DICȚIONAR
DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ

2019 – ANUL OMAGIAL AL SATULUI ROMÂNESC

Coordonatori

Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu (București) Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan (Arad)

DICȚIONAR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

Volum publicat cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
BUCUREȘTI
2019

Editor:
Preot Mihai Hau

Redactor coordonator:
Preot Cristian Antonescu

Redactori:
Mihai Grigoraş
Alexandru Rotariu
Andrei Hlandan
Alin Lupu
Alexandru Costea
Valentin Petre Lică

Layout şi coperta:
Daniela Gabriela Pascu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ISBN 978-606-29-

www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Inițiativa noastră de elaborare și publicare a unui *Dicționar de Teologie Ortodoxă* se înscrie într-un proiect mai amplu, care va cuprinde, alături de *Enciclopedia Ortodoxiei Românești* și de *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, și alte dicționare ale unor discipline teologice, care sunt în curs de apariție sau de pregătire. Aceste instrumente de studiu, necesare studenților teologi, preoților, reporterilor media și cercetătorilor, împlinesc un rol didactic și unul misionar, venind în întâmpinarea tuturor celor ce doresc să cunoască esențialul credinței, cultului și spiritualității creștine ortodoxe.

Contribuțiile profesorilor de teologie, care s-au străduit să evidențieze în mod științific și sistematic sensurile termenilor teologici și să indice o minimă bibliografie de specialitate, constituie rodul unei colaborări între facultățile de teologie ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române. În contextul reînnoirii și dinamizării vieții bisericești din ultima perioadă, s-a intensificat și activitatea de cercetare teologică universitară, fapt reflectat prin apariția unor noi volume de studii, prin organizarea a numeroase manifestări științifice, prin stabilirea de parteneriate externe interuniversitare.

Anul comemorativ „Preot profesor Dumitru Stăniloae", sărbătorit printr-o serie de manifestări cultural-științifice la facultățile de teologie, dintre care cea mai importantă a reprezentat-o Congresul internațional din luna octombrie 2013, organizat de Patriarhia Română prin Sectorul Teologic-Educațional, a constituit un prilej de afirmare a specificului teologiei ortodoxe românești și un punct de plecare pentru alte cercetări în acest domeniu, care vor determina creșterea calității învățământului teologic universitar. De aceea, considerăm că acest *Dicționar de Teologie Ortodoxă* va stimula activitatea de cercetare academică și va contribui la sporirea interesului pentru domeniul teologiei ortodoxe în mediul universitar românesc. Pe de altă parte, prin utilizarea eficientă a contribuțiilor

datorate eminenților profesori de teologie din secolul al XX-lea se pune în evidență propria noastră tradiție teologică, în scopul unei mai bune cunoașteri a ei de către studenți, dar și în mediile universitare de peste hotare.

Cunoscând și apreciind importanța acestui *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, binecuvântăm cu bucurie apariția lui la Editura *BASILICA* a Patriarhiei Române și ne exprimăm speranța că el va deveni un bun instrument de lucru în mâinile studenților și ale tuturor celor ce doresc să cunoască teologia ortodoxă.

Mulțumim autorilor care au contribuit la realizarea acestei lucrări majore, în special Părinților Profesori Ștefan Buchiu și Ioan Tulcan, coordonatorii *Dicționarului*, și considerăm apariția sa un omagiu adus memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae, la împlinirea a 110 ani de la nașterea sa și a 20 de ani de la trecerea sa la Domnul.

†DANIEL
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Proiectul teologic al unui *Dicționar de Teologie Ortodoxă* în Patriarhia Română nu este nou; el a fost onorat în condițiile dificile ale perioadei comuniste de către un singur autor, părintele profesor Ion Bria (1929-2002), la dimensiunile și posibilitățile editoriale din acea vreme. Însă *Dicționarul de Teologie Ortodoxă* editat acum la Editura *BASILICA* poartă amprenta viziunii dinamice și misionare a Bisericii noastre din secolul al XXI-lea, impulsionată în chip providențial de Preafericitul Parinte Patriarh Daniel. În forma sa incipientă, proiectul a vizat elaborarea unui *Dicționar de Teologie Dogmatică*, propus spre realizare de către profesorii de Teologie Dogmatică de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București și Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad. Din inițiativa și prin purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, acest proiect a primit o altă dimensiune și alte implicații, reușind să pună în mișcare majoritatea Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română.

Reunind contribuțiile mai multor autori din cadrul tuturor disciplinelor teologice predate astăzi în învățământul teologic academic ortodox, lucrarea de față reprezintă un amplu demers teologic al Bisericii Ortodoxe Române asupra vieții și teologiei ortodoxe în general. Fiecare disciplină teologică a fost reprezentată de o echipă formată din profesori și discipoli ai acestora, realizându-se astfel o unitate între generații, precum și imaginea unui masiv potențial uman în ceea ce privește cercetarea teologică în România. De asemenea, fiecare echipă și-a delimitat terminologia specifică, iar acolo unde un termen a fost revendicat de aria mai multor discipline, am încercat să-l prezentăm în perspectivă interdisciplinară. Totuși, din acest punct de vedere, considerăm că lucrarea este perfectibilă, urmând a fi constant așezată în cele mai bune forme de organizare, dată fiind abundența informației și interrelaționarea disciplinelor în cadrul teologiei ortodoxe.

Anvergura unui asemenea proiect editorial, absolut necesar în contextul teologiei ortodoxe actuale din Patriarhia Română, poartă amprenta universului în care teologia noastră se dezvoltă astăzi, fiind integrată în universitățile de stat din România, fiind astfel provocată pentru a se deschide unitar și misionar-educațional spre o abordare interdisciplinară a realităților socio-umane și științifice actuale.

Autorii *Dicționarului* încearcă să surprindă în construcția acestuia *termenii esențiali ai fiecărei discipline teologice*, fără a lăsa în urmă terminologia teologică mai puțin folosită în expunerea curentă a studiilor de teologie ortodoxă sau în uzul vieții Bisericii noastre. Extinderea termenilor tratați diferă în funcție de importanța și implicațiile teologic-eclesiale și cultural-sociale ale acestora.

Metoda folosită în elaborarea *Dicționarului* este în cea mai mare parte istoric-expozitivă, cu implicații privind etimologia termenului, evoluțiile istorice legate de acesta, precum și aspectele doctrinare, eclesiale, interconfesionale, interreligioase și social-culturale pe care le pune în evidență un termen sau altul. De asemenea, în ceea ce privește termenii legați direct de credința Bisericii, am prezentat fundamentul revelațional al acestora prezent în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, urmând apoi să prezentăm evoluția și implicațiile teologice ale fiecărui termen. Bibliografia cuprinde autori români și străini, ortodocși și de alte confesiuni creștine, autori patristici și autori contemporani, variind în funcție de importanța termenului, de implicațiile acestuia sau, uneori, de aria de investigație a autorului.

Scopul lucrării de față este acela de a oferi credincioșilor Bisericii și celor interesați, o orientare cât mai sintetică și coerentă, patristică, doctrinară, istorică, eclesial-liturgică și culturală asupra valorilor și comorilor Ortodoxiei.

Considerăm că menționarea acelor cadre didactice care au coordonat pe discipline elaborarea și redactarea termenilor cuprinși în *Dicționar* reprezintă un act necesar în ceea ce privește responsabilitatea asumată, și totodată o formă de gratitudine pentru contribuția adusă la apariția acestui instrument științific de lucru pentru studenții teologi, pentru clericii Bisericii Ortodoxe Române și pentru publicul larg de cititori. Acești responsabili pe discipline teologice sunt următorii: Prof. dr. Cristinel Ioja (Teologia Dogmatică Ortodoxă); Pr. conf. dr. Vasile Vlad (Teologia Morală); Conf. dr. Adrian Lemeni (Apologetică); Pr. conf. dr. David Pestroiu (Misiologie); Pr. lect. dr. Caius Cuțaru (Istoria și Filosofia Religiilor); Pr. lect. dr. Adrian Murg (Studiul Noului Testament); Lect. dr. Alexandru Mihăilă (Studiul Vechiului

Testament); Pr. conf. dr. Daniel Benga (Istoria Bisericească Universală); Pr. prof. dr. Emanoil Băbuș (Istoria și Spiritualitatea Bizanțului); Pr. prof. dr. Constantin Rus (Dreptul bisericesc); Pr. prof. dr. Vasile Gordon (Omiletică și Catehetică); Pr. lect. dr. Lucian Farcașiu (Liturgică); Pr. lect. dr. Stelian Ionașcu (Muzica bisericească).

Un cuvânt special de mulțumire îl adresăm membrilor comitetului de redactare: Pr. prof. dr. Cristinel Ioja, Pr. lect. dr. Sorin Șelaru și Pr. asist. dr. Mihai Burlacu, care s-au ocupat cu ordonarea termenilor, compatibilizarea textelor și a bibliografiei, diortosirea întregului material științific.

Mulțumiri se cuvin adresate tuturor cadrelor didactice universitare din întreaga Patriarhie Română, care au răspuns favorabil solicitărilor comitetului de coordonare, elaborând termenii de teologie, care compun *Dicționarul*.

Aceleași mulțumiri le adresăm Editurii *BASILICA*, care a asigurat apariția în cele mai bune condiții a *Dicționarului*, pe linia celorlalte apariții de excepție de până acum.

Lucrare de pionierat în teologia ortodoxă română din secolul al XXI-lea, în ceea ce privește forma, cuprinderea, finalitatea și implicarea atâtor profesori de teologie, *Dicționarul de Teologie Ortodoxă* se înscrie într-o etapă benefică de asumare și exprimare a fundamentelor credinței noastre și de elaborare a unor instrumente indispensabile nu numai cercetării teologice, ci și cunoașterii și recunoașterii Ortodoxiei, ca viață în iubirea Preasfintei Treimi, de către publicul larg.

Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, ***București***
Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, ***Arad***

SISTEM DE ABREVIERI

I. Abrevieri generale:

(ed.)/(eds) – editor/editori, grup de editori
alin. – aliniatul
Ap. – apostolic
Arhiep., arhiep. – Arhiepiscop
Arhim., arhim. – arhimandrit
art. – articolul
asist. – asistent
asoc. – asociat
BC – Biserica Romano-Catolică
BOR – Biserica Ortodoxă Română
Can. – canonul
cap. – capitol, cap
Cez. – Cezareea
cf. – *confer*
coll. – colecția
conf. – conferențiar
coord. – coordonator
dr. – doctor
Ec. – ecumenic
Ed. – Editura
ed. crit. – ediție critică
EIBMBOR – Editura IBMBOR
eng. – termen englezesc
Ep., ep. – episcop
ex. – de exemplu
f.a. – fără an
fr. – termen franțuzesc
germ. – termen german
gr. – termen grecesc
IPS – Înaltpreasfințitul
ital. – termen italian
lat. – termen latin
lect. – lector
Mitrop., mitrop. – mitropolit
ms. – manuscris
Neocez. – Neocezareea
nr., no. – numărul
par. – paragraf
PF – Preafericitul
Phd. – Philosophical Doctor (doctor științific)
Pr. – preot
prof. – profesor
Protos., protos. – protosinghel
PS – Preasfințitul
reed. – reeditare
rev. – revista
rom. – termen românesc, în românește
rus. – termen rusesc
s.l. – *sine loco*
s.n. – *sine nome*
SG – *Seria Graeca*
Sin., sin. – Sinodul
sir. – termen sirian
SL – *Seria Latina*
slav. – termen slavon
SN – Serie Nouă
span. – termen spaniol
ș.a. – și altele/și alții
ș.u. – și următoarele
trad. – tradus de
turc. – termen turcesc
urm. – următoarele
vol. – volumul

II. Abrevieri de colecții și publicații:

AB – Anuarul Bisericesc
ACS – Aiuto alla Chiesa che Soffre
AUC – Anuarul Universității din Cluj
CA – Collectio Avellana
CBQ – Catholic Biblical Quaterly
CC – Corpus Christianorum
CCL – Corpus Christianorum Latinorum
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL – Dictionnaire d'Archeologie Catolique et de la Liturgie
DTC – Dictionnaire de Theologie Catholique
EREth – Encyclopedia of Religion and Ethics
ETL – Ephemerides Theologicae Lovanienses
GB – GB
LthK – Lexikon für Theologie und Kirche
MA – Mitropolia Ardealului
MB – Mitropolia Banatului
MEPREO – Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale
MMS – Mitropolia Moldovei și Sucevei
MO – Mitropolia Olteniei
NRT – Nouvel Revue Théologique
Ort. – Ortodoxia
PC – Patrimoine – Christianisme
PG – Patrologia Graeca
PL – Patrologia Latina
PSB – Părinți și Scriitori Bisericești
RDC – Revue de Droit Canonique
RGG – Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPhR – Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
ROOTS – Romanian Orthodox Old Testament Studies
RT – Revista Teologică
SC – Sources Chrétiennes
SIDIC – Service d'information et documentation Juifs-chretiens
SMIM – Studii și materiale de istorie medie
ST – ST
TDNT – Theological Dictionary of the New Testament
TR – Telegraful Român

III. Abrevieri ale Canoanelor Bisericii Ortodoxe:

Amfil. – Canonul Sf. Amfilohie de Iconiu (†395);
Anast. – Cuminecarea să se facă cu vrednicie (Sfântul Anastasie, patriarhul Antiohiei);
Anc. – Canoanele primului Sinod local de la Ancira (314);
Ant. – Canoanele Sinodului al IV-lea local de la Antiohia (338-341);
Ap. – Canoanele Sfinților Apostoli;
Atan. – Canoanele Sf. Atanasie cel Mare (†373);
Cart. – Canoanele Sinodului al VIII-lea local de la Cartagina (419);
Ciprian – Canonul Sinodului de la Cartagina, ținut pe timpul Sf. Ciprian al Cartaginei, în 255- 256;
Chiril – Canoanele Sf. Chiril al Alexandriei (†444);
C-pol. – Canoanele Sinodului al VII-lea local de la Constantinopol (394);
Dionisie – Canoanele Sf. Dionisie al Alexandriei (†264);
Ep. către Rufian – Enciclica Sf. Atanasie cel Mare către Rufian;
Gangra – Canoanele Sinodului al III-lea local de la Gangra (340);
Ghenadie – Enciclica lui Ghenadie, patriarhul Constantinopolului (†471) și a Sinodului cel împreună cu el, către toți mitropoliții și către papa Romei;

Grig. Nyssa – Canoanele Sf. Grigorie de Nyssa (†395);
Grig. Nazianz – Canonul Sf. Grigorie de Nazianz (†390);
Grig. Neocez. – Canoanele Sf. Grigorie al Neocezareei – Taumaturgul (†270/275);
Ioan Ajun. – Canoanele Sf. Ioan Ajunătorul (†619);
Laod. – Canoanele Sinodului al V-lea local de la Laodiceea (343);
Neocez. – Canoanele Sinodului al II-lea local de la Neocezareea (315);
Nichifor – Canoanele Sf. Nichifor Măturisitorul (†818);
Nicolae Const. – Canoanele lui Nicolae al Constantinopolului (†1111);
Petru Alex. – Canoanele Sf. Petru al Alexandriei (†311);
Sard. – Canoanele Sinodului al VI-lea local de la Sardica (343);
Sin. I Ec. – Canoanele Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325);
Sin. II Ec. – Canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381);
Sin. III Ec. – Canoanele Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes (431);
Sin. IV Ec. – Canoanele Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451);
Trul. – Canoanele Sinodului al V-VI-lea Ecumenic de la Constantinopol (691-692) – Trulan;
Sin. VII Ec. – Canoanele Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Constantinopol (787);
Sf. Sofia – Canoanele Sinodului al XX-lea local de la Constantinopol (879);
Sin. I-II – Canoanele Sinodului al IX-lea local de la Constantinopol (861);
Tarasie – Enciclica Sfântului Tarasie, patriarhul Constatinopolului (†806), Roma cea nouă, către Hadrian, papa Romei celei vechi;
Teodor Studitul – Scrisoarea Sf. Teodor Studitul către călugărul Metodiu (†826);
Teofil Alex. – Canoanele Sf. Teofil al Alexandriei (†412);
Tim. Alex. – Canoanele Sf. Timotei al Alexandriei (†385);
Vasile – Canoanele Sf. Vasile cel Mare (†379);
Vasile cel Mare, Cuminecare – Rânduială pentru timpul și chipul cuminecării (Sf. Vasile cel Mare);
Vasile cel Mare, Episcopi – Cei rânduiți necanonic nu sunt episcopi (Sf. Vasile cel Mare);
Vasile cel Mare, Povățuire – Povățuire către preoți pentru slujirea Sfintei Liturghii și pentru cuminecare (Sf. Vasile cel Mare).

IV. Abrevieri disciplinare și auxiliare:

bibl. – termen biblic
can. – termen specific dreptului canonic
dogm. – termen specific teologiei dogmatice
filosof. – termen specific filosofiei
liturg. – termen liturgic
mis. – termen specific teologiei misiologice
muz. – termen muzical sau muzicologic
pron. – pronunția fonetică
var. – variabil
antrop. – antropologie

A

ABÁTERE. (*can.*) Încălcarea unor dispoziții legale, prezentând un grad de pericol social mai redus decât infracțiunea și pentru care se prevăd sancțiuni nepenale, cum ar fi: sancțiuni disciplinare, administrative etc. *Abatere disciplinară*, încălcare, de către o persoană, a regulilor de ordine interioară, stabilite în cadrul colectivului din care face parte. *Abatere administrativă* (contravenție), încălcare a dispozitivelor prevăzute în legi, decrete sau în acte normative emise de organele competente. *Abatere de la regulile de conviețuire socială*, încălcare prevăzută de lege a unor reguli de conviețuire socială. În cazul faptelor care, constituind o abatere disciplinară, administrativă ori o abatere de la regulile de conviețuire socială, nu sunt prevăzute de legea penală, acțiunea penală nu poate fi pusă în mișcare sau, dacă a fost pusă în mișcare, nu poate fi exercitată [art. 10, lit. b) Codul de procedură penală]. *Abatere judiciară*, încălcarea săvârșită în cursul procesului penal pentru care organul de urmărire sau instanța de judecată poate aplica o amendă judiciară.

Încălcarea normelor religioase, morale și canonice ale Bisericii păgubește atât lucrarea de mântuire a celor ce se fac vinovați de asemenea abateri, cât și mântuirea celorlalți membri ai Bisericii, asupra cărora acestea se răsfrâng în mod negativ. În condițiile vieții noastre de după căderea în păcat, când este necesar ca binele să fie cultivat, iar răul combătut, singurul organizator al libertății este legea. Bisericii îi sunt absolut necesare normele de drept, adică normele canonice, care sunt conforme cu natura și misiunea ei, definite în învățătura de credință ca elemente atât ale Revelației supranaturale, cât și a celei naturale.

Din aceste motive, autoritatea bisericească este îndreptățită să ia măsurile cele mai potrivite pentru îndreptarea celor ce săvârșesc abateri, pentru ferirea celorlalți credincioși de influențele negative, precum și pentru apărarea stării de bună rânduială sau de ordine din viața Bisericii, stabilită prin normele canonice. Încălcarea normelor de conduită prin care se păstrează buna rânduială a vieții bisericești, adică a normelor cu caracter religios, moral și canonic, este privită mai întâi sub aspectul ei de păcat și abia în al doilea rând ca o încălcare ce este apreciată prin raportare la textele juridice, și la canoanele Bisericii. Cu alte cuvinte, orice abatere care se săvârșește de către un membru al Bisericii atinge mai întâi un aspect religios-moral și abia în al doilea rând unul juridic. Datorită acestui fapt, toate abaterile pe care le săvârșește un membru al Bisericii, indiferent cum s-ar numi ele, sunt socotite în esența lor păcate, iar gravitatea lor este apreciată după gravitatea păcatelor pe care le indică ele.

Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române împarte fărădelegile săvârșite de clerici și monahi în: abateri și delicte disciplinare (art. 2, 3 *RP*). Sunt considerate *abateri* și sancționate ca atare: (a) neglijența sau neascultarea în îndeplinirea datoriilor bisericești; (b)

căutarea de certuri și provocare de neînțelegeri în sânul Bisericii sau impunerea cu sila a plății serviciilor religioase; (c) executarea, înainte de a dobândi aprobarea organelor superioare, a celor hotărâte ce trebuie să fie în prealabil aprobate de autoritățile superioare; (d) săvârșirea celor sfinte într-o altă parohie sau biserică, fără aprobarea chiriarhului (episcopului) sau fără consimțământul preotului locului; (e) părăsirea parohiei, fie ca locuință, fie ca serviciu, șederea mai multă vreme în afara parohiei, fără voia și fără știrea episcopului respectiv; (f) incorectitudini săvârșite în afaceri oficiale (constatate și sancționate de autoritățile judecătorești de stat); (g) fapte mai puțin grave, săvârșite împotriva ordinii și bunei cuviințe.

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (eds), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câtiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ABSOLUȚIÚNE. (*can.*) Acțiunea prin care se nimicește delictul comis sau se trece cu vederea pedeapsa impusă și care, prin urmare, duce la împăcarea cu Biserica.

Orice pedeapsă bisericească are ca scop îndreptarea celui culpabil și supunerea lui față de lege. Dacă s-a atins acest scop, Biserica și-a atins ținta ei, motivul pedepsei nu mai există și pedeapsa ca atare s-a abrogat. Prin intervenția căinței și a îndreptării, totuși, nu încetează urmările pedepsei și respectivul nu poate să fie părtaș fără întârziere la acele drepturi bisericești de care s-a bucurat înainte de darea sentinței judiciare. Pentru acest scop, este necesară intervenția judecătorului competent (absoluțiunea formală), deoarece numai judecătorul poate da sentința sau o poate casă, poate să dea pedeapsa sau o poate abroga. Dreptul de abrogare a pedepsei sau a absoluțiunii îl are acela care a dat pedeapsa prin pronunțarea sentinței. Deoarece pronunțarea sentinței are nevoie de întărirea episcopului pentru a dobândi putere de lege, tot episcopul, care este judecătorul suprem pentru orice membru al eparhiei, fie cleric, sau laic, are dreptul de absoluțiune. Episcopul, care are dreptul să dea sentința asupra oricărui membru al eparhiei sale care s-a făcut vinovat de încălcarea legii, este de asemenea îndreptățit să abroge pedeapsa dată. În acest sens, Can. 32 Ap. hotărăște: „Preotul sau diaconul care a fost suspendat de episcop nu poate fi achitat de un alt episcop, ci numai de acela care l-a suspendat" și adaugă: „afară de cazul când episcopul care l-a suspendat a murit". Pe lângă episcopul competent sau urmașul lui, conform canoanelor, cel în cauză poate fi achitat și de episcopul care l-a hirotonit pe episcopul mort, sau de mitropolit, ori de patriarh. În acest caz, absoluțiunea se poate face numai după revizuirea tuturor actelor procesului pe baza cărora s-a pronunțat pedeapsa respectivă.

Pentru dobândirea absoluțiunii, cel în cauză trebuie să arate o căință sinceră pentru delictul comis, precum și să facă făgăduința solemnă că nu va mai greși. Această făgăduință trebuie să o facă în scris și să o întărească prin jurământ, după ce a înaintat-o autorității competente pentru absoluțiune. Dacă persoana în cauză este vrednică de absoluțiune, atunci aceasta i se dă fie scris, fie verbal, fără nicio formalitate exterioară, afară de cazul când a fost pedepsită cu anatema. În acest din urmă caz, după cum anatema a fost făcută printr-un ceremonial bisericesc deosebit, respectivul este achitat de asemenea cu un ceremonial bisericesc deosebit. Dacă o pedeapsă bisericească, de exemplu *suspensio ab ordine* sau *ab officio*, nu este dată pentru un interval de timp anume fixat, ci până la o nouă hotărâre judecătorească sau va fi în vigoare până în momentul în care condamnatul a meritat trecerea cu vederea a pedepsei. Atunci, pedeapsa trebuie să rămână în vigoare până când va avea loc revocarea de fapt din partea judecătorului. În acest caz, sunt în

vigoare aceleași dispoziții care tocmai s-au citat pentru absoluțiune în general. Absoluțiunea are deci, în dreptul canonic ortodox, efectele pe care le are amnistia în dreptul de stat, ștergând deopotrivă delictul și pedeapsa. Absoluțiunea nu se confundă însă cu *grațierea*, care iartă numai de pedeapsă, dar nu șterge și delictul. Absoluțiunea nu se confundă însă nici cu iertarea pe care o dă duhovnicul, în scaunul duhovniciei, nici cu iertarea de epitimiile pe care duhovnicul le-a prescris penitentului, ca mijloc de îndreptare, după ce a constatat la penitent o sinceră pocăință și o îndreptare efectivă, fără a mai fi nevoie de îndeplinirea epitimiilor. Absoluțiunea se referă deci numai la delictele și pedepsele ce țin de competența forului extern (v. *Comentariul lui Balsamon* la *Can. 46 Cart.*, în *Sintagma Ateniană*, vol. III, p. 415).

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (eds), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox”, în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ABSTINÉNȚĂ. (lat. *abstinentia*) Formă de penitență ce constă în abținerea de la unele mâncăruri în anumite zile sau perioade din cursul anului liturgic.

Abstinența de la consumul de carne sau de la alt aliment trebuie să fie respectată în toate miercurile și vinerile din an. De asemenea, abstinența este rânduită de către Biserică în zilele de post, adică în cele patru posturi mari: (Postul Nașterii Domnului, Postul Mare sau al Sfintelor Paști, Postul Sf. Apostoli Petru și Pavel și Postul Adormirii Maicii Domnului), în posturile din ajunul Praznicelor Împărătești, în postul din ziua Tăierii capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august), în postul din ziua Înălțării Sfintei Cruci (14 septembrie) și în zilele de post rânduite de episcopul locului. De asemenea, preoții și părinții trebuie să aibă grijă ca și cei ce nu sunt obligați la legea postului și a abstinenței, datorită vârstei mici, să fie educați cu privire la sensul adevărat al pocăinței. În cazuri deosebite, episcopul locului poate să înlocuiască parțial sau total postul și abstinența cu alte forme de pocăință, mai cu seamă cu fapte de caritate și cu practici de pietate.

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (eds), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox”, în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ABÚZ. (*can.*) Denumire juridică dată anumitor încălcări ale legii.

În științele juridice, noțiunea de abuz cunoaște mai multe clasificări. *Abuzul de drept* reprezintă exercitarea unui drept cu rea-credință sau într-un mod care contravine scopurilor pentru care a fost acordat. *Abuzul de drept procesual* constă în exercitarea abuzivă a unui drept procesual. *Abuzul funcționarului* reprezintă fapta prin care funcționarul își încalcă cu intenție îndatoririle de serviciu, prin neîndeplinirea unui act ori prin îndeplinirea lui defectuoasă, prin încălcarea legii. În unele condiții, această faptă constituie infracțiune. Unele manifestări de abuz ale funcționarului în procesul penal constituie *abateri judiciare*.

Bibliografie. Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*,

trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ACÁTIST. (*voc. var.* ACATÍST; gr. *akatistos – care nu stă jos*) **I.** Imn care la origine se cânta stând în picioare.

Acatistul este un imn de preamărire și de laudă a Mântuitorului, a Maicii Domnului și a sfinților, prin care se cer ajutorul, ocrotirea și mijlocirea lor pentru cei care se roagă. Cel mai vechi acatist este cel al Maicii Domnului sau al Bunei Vestiri. El este atribuit Sf. Roman Melodul, imnograf din secolul al VI-lea. După unii, el ar fi alcătuit de George Hamartolos, după asediul arabilor, din 677, după alții de patriarhul Serghie al Constantinopolului, după asediul avarilor și perșilor din 626, sub împăratul Heraclius. Alții îl atribuie patriarhului Gherman I al Constantinopolului, iar alții diaconului Gheorghe Pisidis de la Sfânta Sofia. El a fost alcătuit pentru a se aduce Maicii Domnului laude și mulțumiri pentru că, după tradiție, a intervenit și a mântuit cetatea Constantinopolului cu prilejul unui asediu, în urma rugăciunii solemne a credincioșilor, în Biserica Sfânta Sofia. Imnul acatist este alcătuit din 24 de strofe, adică din 12 icoase și 12 condace.

Icosul este o cântare bisericească în care se laudă faptele și virtuțile unui sfânt. Este numit icos (οἶκος – casă) pentru că reprezintă templul sau casa gloriei și a virtuților sfântului.

Condacul este o cântare de același gen, dar mai scurtă. Aparținând genului liric, condacul și icosul sunt expresia evlaviei autorului față de Maica Domnului, de Mântuitorul și de sfinți. În cazul Acatistului Maicii Domnului, icoasele din componența acestuia se termină cu expresia „Bucură-te, Mireasă Pururea-Fecioară”, iar în cazul acatistelor către alți sfinți, se termină cu „Bucură-te, Sfinte (N)”, de unde imnul se numește în grecește χερετισμοί (salutări). Condacul se încheie cu refrenul „Aliluia”. După modelul Acatistului Bunei Vestiri s-au alcătuit acatiste pentru aproape toți sfinții cu prăznuire în toată Ortodoxia și pentru toți sfinții români. Acatistul Bunei Vestiri se cântă în mod deosebit la utrenia Sâmbetei din săptămâna a V-a a Postului Mare, numită Denia Acatistului Bunei Vestiri. Acest acatist constituie temă imnografică pentru pictarea pronaosului bisericilor vechi românești și în special pentru decorarea bisericilor cu pictură exterioară din Moldova (Mănăstirea Moldovița). Acatistul Bunei Vestiri, precum și celelalte acatiste, se citesc în cadrul rugăciunii particulare de către credincioși. Când le folosim în cadrul cultului divin public, atunci le cântăm recitativ, iar răspunsurile stranei pentru „Bucură-te” și „Aliluia” sunt executate recitativ sau melodic.

II. Liste cu nume de credincioși vii și doleanțele sau cererile lor, pentru a fi pomenite de preoți la diverse slujbe: Sfânta Liturghie, Sfintele Taine, Sfinte Ierurgii, Litie, Acatiste sau în mod particular.

Pentru pomenirea celor morți, listele de nume se numesc pomelnice (v. POMÉLNICE). Un pomelnic poate cuprinde și nume de credincioși vii și morți, iar pentru a-i deosebi, cei adormiți sunt marcați prin semnul crucii.

Bibliografie. Apostol, Marin, „Ultimul gen iconografic: Acatistul”, în: *GB*, XXXII (1973), 11-12, pp. 1335-1348; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae D., „Cum trebuie scrise sau citite acatistele în cadrul cultului divin public ortodox?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 46-50; Tafrali, Oreste, „Iconografia imnului acatist”, în: *BCMI*, VII/1914, pp. 49-84, 127-140, 153-173; Tucă, Nicușor, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă*, teză de doctorat, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004.

Nicolae D. Necula

ACATISTIÉR. Carte liturgică ce cuprinde imnurile numite acatiste și paraclise.

Prima ediție sinodală a *Acatistierului*, drept carte de cult, în Biserica Ortodoxă Română, a apărut în 1971 și cuprindea 29 de acatiste.

Până la această dată, unele acatiste fuseseră tipărite în *Ceaslovul cel Mare* din 1895 și 1970. Ediția *Acatistierului* din 1975 cuprinde acatiste netipărite până la această dată, ale unor sfinți români canonizați în 1955, cele două Paraclise ale Maicii Domnului, cele trei canoane de rugăciune: către îngerul păzitor, către Mântuitorul Iisus Hristos și către Sfinții Îngeri, precum și Rânduiala Sfintei Împărtășanii.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ACHIMÍȚI. (gr. *akitimitoi*; lat. *acoemetae – cei neadormiți*) Grupare specifică monahismului răsăritean, recunoscută pentru votul rugăciunii neîncetate către Dumnezeu.

Această comunitate monahală a fost fondată la Constantinopol de egumenul Alexandru (c. 350-c. 430), venit în capitala Imperiului Bizantin după ce înființase în prealabil o mănăstire în zona Eufratului. Momentul întemeierii acestui așezământ în Constantinopol se înscrie în perioada anilor 405-425, fiind localizat în apropierea bisericii cu hramul „Sfântul Mina" din cartierul Mangana. Regulile comunității, fixate de egumenul Alexandru, erau următoarele: respectarea cu strictețe a votului sărăciei, lipsa în totalitate a lucrului manual, misionarism după modelul apostolic și rugăciunea neîntreruptă prin cântare continuă. Programul liturgic neîncetat era menținut printr-o succesiune de trei coruri, care se schimbau la fiecare opt ore, acoperind astfel întreaga zi. Succesiunea celor 24 de slujbe (câte una pentru fiecare oră, cu scurte perioade de pauză) impusă de stărețul comunității este de fapt o respectare a preceptului neo-testamentar: *Rugați-vă neîncetat!* (*1 Tes* 5, 17).

Regulile acestea erau absolut inovative pentru monahismul bizantin, astfel încât numeroși monahi de la mănăstirile din capitala Imperiului au fost atrași spre obștea egumenului Alexandru. La foarte scurt timp după momentul fondării mănăstirii, această comunitate monahală a fost obligată de patriarhul Nestorie să părăsească orașul, stabilindu-se în Bithynia, în localitatea Gomon, pe coasta asiatică a Bosforului, în apropiere de Marea Neagră. La mijlocului secolului al V-lea, după ce au schimbat mai multe locuri, în timpul egumenului Ioan, s-au stabilit la Eirenaion (actualul Tchiboukli). Populația locală din Eirenaion le-a pus supranumele de *achimiți*, ca o mărturie a viețuirii lor. Sub conducerea spirituală a egumenului Marcel (Markellos), care a slujit ca stareț pentru aproximativ 40 de ani, obștea monahilor neadormiți a sporit numeric, fiind recunoscută pentru apărarea intransigentă a dogmei ortodoxe în fața monofiziților. De altfel, egumenul Marcel a participat la sinodul de la Constantinopol din anul 448, semnând condamnarea arhimandritului ereziarh Eutihie. Din nefericire, ca o consecință a luptei lor virulente împotriva monofiziților, monahii neadormiți au căzut în erezia nestoriană (dioprosopism), fiind excomunicați de papa Ioan II, în anul 534. În secolul al IX-lea, comunitatea monahilor neadormiți s-a reîntors la Constantinopol sau, cel puțin, a fondat aici un metoc. Ultima informație despre existența monahilor achimiți este datată la începutul secolului al XIII-lea (c. 1200), atunci când viitorul arhiepiscop de Novgorod, Antonie, a vizitat capitala Imperiului. În descrierea detaliată a locurilor sfinte din Constantinopol, el amintește și de comunitatea achimiților, situată în interiorul zidurilor. Se pare că aceasta nu a supraviețuit ocupației latine (1204-1261).

Deși regulile impuse de egumenul Alexandru, fondatorul comunității, au fost cunoscute în continuare, se pare că votul sărăciei în formă extremă a fost atenuat. Astfel se poate explica existența la Eirenaion a unui *scriptorium* și a uneia dintre cele mai cunoscute biblioteci monahale din întregul Orient. Cel puțin în prima parte a existenței comunității, aceasta includea monahi vorbitori de limba greacă, latină și siriacă.

Bibliografie. *Ceaslovul și viețile Sfinților monahi neadormiți*, trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006 (cu o amplă postfață); *Les Moines Acémètes: vies des Saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, présentation, trad. Frère J.-M. Baguenard, în coll. *Spiritualité Orientale* 47, Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1988 (trad. fr. ale vieților monahilor achimiți, cu introduceri); Dagron, G., „La Vie ancienne de St. Marcel l'Acémète", în: *Analecta Bollandiana*, LXXXVI/1968, pp. 287-321 (originalul grecesc însoțit de o introducere); Pargoire, J., „Un Mot sur les Acémètes", în: *Échos d'Orient*, II (1898-1899), pp. 304-308, 365-372; Stoop, E. de, „Vie d'Alexandre l'Acémète", în: *Patrologia Orietalis*, VI, fasc. 5, Ed. Firmin-Didot et Cie, Paris, 1911, pp. 658-702 (originalul grecesc, însoțit de o traducere în limba latină și o introducere); Φουντουλης, I.M., *Ἡ Εἰκοσιτετράωρος Ἀκοίμητος Δοξολογία*, Ἀθῆναι, 1963.

Ionuț Tudorie

ACOLÚT. (gr. *akolutos – cel care însoțește*) Rang clerical inferior de origine romană, așa cum reiese din recensământul clerului roman din anul 251, unde existau 42 de acoluți.
Termenul de acolut nu era cunoscut în Orientul creștin, cu toate că el are origine greacă. Explicarea denumirii prin acest cuvânt de origine grec, constă în faptul că până în jurul anului 250 creștinii din Roma au folosit în Biserică limba greacă. Acolutul este echivalent cu ipodiaconul din Biserica Orientală, cu toate că în Biserica Romană el este considerat ca fiind distinct de ipodiacon. La recensământul din 251, în Biserica Romei se spune că erau 7 diaconi, 7 ipodiaconi și 42 de acoluți. Fiind membru al clerului inferior din Biserica primară, acolutul avea atribuții în special în cadrul cultului, dar și social-administrative. Se ocupa de pregătirea sfintelor vase liturgice, ajuta pe arhiereu să se îmbrace la slujbe, avea sarcina să-l ajute pe diacon, se îngrijea de ordinea administrativă și comportamentală în biserică. Spre exemplu, se îngrijea de iluminarea lăcașului de cult (aprindea candelele), îngrijea mormintele martirilor, supraveghea ușile bisericilor, ajuta pe preoți la botez și ungea cu mir pe cei botezați. Participa la activitatea catehetică, ocupându-se de cei care urmau să primească Sfânta Taină a Botezului (catehumenii), ajuta la servirea mesei (agapa) și la înmormântări, ducea Sfânta Împărtășanie celor bolnavi și menținea ordinea în biserică în sectorul rezervat bărbaților. Se împărtășea împreună cu clerul inferior.
Cu timpul, în Biserica Ortodoxă instituția acolutului s-a diminuat sensibil, fiind întâlnită numai în catedralele arhierești și prin mănăstiri. Instituirea lor se făcea prin hirotesire. În Biserica Romano-Catolică instituția acolutului se menține și astăzi, ca în primele veacuri creștine.

Bibliografie. Duchesne, L., *Origines du culte chrétien*, Paris, [5]1925; Leclerq, H., „Acolyte, Exorcisme, Exorciste", în Fossoyeur, *Dictionnaire d Archeologie Catolique et de la Liturgie*, vol. I, 384-386, vol. V, 984-978, pp. 2065-2092; Maurice, V., „Acolyte", în: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. I, pp. 312-316; Zlotu, C., „Oficiile bisericești", în: *BOR*, 2/1882, pp. 73-78.

Iulian Isbășoiu

ACONFESIONÁL. Se referă la o persoană sau instituție care se declară a fi fără religie.
Din perspectiva statului modern, până în secolul al XX-lea, majoritatea statelor erau denominaționale, adică aveau o religie sau, mai exact, o confesiune pe care respectivul stat o recunoștea în constituția sa. Același lucru l-au făcut și monarhii, fie atunci când prin decret regal recunoșteau o religie, fie atunci când își obligau supușii să treacă la o nouă confesiune, în cazul Reformei. Astăzi, majoritatea statelor europene se declară aconfesionale. Totuși, persistă o confuzie între statul aconfesional și cel denominațional unde există o religie oficială. Statul laic se distinge prin aceea că nu ia în sarcina sa manifestările publice ale religiei. Statul denominațional este acela care are o relație clară cu o anumită religie sau confesiune, de obicei prin intermediul constituției sau altui act politic cu forță majoră. Aceste state, care au o religie oficială, permit și altor religii sau confesiuni să se manifeste liber pe teritoriul lor; în caz contrar vorbindu-se despre situația intoleranței religioase. În Europa sunt cunoscute astăzi următoarele state ce sunt denominaționale prin Constituție: Regatul Unit al Marii Britanii (Biserica Anglicană), Suedia, Danemarca, Finlanda, Norvegia și Grecia (Biserica Ortodoxă).

Bibliografie. Callahan, William J., *Church, power and company in Spain 1750-1874*, Harvard University Press, Cambridge, 1984; Kalyvas, Stathis N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1996.

Gelu Călina

ACOPERĂMÍNTE. (*liturg.*) Obiecte folosite în cult, cu formă pătrată sau dreptunghiulară, confecționate din material de veșmânt liturgic.
Se mai numesc și procovețe. Sunt în număr de trei și se folosesc la acoperirea Sfintelor Vase la Sfânta Liturghie, unul pentru Sfântul Disc, al doilea pentru Sfântul Potir, iar ultimul, Aerul, acoperă celelalte două procovețe, fiind de dimensiuni mai mari. Acoperământul Sfântului Potir are o formă de cruce când este desfășurat. Acoperământul Sfântului Disc are formă pătrată și diferă de Aer datorită dimensiunilor care sunt mai mici și lipsei celor două șireturi sau cordelușe pe care le are Aerul, ce se folosesc la Vohodul Mare, în timpul Sfintei Liturghii, pentru fixarea Aerului pe spatele preotului, ele fiind legate în jurul gâtului acestuia.
Acoperămintele își au originea în primele veacuri creștine, în șervețelele pe care le foloseau slujitorii pentru a acoperi, din motive practice, Sfintele Daruri, pâinea și vinul, folosite la săvârșirea Sfintei Jertfe. Astfel, darurile erau ferite de pericolul profanării. Forma actuală a acoperămintelor datează din secolul al VIII-lea, atunci când pâinea euharistică a fost folosită sub forma actuală de Agneț. Pentru a fi distinctă față de alte obiecte folosite din altar, pe acoperăminte se aplică sau se brodează diferite simboluri creștine sau cel puțin Sfânta Cruce.
Bibliografie. Amanieu, A., „Antimense", în *Dictionnaire de Droit canonique*, publie par R. Naz, vol. I, Paris, 1935; Amanieu, A., „Antimensium", în *Dictionnaire d Archeologie Catolique et de la Liturgie*, vol. I, Paris, 1924, pp. 2319-2326; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Braniște, Ene, *Liturgica Generală cu noțiuni de artă bisericească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985; Petrides, S., „L'antimension", în *Dictionnaire de Theologie Catolique*, vol. I, Paris, 1923, pp. 1389-1391; Popovici, C., *Studii religios-morale și liturgice*, Chișinău, 1934; Tucă, Nicușor, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă* – teză de doctorat, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004; Tuță, N.M., *Sfântul Antimis – Studiu istoric, liturgic și simbolic*, București, 1943.
Iulian Isbășoiu

ACOPERĂMÂNTUL MÁICII DÓMNULUI. Sărbătoare în cinstea Maicii Domnului, prăznuită la 1 octombrie, amintind de o minune care a avut loc în Biserica Maicii Domnului din cartierul Vlaherne din Constantinopol, în vremea împăratului Leon Înțeleptul (886-912).
Este vorba de arătarea în strălucire cerească a Sfintei Fecioare Maria către Sf. Andrei cel Nebun pentru Hristos, în calitatea ei de ocrotitoare și mijlocitoare a creștinilor. La greci și în Muntele Athos, sărbătoarea se bucură de multă cinstire. Din 1952, sărbătoarea se prăznuiește la greci la 28 octombrie, ca sărbătoare națională, amintind de respingerea invaziei italiene din 1940 asupra Greciei. În secolul al XII-lea, sărbătoarea a fost introdusă și la ruși, iar de la ei a trecut și la români, prăznuindu-se mai mult în mănăstiri.
Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130.
Nicolae D. Necula

ACUZÁRE. (*can.*) Actul procesual prin care o persoană era învinuită de săvârșirea unei fapte penale de o anumită gravitate (crimă), termenul fiind folosit în legislația procesuală anterioară.
Cel învinuit de o asemenea faptă se numea „acuzat". Astăzi, codul în vigoare folosește noțiunile de învinuire, învinuit, inculpat. Termenul de *acuzare* se folosește în opoziție cu acela de *apărare*, ca activitate de strângere și prezentare de probe atât în favoarea, cât și în defavoarea învinuitului sau inculpatului (art. 6 Codul penal). Acuzarea se exercită, de regulă, numai de procuror. În cauzele în care acțiune penală se pune în mișcare la plângerea prealabilă, acuzarea se exercită de partea vătămată, singură, când procurorul nu participă

la judecată, sau alături de acesta, în celelalte cazuri. După *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române* (art. 186-189), când una dintre persoanele bisericești supuse judecății este dată în judecată înaintea instanțelor bisericești, acuzarea se susține la Consistoriul Disciplinar Protopopesc, de către protopop, iar la cel Eparhial, de către Inspectorul Eparhial. Acuzatorul, înaintea Consistoriilor Bisericești, exercită funcția de organ al autorităților pe care le reprezintă. În acest scop, acuzatorul va susține totdeauna cauzele date în judecată, în calitate de organ al Chiriarhului. Acuzatorul va pune concluzii scrise în ședință publică, pe lângă cele verbale, sau le va depune la președintele Consistoriului, în termenul ce i se va fixa. Persoanele date în judecata instanțelor bisericești vor putea fi asistate de apărători. Pe lângă fiecare Consistoriu Disciplinar Protopopesc vor funcționa cel mult patru apărători; pe lângă Consistoriul Eparhial Episcopal, câte cinci apărători; iar pe lângă Consistoriul Eparhial de la Arhiepiscopie, câte opt apărători.

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (eds.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ADÁM. Nume propriu biblic, conferit primului om creat de Dumnezeu.

În limba ebraică, *adama* înseamnă „pământesc" sau „din pământ" (*Fc* 2, 7). Adam este omul creat de Dumnezeu la început, și din el a creat pe femeia lui, pe Eva, al cărei nume vine de la ebraicul *Hava* care înseamnă „viață"; ea fiind „mama tuturor celor vii" (*Fc* 3, 20). Adam este prezentat în Sfânta Scriptură ca „părinte al neamului omenesc" (*Sol* 10, 1). Adam mai este înțeles și ca o tipologie a umanului, adică omul, în general, sau neamul omenesc. Adam a fost creat de Dumnezeu în mod special, în ziua a șasea, „după chipul" lui Dumnezeu, ca o încoronare a creației, fiind chemat la asemănarea cu Acesta.

Adam în Rai. Dumnezeu a așezat pe Adam în Rai pentru a rămâne în comuniune cu El și a crește în această comuniune, până la desăvârșire. Din această perspectivă, starea primordială a omului era perfectibilă, Adam fiind chemat la perfecțiune în sinergie cu harul lui Dumnezeu, constitutiv creației. Din „coasta" lui Adam creează pe Eva, care va ipostazia în mod propriu aceeași ființă, rămânând în comuniune cu Dumnezeu și cu Adam (*Fc* 1, 26-27). Adam și Eva, bărbatul și femeia, au demnitate egală, ipostaziind în mod diferit aceeași ființă, ca persoane distincte. Putem spune totuși că femeia a fost creată pentru bărbat, și nu invers, Eva fiind creată pentru Adam, ei fiind chemați la desăvârșirea comuniunii în Dumnezeu. Sfântul Pavel va compara relația dintre bărbat și femeie cu relația dintre Hristos și Biserică (*Ef* 5, 22-33).

Rămânerea lui Adam în Rai era condiționată de trecerea unui „examen" în care era cuprinsă întreaga „lege morală" și care implica puterea lui de a alege. Faptul că Adam, prin intermediul Evei, alege mai mult dialogul cu diavolul și centrarea obsesivă pe obiect (pomul cunoștinței binelui și răului) duce la o „întunecare a chipului". Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul, Adam avea în Rai misiunea să depășească cinci dualități: creat-necreat, inteligibil-sensibil, cer și pământ, rai și lumea locuită, bărbat și femeie. Depășind aceste dualități, ar fi unit creația cu Dumnezeu în har, de unde calitatea omului de micro-macrocosm și de preot al creației. Aceste dualități pe care Adam nu a reușit să le depășească vor fi depășite în Noul Adam, Iisus Hristos, Sfântul Maxim prezentând detaliat modul în care s-a realizat această unificare pe care o vor urma ascetic-mistic și Sfinții, în cadrul Bisericii, în mod personal-comunitar.

Căderea lui Adam și a Evei. Prin Adam a intrat

păcatul în lume și prin el s-a transmis la toți oamenii (*Rm* 5, 14; *1 Co* 15, 22). Ceea ce noi moștenim de la Adam este *starea de mortalitate* în care el a căzut și din care, încorporați fiind în Tainele Bisericii, suntem ridicați de Hristos în Duhul Sfânt, având posibilitatea să experimentăm comuniunea cu Dumnezeu în mod plenar „har peste har" (*In* 1, 16).

Căderea primilor oameni – Adam și Eva – este receptată de Biserică ca „eșec existențial" (după Christos Yannaras), ca o cădere din viață în supraviețuire (Panayotis Nellas), ca o tragedie cosmică, atitudinea omului având implicații profunde la acest nivel. Căderea omului conduce către ieșirea acestuia din comuniunea cu Dumnezeu, la consecințe cu privire la cosmos și la modul de a fi al primilor oameni.

Ordinea creației primordiale este viciată de păcat: sufletul începe să urmeze voilor trupului, coborând de pe tronul pe care voia lui Dumnezeu îl așezase prin creație. Răsturnarea ierarhiei valorilor privitoare la om implică o răsturnare a ierarhiei valorilor și în ceea ce privește relația om – cosmos, care devine precară. Relația om – cosmos rămâne autentică în măsura în care relația om – Dumnezeu rămâne autentică. Prin aceasta, unitatea trup – suflet a omului rămâne neviciată de păcat. În Rai, primii oameni nu îndurau cele trupești, întrucât „slava cea nespusă" îi acoperea, împodobindu-i mai bine decât orice îmbrăcăminte. Prin cădere, omul este dezbrăcat de haina cea frumoasă, țesută din slava lui Dumnezeu și este îmbrăcat – prin *pogorământ* – în haina stricăcioasă, în „haine de piele". Sf. Vasile cel Mare vorbește despre îmbrăcămintea plină de har și de lumină în care ar fi fost îmbrăcat omul, dacă se statornicea în relația iubitoare cu Creatorul, în Rai.

Răsplata renunțării la excesul grijii față de trup și reintegrarea într-o ordine paradisiacă în Hristos este transfigurarea trupului în lumină, schimbarea învelișului cosmic supus descompunerii și morții cu haina de lumină și har a Creatorului. Sf. Ioan Gură de Aur evidențiază atât relația omului cu cosmosul – omul fiind zidit din țărână –, cât și relația omului cu Creatorul cosmosului – omul fiind chemat la viață prin suflarea lui Dumnezeu. *Stăpânirea* omului asupra cosmosului, în autenticitatea ei voită de Creator, intră în declin odată cu *căderea* omului din voia Creatorului prin neascultare. Diavolul se folosește de cosmos ca de o *unealtă*, de unde putem trage concluzia implicațiilor soteriologice pe care cosmosul le are. Aici ne referim și la regnul animal – șarpele – de care diavolul se folosește pentru a o ispiti pe Eva, dar și la faptul că relația omului cu Dumnezeu, în Rai, se realiza prin intermediul mâncării în sens pozitiv. Animalele, care înaintea căderii nu înfricoșau pe om – Adam pune nume animalelor și conviețuiește cu ele în Rai –, odată cu căderea, devin ostile omului. Totuși, nu toate animalele suferă această transformare! Unele dintre ele, prin iubirea și pronia Creatorului, sunt lăsate în ascultare față de om, în vederea supraviețuirii lui în cadrul cosmosului. Astfel, Dumnezeu „l-a osândit la sudoare și osteneală continuă, dar a făcut ca multe feluri de animale să-l ajute la munca lui". Căderea omului se răsfrânge și asupra cosmosului, după cum restaurarea omului atrage și restaurarea cosmosului, care așteaptă să fie eliberat de omul sfânt din robia stricăciunii.

Adam cel vechi – Adam cel Nou. În Noul Testament, Adam cel dintâi creat este privit în paralel cu Adam cel din urmă, cu Iisus Hristos, pentru a sublinia rolul fiecăruia în istoria neamului omenesc: „Precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (*1 Co* 15, 22). Raportul dintre Adam cel vechi și Adam cel Nou este precizat și dezvoltat de către Sf. Apostol Pavel, care îl vede pe Adam ca o prefigurare a Celui ce avea să vină, adică Iisus Hristos (*Rm* 5, 14; *1 Co* 15, 45-47).

Teologia ortodoxă a insistat asupra caracterului tipologic al lui Adam în ansamblul umanității, în care firea umană a fost cuprinsă și recapitulată, scoțând în evidență în același timp caracterul dinamic al acestei firi asumate de către Fiul lui Dumnezeu, în vederea desăvârșirii prin Întrupare, Moarte, Înviere și Înălțare. Prin noul Adam se restabilește starea de nestricăciune pierdută de Adam cel dintâi, omul primind „har peste har" și devenind „părtaș al firii dumnezeiești" (*1 Ptr* 1, 4).

Sf. Ioan Gură de Aur face o comparație între cei doi pomi amintiți în cartea Facerii, subliniind implicațiile lor soteriologice: pomul cunoștinței binelui și răului și lemnul crucii. De asemenea, el subliniază că nu pomul din care este interzis să se mănânce în Rai a adus răul în cadrul creației, ci voința liberă a omului, care s-a raportat defectuos la porunca lui Dumnezeu.

Este vorba de două atitudini față de cosmos: pe de o parte, a lui Adam, care se raportează într-un mod pătimaș față de cosmosul care îi este dat în stăpânire, și ca *palat* în care să-și câștige desăvârșirea, și pe de altă parte, atitudinea lui Hristos, care este una jertfelnică și euharistică față de creație; atitudine pe care și creștinii trebuie să o împroprieze prin dimensiunea ascetică-mistică a vieții lor. Sf. Chiril al Alexandriei surprinde paralela Adam – Hristos într-o perspectivă soteriologică: Adam – neascultător și muritor, Hristos – a doua rădăcină a neamului omenesc – ascultător și nemuritor.

Adam și Hristos pun în scena vieții umane două viziuni asupra sensului omului în cosmos și a sensului cosmosului pentru om. Sunt viziuni opuse, prin care se deslușește însăși dialectica dintre viață și moarte. Prin atitudinea Sa, Hristos ajunge la viață, la înviere, în timp ce prin atitudinea sa, Adam ajunge în moarte. Adam, prin atitudinea sa egoistă, de abordare a materiei lumii fără discernământ, și împotriva voii lui Dumnezeu, a crezut că va ajunge dumnezeu, deci la viață, la desăvârșire. Dar în final, el a descoperit goliciunea și moartea, în timp ce Hristos, prin atitudinea Sa comunională și jertfelnică, deși în aparență a dobândit doar moartea, moartea pe cruce – deci în zadar toată jertfa Sa și toată asceza Sa –, dar în final a spulberat moartea și a dobândit viața, a înviat. Astfel, în logica umană căzută în păcat, atitudinea lui Adam rămâne atitudinea de căpătâi a manifestării omului în lume, a raportării omului la materia lumii, acesta având conștiința că va reuși să se desăvârșească în cadrul acestei logici care se dovedește de fiecare dată o iluzie. În Hristos – Noul Adam lumea devine mediu al dialogului cu Dumnezeu, mediu transparent al comuniunii omului cu Dumnezeu în vederea transfigurării și îndumnezeirii.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Biserici Ortodoxe Române, București, [2]1994; Chiril al Alexandriei, Sf., *Glafire la Facere*, I, în coll. *PSB* 39, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Facere*, în coll. *PSB* 21, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Ioja, Cristinel, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Ioja, Cristinel, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010; Kalomiros, Alexandros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *PSB* 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983; Nellas, Panayotis, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999; Scroggs, R., *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Ed. Blackwell, Oxford, 1966; Sharpe, J.L., „The Second Adam in Romans 5 and 1 Corinthians", în: *Catholic Biblical Quaterly*, 35/1973, pp. 35-46; Stone, M.E., *A History of the Literature of Adam and Eve*, Scholars Press, Atlanta, 1992; Vasile cel Mare, Sf., *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, în coll. *PSB* 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Psalmi*, în coll. *PSB* 17.

Cristinel Ioja

ADOPȚIANÍSM. (lat. *adoptio*) Erezie hristologică, apărută în Spania, în secolul al VIII-lea, conform căreia Hristos nu este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, ci este numai un fiu adoptiv prin har.

Ereziarhii principali au fost Elipandus, arhiepiscop de Toledo (aflat sub dominație islamică), și Felix, episcop de Urgel (aflat sub dominație francă). Cel mai probabil, această erezie a apărut pe fondul dezbaterilor teologice prilejuite de greșeala dogmatică a lui Migetius, care răspândise o idee ciudată conform căreia Treimea era formată din trei personaje istorice: David, Iisus și Sfântul Pavel. În mod automat, Migetius nu făcea nicio distincție între Hristos ca fiu al lui David și Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu. Ca reacție, Elipandus a introdus o despărțire brutală, după model nestorian, între umanitatea și divinitatea lui Hristos, afirmând că Iisus-omul era doar fiu adoptiv

al lui Dumnezeu. Arhiepiscopul de Toledo a fost apărat de Felix de Urgel, care, ulterior, a retractat în fața sinodului reunit la Ratisbonna (792). Reîntors în dioceza sa, Felix s-a reîntors la erezie și a fost forțat să părăsească scaunul episcopal. Întreg episcopatul spaniol a susținut punctul de vedere greșit al lui Elipandus, căutând să îl argumenteze scripturistic și patristic. În urma unei scrisori pe care aceștia au trimis-o regelui Carol cel Mare și papei Adrian I (772-795), primul a convocat un sinod la Frankfurt (în anul 794), unde au fost demontate toate argumentele episcopilor spanioli. Cele două documente explicative formulate de adunarea episcopilor de la Frankfurt, însoțite de o scrisoare a papei Adrian I, au fost trimise episcopatului spaniol. Acest *corpus* epistolar a provocat reacția de răspuns din partea lui Felix în favoarea ideilor adopțianiste. Ulterior, celebrul dascăl englez de la curtea carolingiană, Alcuin, a redactat tratatul dogmatic în șapte cărți intitulat *Contra Felicem Urgellensem*, iar papa Leon III, în anul 798, a convocat un sinod la Roma, care l-a condamnat pe Felix de Urgel ca eretic. În același an, după o lungă dispută, Felix a abjurat din nou. Elipandus și-a păstrat punctul de vedere, astfel încât Alcuin s-a simțit obligat să redacteze un alt tratat împotriva lui, intitulat *Adversus Elipandum Toletanum*. La scurt timp însă, arhiepiscopul Elipandus a murit, iar erezia sa a dispărut.

În secolul al XII-lea, adopțianismul a fost revitalizat, într-o formă diferită, de Abelard, Gilbert de la Porrée și alți ucenici care, identificând natura rațională cu Persoana, au ajuns de asemenea la adopțianism, ajungând să nege realitatea substanțială a lui Hristos Omul. Această formă de neo-adopțianism a fost condamnată de papa Alexandru III în anul 1177. Ulterior, Duns Scotus, Durandus a S. Portiano, Vasquez, Francisco Suárez și alții au continuat pe această linie, mărturisind dincolo de unirea ipostatică posibilitatea unei a doua filiații, bazată pe grația divină (*gratia unionis*). Deși această tipologie de interpretare a dogmei nu este împotriva învățăturii de credință, totuși există riscul ca prin multiplicarea filiațiilor să se ajungă la multiplicarea persoanelor și, implicit, la erezie.

De asemenea, cu titlul de *adopționism* este definită în istoria Bisericii și o ramură specifică a monarhianismului, mișcare teologică apărută în secolele II-III la Roma, care susținea că există un singur Dumnezeu, Persoanele Treimii fiind numai puteri sau moduri de manifestare ale Acestuia. Acești eretici monarhieni au fost împărțiți în două grupări distincte: monarhienii dinamici sau adopținiști și, respectiv, monarhienii modaliștii sau sabelienii. Acești adopționiști, între care sunt cunoscuți Artemon, două persoane cu numele de Theodotus și, mai ales, Pavel de Samosata, susțineau că Logosul lui Dumnezeu S-a sălășluit în omul Iisus Hristos, fără să se vorbească despre Întrupare. Astfel, Hristos este un om asupra Căruia s-a adăugat o putere divină impersonală. Această tipologie greșită de înțelegere a dogmei trinitare a fost combătută de apologetul Tertulian, Sf. Ipolit al Romei și Sf. Dionisie al Alexandriei.

Bibliografie. *Liber Alcuini Contra Haeresim Felicis*, Edition with an Introduction: G.B. Blumenshine, în coll. *Studi e Testi*, vol. 285, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1980; Amann, É., „L'Adoptianism espagnol du VIII^e siècle", în: *Revue des Sciences Religieuses*, 16/1936, pp. 281-317; Cavadini, J.C., *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia PA, 1993; Heil, W., „Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien", în: *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2 (*Das geistige Leben*, hrsg. von B. Bischoff), L. Schwann, Düsseldorf, 1966, pp. 95-155; Schäferdiek, K., „Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXXX (1969), pp. 291-311; LXXXI (1970), pp. 1-16; Vinyals, R. de Abadal, *La Batalla del Adopcionismo en la Desintegración de la Iglesia Visigoda*, SN, Barcelona, 1949; Walch, C.W.F., *Historia Adoptianorum*, Goettingae, 1755.

Ionuț Tudorie

ADORÁRE. (lat. *adoratio*) Cea mai înaltă formă de cinstire care se poate da unei ființe. Adorarea se dă numai lui Dumnezeu. În Biserica creștină, adorarea se face prin cultul divin public, care presupune slujirea și supunerea necondiționată și deplină Stăpânului –Dumnezeu în Treime: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Forma supremă prin care ne exprimăm

adorarea este jertfa. Cultul de latrie datorat lui Dumnezeu se mai numește, cu un termen grecesc, și ή Θεοσέβεία, -ας. Cultul pe care îl aducem îngerilor, sfinților, moaștelor și icoanelor se numește *dulie* (ή δουλεία, -ας) sau *venerare* (ή προσκνησις, -εως). Sfintei Fecioare Maria, fiindcă este mai mare sau presus decât toți sfinții în vrednicie, i se acordă o formă de cinstire care se numește *hiperdulie* (ή ύπερδουλεία, -ας), adică *supravenerare* sau *supracinstire.* (v. DULÍE, VENERÁRE, HIPERDULÍE, SUPRAVENERÁRE, SUPRACINSTÍRE).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ADORMÍREA MÁICII DÓMNULUI. Sărbătoare în cinstea Maicii Domnului, în amintirea zilei în care Născătoarea de Dumnezeu și-a dat obștescul sfârșit.

Este numită în popor cu termenul slavon *Uspenia*, sau *Sfântă Mărie Mare*, prăznuită la 15 august. Conform tradiției, consemnate în cărțile de cult, la trei zile după adormirea ei, Maica Domnului a fost înălțată cu trupul la cer de către Fiul său. De aceea, în Apus, sărbătoarea se numește *Asumptio Beatae Mariae Virginis*, adică Ridicarea la cer a Sfintei Fecioare Maria. Știri despre existența sărbătorii avem din secolul al V-lea, când se serba în Siria. Locul de origine al sărbătorii este Ierusalimul, unde, în ziua de 15 august, se serba sfințirea unei biserici a Maicii Domnului zidită în secolul al V-lea. În secolul al VI-lea, ea este menționată și în Apus, unde se prăznuia la 18 ianuarie. Sărbătoarea s-a generalizat în Răsărit în secolul al VI-lea, când împăratul bizantin Mauriciu (582-602) a refăcut biserica Maicii Domnului din Ghetsimani și a fixat definitiv data sărbătorii la 15 august. Aceasta s-a generalizat și în Apus în secolul al VII-lea. Creștinii din Galia și copții din Egipt prăznuiesc sărbătoarea Adormirii la 18 ianuarie. Sărbătoarea este precedată de un post de două săptămâni.

Biblografie. Bălțat, Visarion PS, *Învățătura mariologică a Sfântului Nicolae Cabasila* – teză de doctorat, Ed. Basilica, București, 2012; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Pașcanu, Sebastian PS, „Popas în veșnicie – Meditație la Adormirea Maicii Domnului", în: *GB*, 1998, LIV (1998), 5-8, pp. 250-267; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae D., *„Adormirea Maicii Domnului în cultul Bisericii Ortodoxe"*, în: *GB*, LIII (1997), 5-8, pp. 27-35; Sava, Viorel, „Cultul Maicii Domnului în Catolicism și Ortodoxie – studiu comparativ", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 131-162; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130.

Nicolae D. Necula

ADÚLTER. Încălcarea fidelității conjugale de către unul dintre soți.

Săvârșesc, așadar, adulter atât o femeie căsătorită, când are legături neîngăduite de lege, cu un alt bărbat decât soțul său, cât și bărbatul căsătorit care are legături nepermise de lege cu o altă femeie decât soția sa (v. Can. 87, 93 Sin. VI Ec.; Can. 9, 21, 77 Vasile ș.a.). Canoanele condamnă și raporturile nelegale ale unui bărbat cu femeie văduvă sau cu fecioară, nemăritată, chiar dacă asemenea raporturi nu sunt socotite *adulter*, ci *desfrânare* (v. Can. 21 Vasile). De aceea, atât cel vinovat de adulter, cât și cel vinovat de desfrânare nu sunt primiți în cler (v. Can. 61 Ap.). Adulterul este socotit de Mântuitorul ca singurul motiv pentru care poate îngădui desfacerea căsătoriei sau divorțul (*Mt* 19, 9).

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (eds), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*,

Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ADVENTÍSM. (lat. *adventus – venire*) Ramură a neoprotestantismului, care promovează cu asiduitate iminența Parusiei, a cărei dată de desfășurare se pretinde a fi deslușită în urma unor combinații numerologice preluate și interpretate după cărțile biblice profetice, în special *Daniel* și *Apocalipsa*.

După eșecul prognozei efectuate de William Miller, vizând anii 1843-1844, cunoscut sub sintagma „marea dezamăgire", mișcarea era pe punctul de a se dezintegra, însă a fost reorganizată de Hiram Edson, dar mai ales de Ellen Gould White, care au conferit o dimensiune „spirituală" profețiilor milleriste, afirmând necesitatea unei acțiuni de curățare a unui așa-zis „Sanctuar Ceresc" de către Mesia, potrivit unei interpretări proprii a textului *Dn* 8,14. Astfel, teza milleristă este explicată în sensul unei parusii invizibile, care anunță apropiata parusie vizibilă, prevestită de semne cataclismice. Mișcarea promovează revenirea la vechi practici mozaice, precum: hrana selectivă, cu alimente considerate „curate", în sens vetero-testamentar, și cinstirea sabatului – de unde și denumirea ramurii principale a mișcării: Adventiștii de ziua a șaptea (aproape 17 milioane de membri). Alte ramuri afiliate: Adventiștii reformiști, Davidienii, Biserica lui Dumnezeu. Din adventism derivă și gruparea Martorii lui Iehova.

Anul 1844 este important în istoria și învățătura Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea. Predicatorul baptist William Miller (1728-1849), folosind indicațiile numerologice din *Cartea profetului Daniel*, a calculat că venirea lui Hristos pe pământ va avea loc în anul 1843. Când anul 1843 a trecut fără să se întâmple nimic, Miller a pretins că a fost o greșeală în trecerea de la anii dinainte de Hristos, la era noastră și a mutat data cu un an: Hristos va reveni pe 22 octombrie 1844. Adepții lui Miller au petrecut ziua respectivă într-o ambianță de intensă religiozitate: reuniți în case particulare sau în case de adunare, cei care au crezut în această profeție se rugau, cântau și meditau. Când și această profeție s-a dovedit falsă, a urmat ceea ce s-a numit „Marea Dezamăgire", o experiență traumatizantă pentru comunitatea milleriță. Cea mai mare parte a grupurilor millerite au adoptat însă teza avansată de alt lider adventist, Hiram Edson (1806-1882), și anume că data era justă, dar evenimentul a fost greșit interpretat: în 1844 s-a produs ceva foarte important, dar nu pe pământ, ci în cer, unde Hristos a intrat în partea a doua a Sanctuarului ceresc. El a fost primul care a sugerat că la sfârșitul celor 2300 de ani de care vorbește profetul Daniel, Hristos a intrat în Sfânta Sfintelor pentru a îndeplini o lucrare specială înainte de întoarcerea pe pământ. Față de profeția lui William Miller, Hiram Edson a accentuat faptul că sanctuarul care urma să fie curățat nu era pe pământ, ci în cer, iar 22 octombrie 1844 marchează începutul, nu sfârșitul „Zilei curățirii". Această teză, confirmată apoi prin numeroase viziuni, a stat la baza formării Bisericii Adventiste de Ziua a 7-a, fiind popularizată de publicațiile adventiste, iar mai târziu, prin lucrările lui Hellen Gould White (1827-1915). Aceasta a stabilit o legătură între sanctuar, cele 10 porunci și respectarea sabatului, ceea ce a conferit identitate Bisericii Adventiste de Ziua a 7-a. Deși venirea lui Hristos era considerată iminentă, totuși nicio dată ulterioară nu a mai fost fixată. Un alt grup adventist important care s-a format după „Marea dezamăgire" din 1844 a susținut, din contră, că evenimentul așteptat era just (sfârșitul lumii), dar data nu era bine calculată. Mișcarea născută în jurul acestei idei se află la originea actualei „Organizații a Martorilor lui Iehova".

1. *Adventism de Ziua a Șaptea.* Mișcare adventistă legată de mișcarea millerită, care s-a dezvoltat în America în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în contextul celei de-a doua revigorări a așteptărilor apocaliptice (The Second Great Akwaning). Pastorul baptist William Miller (1782-1849) a calculat că venirea lui Hristos pe pământ va avea loc în anul 1843. Când profeția a fost infirmată, Miller a pretins că s-a strecurat o greșeală în calcule și că a doua venire a Domnului va avea loc în 1844. După „Marea Dezamăgire" din 1844, o parte a milleriților a refuzat să accepte eșecul calculelor, susținând că data era corectă, dar că natura evenimentului a fost înțeleasă greșit. Astfel, în 1844 s-a produs ceva foarte important, dar nu pe pământ, ci în cer, unde Hristos a intrat în partea a doua a „Sanctuarului ceresc", în Sfânta Sfintelor. Această teză a fost avansată de Hiram Edson (1806-1882) și a fost acceptată de un grup de milleriți în frunte cu James White (1821-1881) și Joseph Bates (1792-1872). În acest context, o tânără vizionară, Hellen Gould Harmon (1827-1915), s-a căsătorit cu James White pretinzând că a început să aibă viziuni. La începutul anilor 1860, de la acest nucleu de milleriți s-a creat o organizație care își avea cartierul general în Battle Creek, Michigan, și care totaliza în jur 3500 de membri. Biserica Adeventiste de Ziua a Șaptea a fost fondată oficial în 1863, fiind condusă de Hellen White.

2. Hellen White a contribuit la dezvoltarea primelor instituții adventiste: edituri, școli și colegii pentru instruirea predicatorilor, școli și facultăți de medicină cu orientare naturist-nemedicamentoasă și mâncare vegetariană, toate puse în slujba răspândirii mesajului că „sfârșitul se apropie". În 1874 au fost trimiși primii misionari în Europa. În 1900, adventiștii erau prezenți pe toate continentele și aveau aproape 100.000 de adepți. Expansiunea adventismului a dus la reorganizarea Bisericii Adventiste la începutul secolului al XX-lea. În 1903, sediul central a fost mutat la Washington DC. În același timp, a fost stabilită și o nouă structură administrativă. Bisericile locale au fost organizate în conferințe, conferințele, în uniuni, și uniunile, în Uniunea Generală Mondială. Conferința Generală este un termen care se referă atât la sesiunile legislative ale „Bisericii", cât și la corpul administrativ general și este condusă de un președinte, de vicepreședinți, care au în responsabilitate o arie geografică numită „divizie", și de secretari, fiecare dintre aceștia fiind responsabil pentru câte un „departament". Din punct de vedere administrativ, Biserica Adventistă are 13 Diviziuni, care sunt compuse din biserici, grupate în misiuni sau uniuni de biserici. Adventiștii de ziua a șaptea dezvoltă un program misionar impresionant, prin intermediul instituțiilor educative (peste 5000 de școli, colegii și universități), al canalelor media (posturi proprii de radio, televiziune, ziare, reviste) și al agențiilor umanitare, ca Adventist Developement and Relief Agency (ADRA), care activează în 140 de țări.

3. Tradiția adventistă provine în mare parte din protestantismul conservator. Principalele elemente care-i deosebesc pe adventiști de protestanți și, în același timp le conferă identitate sunt credința în întoarcerea iminentă a lui Hristos (lat. *adventus* – venire) și respectarea zilei de sâmbătă ca zi de odihnă și închinare. O altă învățătură distinctivă este cea referitoare la „judecata investigativă", începută într-un moment precis al istoriei, în anul 1844, la sfârșitul celor „2300 de ani" ai profeției lui Daniel, cu scopul de a testa loialitatea oamenilor în vremurile din urmă. Se adaugă credința că „darul profeției" s-a manifestat prin Hellen G. White, precum și doctrina despre „rămășița credincioasă".

4. Biserica lui Dumnezeu, spune Hellen G. White, este formată din toți cei care cred în Hristos, dar, la sfârșitul timpurilor, o rămășiță, și anume Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea, este chemată să țină poruncile lui Dumnezeu și să mărturisească Evanghelia lui Iisus. „Judecata investigativă" este o doctrină care are menirea de a arăta care dintre cei morți sunt demni de prima înviere și care dintre cei vii vor fi răpiți la cer în momentul Parusiei Domnului. Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea consideră

corpul uman „templul lui Dumnezeu" și, în consecință, acordă o mare atenției stilului de viață sănătos (abținerea de la țigări, alcool, droguri și vegetarismul). Loma Linda University și Centrul Medical Mondial sunt cunoscute la nivel mondial pentru promovarea terapiei radiației cu proton și pentru transplanturile de inimă. Un moment dificil pentru imaginea Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea a fost evoluția grupării sectare, cunoscută sub numele de „Branch Davidians", la rândul ei ruptă din mișcarea reformatoare a Davidienilor (Davidians), care s-au despărțit de adventiști în 1929. După un parcurs sinuos, gruparea Branch Davidians ajunge la un apogeu al separării de adventiști sub conducerea lui David Koresh, în 1983. Koresh credea că gruparea lui de credincioși reprezintă nucleul Împărăției care va veni și de aceea a considerat necesar să o protejeze de „forțele răului" acestei lumi, prin înarmare masivă. Conflictul dintre autoritățile federale și membrii comunității s-a soldat în final cu 88 de morți (Wacco, Statele Unite, 19 aprilie 1993). După tragedie, „Biserica Adventistă" a încercat din răsputeri să se delimiteze de această mișcare și să arate că ea nu exprimă specificul adventismului.

5. Millerismul a contribuit mult la identitatea adventismului de ziua a șaptea și impactul lui se vede în toată istoria adventistă. Spre deosebire de milerism, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea a luptat pentru o prelungire a timpului eshatologic, prin instituționalizarea adventismului. Adventismul este un fenomen complex, care nu poate fi ușor încadrat și clasificat într-o singură noțiune. În cadrul adventismului de ziua a șaptea există o diversitate locală apreciabilă în practici și doctrine, precum și o tensiune evidentă între curente avangardist-reformiste și un tradiționalism fundamentalist refractar dialogului ecumenic.

Bibliografie. Aldea, Mihai-Andrei, *Lumina adevărului. Un studiu ortodox asupra adventismului și altor secte apropiate*, Ed. Christiana, București, 2007; Comșa, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; Dan, Paul, *Adevărul despre mișcarea adventistă*, Ed. Alfa-Omega, București, 2002; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist 1, București, 1997, vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948, Leu Botoșăneanu, PS Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Mureșan, Radu Petre, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană*, Ed. Universității din București, 2007; Nazarie, Const., *Combaterea principalelor învățături adventiste*, București, 1914; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999. Adventism de ziua a șaptea. Bull, Malcolm, „The Seventh-Day Adventists. Heretics of American Civil Religion", în: *Sociological Analysis*, II (1989), 50, pp. 177-187; Damsteegt, Gerard, *Foundations of the Seventh-Day Adventist Message and Mission*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1977; Edwin S. Gaustad (ed.), *The Rise of Adventism. Religion and society in mid-nineteenth-century America*, Ed. Harper and Row, New York, NY, 1974; Ingemar, Lenden, *The Last Trump. An historico-genetical study of some important chapters in the making and development of the Seventh-Day Adventist Church*, Peter Lang Publishing Company, Las Vegas, NV, 1978; Land, Gary, *Adventism in America: A History*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1986; Pearson, Michael, *Millenial Dreams and Moral Dilemmas. Seventh-Day Adventism and Contemporary Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1990; Ronald, Numbers L., Butler, Johnatan M., *The Disappointed. Millerism and Millenarianism in the nineteenth century*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1993; Vance, Laura, *Seventh-Day Adventism in Crisis. Gender and Sectarian Change in an Emerging Religion*, University of Illinois Press, 1999, pp. 13-40.

Radu Petre Mureșan, David Pestroiu

ÁER. v. ACOPERĂMÍNTE; EPITÁF. Acoperământul cel mare al Sfintelor Vase.

În ceea ce privește denumirea de Aer, pe lângă utilizarea ei pentru a numi acoperământul cel mare al Sfintelor Vase, ea s-a extins și la pânza care se folosea în Vinerea Sfintelor Pătimiri la vohodul de la sfârșitul slujbei pentru a se acoperi Sfânta Evanghelie (sec. X-XIII).

Acest acoperământ a fost înlocuit mai târziu cu epitaful (gr. ἐπιτάφιον).

Epitaful este folosit o singură dată pe an, în Săptămâna Sfintelor Pătimiri, la Vecernia din Vinerea Mare, când este scos de preot din Sfântul Altar și așezat pe o masă în mijlocul bisericii, apoi, în timpul slujbei Prohodului Domnului, se organizează o procesiune, împreună cu credincioșii, și se ocolește biserica, după care este așezat în Sfântul Altar, pe Sfânta Masă unde rămâne până la Înălțarea Domnului.

Bibliografie. Apostol, Marin, „Epitaful liturgic și întrebuințarea lui în cultul ortodox", în: *GB*, XX (1961), 1-2, pp. 111-127; Damșa, Teodor V., „Sfântul Antimis. Importanța sa istorică", în: *MB*, XXXVI (1986), 6, pp. 35-41; Drăghicescu, V., „Un epitaf al mitropolitului Ștefan din anul 1652", în: *BCMI*, 22/1929, pp. 29-33; Jebelean, Livius I., „Sfântul Antimis. Semnificația dogmatică și importanța sa liturgică", în: *MB*, XXXVI (1986), 5, pp. 27-34; Simedrea, Teodor, „Antimisul", în: *MO*, V (1953), 9-10, pp. 558-561; Vanca, Dumitru, „Simboluri liturgice naturale", în: *Annales Universitatis Apulensis*, Series theologica, 5/2005, pp. 173-193.

Iulian Isbășoiu

AFIEROSÍRE. (gr. *afierosis – consacrare*, *închinare*) **I.** Aducere, punere înainte a darurilor de pâine și de vin pentru Sfânta Euharistie.

Darurile sunt aduse de credincioși sub formă de prescuri sau pâini și vin. Din prescuri se scot și se pregătesc Sfântul Agneț (v. AGNÉȚ) și miridele (v. MIRÍDE) care se așază pe Sfântul Disc (v. DÍSC), iar din vin se toarnă în Sfântul Potir (v. POTÍR), iar apoi este amestecat cu apă. Acțiunea de scoatere sau pregătire a elementelor euharistice se numește proscomidire (v. PROSCOMIDÍRE), iar locul unde se face această lucrare se numește proscomidiar (v. PROSCOMODIÁR). De la proscomidire până la sfințire, darurile sunt afierosite, adică destinate sfințirii.

II. Sfințirea unui slujitor prin Taina Hirotoniei, în treapta de diacon, preot și episcop și consacrarea lui pentru slujirea lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament, toți întâii născuți de parte bărbătească erau afierosiți sau închinați Domnului. Mântuitorul Iisus Hristos a fost afierosit sau închinat Domnului, la 40 de zile după naștere, prin aducerea la templu de către Fecioara Maria și bătrânul Iosif.

Biblografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130.

Nicolae D. Necula

AFINITÁTE. (*can.*; lat. *affinitas*) Alianță sau cuscrie; raportul de rudenie ce se stabilește între două sau mai multe persoane, în baza unei căsătorii.

Afinitatea este, ca și consângenitatea, rudenie fizică, deoarece rezultă din actul fizic al căsătoriei, așa cum consângenitatea rezultă din actul fizic al nașterii.

În dreptul canonic ortodox – care a urmat, în privința afinității, dispozițiile dreptului roman și apoi ale dreptului bizantin – sunt cunoscute și aplicate trei feluri de afinități sau de cuscrii: (1) afinitatea de felul I sau de un neam, care se realizează între soț/soție și consângenii soțului/soției; (2) afinitatea de felul al II-lea sau de două neamuri, care există între consângenii soțului/soției și consângenii celuilalt soț/soție; și (3) afinitatea de felul al III-lea sau de trei neamuri, care există între afinii sau cuscrii unui soț/soție din prima lui căsătorie și cuscrii lui din o a doua căsătorie, sau între cuscrii unui membru dintr-o familie de mijloc, cu afinii sau cuscri unui alt membru din această familie de mijloc (de exemplu: afinii unui frate cu afinii fratelui său, căsătoriți cu soții din familii deosebite; în rudenie de afinitate de felul al III-lea se găsește, de asemenea, tatăl vitreg cu fiica vitregă a fiicei sale vitrege). Afinitatea de felul I constituie impediment la căsătorie, în *linie dreaptă*, *la infinit*, atât ascendentă, cât și descendentă, asemenea rudeniei de sânge, iar în *linie colaterală*, adică între un soț și consângenii celuilalt

soț, Biserica a socotit afinitatea de felul I un impediment la căsătorie până la gradul al VI-lea inclusiv. Afinitatea de felul al II-lea constituie impediment la căsătorie, în toate cazurile, până la gradul al V-lea inclusiv, în cazurile de confuzie de nume până la gradul al VI-lea inclusiv și în cazurile de confuzie de nume între ascendenți și descendenți până la gradul al VII-lea inclusiv. Dar întrucât Codul Familiei și Codul Civil din România nu recunosc sub nicio formă afinitatea de felul al II-lea, Biserica face pogorămintele necesare, când cei căsătoriți civil – aflați rude de afinitate de felul al II-lea – ar solicita binecuvântarea religioasă a căsătoriei lor. Afinitatea de felul al III-lea – deși nu este amintită ca impediment la căsătorie nici în Sfânta Scriptură, nici în canoane – a fost însușită de Biserică din dreptul roman și bizantin, oprind căsătoria între asemenea rude până la gradul al III-lea. Astfel, tatăl vitreg nu se poate căsători, după moartea soției sale, cu sora soției fiului său vitreg, cu care s-ar găsi încuscrit în gradul al III-lea. Codul Familiei și Codul Civil din România nu recunosc deloc afinitatea de felul al III-lea (a se vedea și CUSCRÍA).

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

AFURISÍRE. Pedeapsă bisericească ce constă în oprirea de la Sânta Euharistie, ce se aplică membrilor Bisericii care săvârșesc păcate mai grave, ori când nu dau ascultare sfatului sau dojanei primite pentru abateri sau delicte.

Afurisirea presupune oprirea de la Sfânta Euharistie (Împărtășanie) pe un timp mai scurt sau mai îndelungat, după gravitatea delictului și după atitudinea de regret sau de pocăință a celui ce a greșit. Când afurisirea este prevăzută pentru clerici, înseamnă oprirea clerului de la săvârșirea lucrărilor sfinte, de asemenea pe un timp mai scurt sau mai îndelungat, după gravitatea delictului săvârșit. Când afurisirea este prevăzută pentru clerici caterisiți, ea are urmările prevăzute pentru mireni, întrucât, prin caterisire, clericul este dezbrăcat de această demnitate și coborât în rândul mirenilor (v. Can. 5, 8, 9, 10, 12, 13, 16, 24, 25, 28, 29, 30 Ap. ș.a.).Cel afurisit este lipsit de relația cu ceilalți credincioși din comunitatea Bisericii într-o măsură mai mare sau mai mică, după gravitatea abaterii sau delictului comis. Cu cât un păcat este mai grav, cu atât sunt mai mari și penitențele și timpul cât poate dura pocăința, și invers. La început, pentru cei afurisiți și care se pocăiau erau patru grade de pocăință. Primul grad (*consistentia*) consta în faptul că penitentul putea să vină în biserică, la rugăciunile comune, cu credincioșii, însă era exclus de la Sfânta Împărtășanie. Gradul al II-lea (*substratio*) consta în faptul că respectivul putea să participe numai la unele rugăciuni în biserică și, plecat la pământ, mărturisea în public păcatul său, iar după ascultarea rugăciunii citite pentru el părăsea biserica. În gradul al III-lea (*auditio*), penitentul sta numai în tinda bisericii, însă numai pentru ascultarea predicii obișnuite. Gradul al IV-lea (*fletus*) consta în faptul că penitenților le era interzisă definitiv intrarea în biserică; ei stăteau în fața bisericii, în haine de pocăință, și rugau pe credincioși ca, prin rugăciunile lor, să le mijlocească iertarea pentru păcatele comise. Acest ultim grad de pocăință, fiind cel mai greu, se dădea numai acelora care se făceau vinovați de un păcat grav. În fiecare grad de pocăință, respectivii penitenți trebuiau ani de-a rândul să facă rugăciuni, să fie smeriți, să postească, să poarte haine de pocăință etc. Cu timpul, aceste penitențe au fost desființate și, actualmente, cei afurisiți sunt doar excluși de la Sfânta Împărtășanie pe un timp mai scurt sau mai îndelungat, după gravitatea faptei comise.

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câtiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

AGÁPĂ. (gr. *agapao – a iubi*) **I.** Termen folosit în Noul Testament pentru a exprima iubirea lui Dumnezeu față de oameni, precum și iubirea credincioșilor față de Dumnezeu, dar și iubirea față de semeni.

Din punct de vedere *filologic*, în elenismul păgân, alături de ἔρος (dorința pătimașă după frumos, adevăr și bine), φιλία (iubirea față de prieteni) și στοργί (unirea naturală), se mai cunoaște și termenul ἀγάπησις, desemnând virtutea preferinței trainice pentru bine. Verbul ἀγαπ˜αν, însemnând „a prețui" și „a prefera", se întâlnește des, chiar dacă numai rareori sub forma sa accentuată. În textele păgâne de până în secolul III d.Hr., termenul ἀγάπη nu se întâlnește. În Septuaginta se întâlnesc atât ἔρος, cât și φιλία și στοργί. Folosind apropierea semantică a termenilor ἀγαπ˜αν și ἀγάπησις, Septuaginta traduce cuvintele provenite de la rădăcina נתא (*ahab)*, în mod constant, cu αγαπ-. Termenul נתא acoperă domeniul vast al iubirii conjugale (*Fc* 26, 67), iubirea părintească (*Fc* 22, 2) și iubirea pentru prieteni (*1 Rg* 18 ș.u.), iubirea față de semeni (*Lv* 19, 18) și iubirea față de străini (*Lv* 19, 34; *Dt* 10, 19). Accentul teologic cade asupra iubirii lui Dumnezeu și a iubirii față de Acesta (*Oseea*, *Deuteronomul*, *Psalmi*). Prin traducerea Septuagintei, întregul conținut al termenului evreiesc נתא (*ahab*) este preluat de rădăcina grecescului αγαπ-. În felul acesta, termenul nostru se deosebește limpede, prin importanță și prin profilul semantic, de înțelesul păgân de până atunci. În iudaismul elenistic s-a accentuat tot mai mult tendința de a fi folosit cu un conținut teologic și moral (Tobit; Filon). În timp ce ἀγάπησις este folosit tot mai rar, ἀγάπη câștigă tot mai mult în însemnătate, pentru ca în Noul Testament să devină o noțiune centrală.

Sub aspect *exegetico-teologic*, Mântuitorul Iisus Hristos Însuși a predicat împărăția lui Dumnezeu care va să vină (*Mc* 1, 15) drept evenimentul eshatologic al iubirii lui Dumnezeu Care va aduce mântuire pentru Israel (și neamuri), în ciuda păcatelor acestora. Consecințele morale evidențiate de Mântuitorul se văd în texte ca *Mc* 12, 28-34 și paralele la *Mt*; *Lc* 10, 25-37 și *Lc* 6, 27-36, cu paralele la *Mt* 5, 38-48; pe de o parte, iubirea față de semeni se află în centrul moralei, iar pe de altă parte iubirea față de dușmani arată până la ce limită puteau merge apostolii, în baza milostivirii lui Dumnezeu (*Lc* 6, 36), pentru a combate nedreptatea și păcatul. *Agape* este cea mai importantă virtute a creștinilor (*1 Co* 13, 1-3), deoarece Dumnezeu Însuși este iubire (*1 In* 4, 8). Sfântul Pavel pune în centrul epistolelor sale opera de mântuire a lui Dumnezeu (*Rm* 5, 5-8; 8, 39; 9, 13-25; 11, 2) și a lui Iisus Hristos (*2 Co* 5, 14 ș.u.; *Rm* 8, 35 ș.u.) și folosește termenul *agape* pentru a evidenția intensitatea, personalitatea și forța creatoare a angajamentului Său pentru mântuirea păcătoșilor. Iubirea lui Dumnezeu (*1 Co* 2, 9; 8, 3; *Rm* 8, 28) și iubirea lui Hristos (*1 Co* 16, 22; φιλέω) sunt, pentru Sfântul Pavel, expresia celei mai personale și mai intensive încrederi și consecințe a credinței, fiind caracteristica indispensabilă a existenței creștine. Scrierile ioaneice prezintă iubirea ca esență a legăturii dintre Tatăl și Fiul (*In* 3, 35; 10, 17; 14, 31; 17, 24-26) fiind, prin aceasta, izvorul vieții. Această *agape* se revarsă asupra lumii (*In* 3, 16), mai întâi asupra apostolilor (*In* 14, 21-23; 17, 23; *1 In* 2, 5-15; 3, 1-2; 4, 8-19), pe care-i menține în comuniune cu Tatăl și cu Fiul (*In* 14, 20-23; 15, 9; 17, 24) și care lucrează în credincioși ca iubire a lui Dumnezeu (*1 In* 4, 20; 5, 1-5), ca

iubire a lui Iisus Hristos (*In* 8, 42; 14, 15-21, 23-28; 16, 27: φιλέω) și, mai ales, ca iubire față de semeni (*In* 13, 34-35; 15, 12-17; *1 In* 2, 10; 3, 10-14; 4, 7-20). O cercetare a locurilor biblice ale Noului Testament arată limpede că principala caracteristică a iubirii, *agape* este deschiderea sufletului față de semenul nostru, slujirea acestuia din toate puterile noastre prin participarea duhovnicească la acea iubire pe care Iisus Hristos a avut-o față de Dumnezeu și față de oameni.

II. Masă a dragostei și a înfrățirii, care se practica încă de la începutul Bisericii, după Sfânta Euharistie, la care participau toți creștinii care luau parte la slujbă. Această masă comună, la care erau prezente toate categoriile sociale, săraci și bogați, era asigurată de cei înstăriți, care puneau la dispoziție hrana.

Despre *agapé* amintesc Sfântul Iuda (5, 12) și Sfântul Apostol Pavel (*1 Co* 11, 21, 22). În Biserica Primară, agapele se țineau înainte sau în legătură cu Sfânta Liturghie. După slujba religioasă a Sfintei Euharistii, toți creștinii participanți se reuneau la o masă comună, indiferent de starea lor socială, atât bogați, cât și săraci, mâncarea fiind adusă, de obicei, de către cei înstăriți. Aceste mese frățești se numeau *agape* și erau servite la început chiar de către Sfinții Apostoli. Cu timpul, numărul creștinilor mărindu-se, sarcina aceasta a revenit ucenicilor Apostolilor, pentru ca cei din urmă să poată folosi timpul pentru a predica și a săvârși serviciul divin. Atunci au fost aleși primii șapte diaconi ai Bisericii creștine, cu sarcina de a organiza și a supraveghea buna desfășurare a agapelor atât sub aspect material, cât și sub aspect spiritual (*FA* 6, 1-6). *Agapele* se țineau fie în tinda bisericilor, fie în case particulare. Informații despre ele avem la Sf. Ignatie Teoforul, în *Epistola către Smirneni* 8, 2, în *Didahia* (9-10), la Sf. Iustin Martirul (*Apologia* I, 65-67), la Clement Alexandrinul (*Pedagogul* II, 4-8) ș.a. Pentru că de-a lungul timpului *agapele* au degenerat în ospețe care prilejuiau păcate, în dezacord cu contextul euharistic pe care-l succedau, ele fost interzise și combătute de unii scriitori și Părinți bisericești ca Sf. Grigorie Teologul, Fericitul Augustin, Tertulian, precum și de Sinodul din Laodiceea, din 343 (Can. 28), Sinodul din Cartagina, din anul 419 (Can. 42) și Sinodul al VI-lea Ecumenic (680-681), prin Can. 74. Astăzi, *agapă* se numește o masă la care participă prietenii. O reminiscență a fostelor agape se păstrează în anafura care se împarte credincioșilor în biserică, la sfârșitul Sfintei Liturghii.

Bibliografie. Andersen, Carl, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Ed. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971; Băbuș, Grigorie, „Agapa și Liturghia”, în: *ST*, VI (1954), 7-8, pp. 458-472; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, *A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Denzler, Georg, Andersen, Carl, „Agape”, în *Wörterbuch der Kirchengeschichte*, vol. V, Deutscher Taschenbuch Verlag, München; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Hamman, A, „Agape”, în *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, vol. I, Les Éditions du Cerf; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Söding, Thomas Richter, Klemens, „Agape”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 220-223, Ed. Herder, Freiburg-Basel-Rom-München, 1993; Vintilescu, Petre, *Istoria Litrughiei în primele trei veacuri*, Ed. Nemira, București, 2001; Vintilescu, Petre, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943.

Ioan Vasile Leb, Nicolae D. Necula

AGGIORNAMÉNTO. Aducere la zi, actualizare; termen ce a marcat dorința de schimbare a Conciliului Vatican II (1962-1965).

Acest conciliu al Bisericii Romano-Catolice a fost convocat de papa Ioan XXIII – Angelo Giuseppe Roncalli (25.11.1881-3.06.1963), care însă nu a trăit până la închiderea lucrărilor acestuia, în 1965. În materia ecumenismului, el și-a exprimat preocuparea pentru unitatea creștinilor încă de la prima sa cuvântare – cu prilejul întronizării sale ca papă – și mai apoi a creat un secretariat pentru promovarea unității

creștinilor; tot el a numit și primul reprezentant al Bisericii Romano-Catolice la Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor care s-a ținut la New Delhi în 1961. În această tendință de aducere la zi a doctrinei Bisericii Romano-Catolice, la deschiderea Conciliul Vatican II, papa Ioan XXIII a făcut două propuneri sinodalilor, și anume: o reformă a codului canonic al Bisericii și un sinod local al tuturor episcopilor sufragani scaunului apostolic al episcopului Romei.

Bibliografie. Bowker, John, „Aggiornamento", în *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*,1997; Livingstone, E.A., „Aggiornamento", în *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2000.

Gelu Călina

AGHIASMATÁR. I. Carte de cult care cuprinde slujbele Sfintelor Taine și ierurgii. Aghiasmatarul este o prescurtare a Molitfelnicului, la început făcând parte din acesta, iar din 1950 a fost tipărit ca o carte aparte de cult.

II. Vasul de argint în care se păstrează în biserici aghiasma mare și mică. Vas sub formă de căldărușă de aramă, folosit mai ales în Banat, în care se poartă aghiasma mare cu care preoții stropesc casele credincioșilor, la soroacele îndătinate.

III. Construcție anexă bisericilor paleocreștine, în care se săvârșea și se păstra aghiasma.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

AGHIÁSMĂ. (gr. *aghiasmos – sfințire*) Ierurgie ce presupune sfințirea apei și sfințirea lucrurilor și obiectelor prin stropirea cu aceasta. Este cel mai des săvârșită în activitatea liturgică pastorală a preotului. Termenul de *aghiasmă*, popular *aiasmă*, desemnează atât apa sfințită, cât și slujba de sfințire a ei. Aghiasma este de două feluri: mare și mică. *Aghiasma mare* (ó μέγας αγιασμος του ὕδατος) se săvârșește o dată pe an, în ziua de Bobotează (6 ianuarie), în unele parohii fiind săvârșită și în ajunul acestui praznic. Se numește aghiasmă mare fiindcă are o rânduială mult mai dezvoltată decât cea cea a aghiasmei mici, în care intră trei paremii, Apostol și Evanghelie, ectenia mare, cu cereri speciale pentru sfințirea apei, marea și frumoasa rugăciune de sfințire a apelor, atribuită Sf. Sofronie al Ierusalimului, și dubla epicleză, prin invocarea de trei ori a Duhului Sfânt pentru sfințirea apei. Se mai numește Aghiasmă mare și pentru că apa de la Bobotează are o putere deosebită, iar sfințirea ei are loc chiar în ziua în care Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos a sfințit apele, prin botezul Său în apele Iordanului.

Aghiasma mică (gr. ó μικρος αγιασμος του ὕδατου) se mai numește în unele părți și sfeștanie sau feștanie, care înseamnă luminare sau slujba luminării, sens pe care la început îl avea numai aghiasma mare. Aghiasma mică se săvârșește în biserică, în casele creștinilor, la râuri și fântâni, izvoare, în grădini, țarine și în orice loc cuviincios, la cererea credincioșilor. Ea se săvârșește în biserici în prima zi a fiecărei luni a anului, la 1 august, adică începutul Postului Sfintei Marii, la 1 septembrie, care este începutul anului bisericesc și la Izvorul Tămăduirii, adică în vinerea Săptămânii Luminate, și de câte ori este nevoie. Slujba aghiasmei mici este mai scurtă și deosebită de cea a aghiasmei mari. Ambele se găsesc în Molitfelnic sau Aghiasmatar.

Aghiasma mare se păstrează în biserică în Aghiasmatar sau în alt vas special și este folosită la o serie de Slujbe, mai ales ierurgii, cum ar fi sfințirea crucii și a troițelor, a clopotului, a vaselor și veșmintelor bisericești. Se dă ca mîngâiere și credincioșilor care sunt opriți de la Sfânta Împărtășanie de către duhovnic. Credincioșii o păstrează în vase speciale și o consumă după Bobotează, la praznice mari și de câte ori este nevoie. Aghiasma mică se păstrează în biserică și la casele credincioșilor și se consumă mult mai des decât cea mare.

Bibliografie. Braniște, Ene și Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica*

Generală, Ed. Partener, [4]2008; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae D., „Când este bine să se facă slujba aghiasmei mici sau a sfeștaniei la casele credincioșilor?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 301-305; Necula, Nicolae D., „Care este întrebuințarea agheasmei mari și cum se păstrează?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 298-301; Pop, Irineu IPS, „Apa sfințită – organ de vindecare și de har", în: *Buna Vestire*, VI (1998), 1-2; Sava, Viorel, „Boboteaza, în Biserică și în afara ei", în „*În Biserica Slavei Tale*". *Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 132-140; Vanca, Dumitru, „«Sfințirea cea mică a apei» în secolul XVII în Transilvania. Considerații pe marginea Molitfelnicului de la Bălgrad 1689", în: *Annales Universitatis Apulensis*, Series Theologica, (2002), 2, pp. 97-122.

Nicolae D. Necula

AGNÉȚ. (gr. *Agnos*; lat. *Agnus*, slav. *Agniț*) Partea centrală și cea mai importantă a unei prescuri, de formă pătrată, împărțită în 4 chenare pe care sunt însemnate inițialele IS, HR, NI, KA și care se scoate în cadrul Proscomidiei, pentru a fi pusă pe Sfântul Disc și adusă spre sfințire la Sfânta Liturghie, ea transformându-se în Trupul Domnului Iisus Hristos.

Tetragrama „IS HS NI KA" înseamnă „Iisus Hristos învinge" și se decupează cu copia, sub forma unui cub cu rostirile rânduite de Liturghier, și se așază pe Sfântul Disc, la începutul Proscomidiei. El devine, prin sfințire, Trupul Domnului sau Sfânta Împărtășanie, împreună cu vinul care devine Sângele Domnului. Se numește așa pentru că Mântuitorul, prin analogie cu mielul pascal al iudeilor, a fost văzut mai dinainte, de Isaia prorocul, ca un miel de jertfă (*Is* 53, 7-8), iar Sf. Ioan Botezătorul L-a numit chiar *Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatele lumii* (*In* 1, 29). Scoaterea Agnețului din prescură închipuie întruparea și nașterea Domnului din Sfânta Fecioară. Sfântul Agneț reprezintă trupul omenesc al Mântuitorului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

AGNOSTICÍSM. (gr. *agnostos – necunoscut*) Opinie conform căreia este inutilă căutarea lui Dumnezeu, precum și justificarea existenței Lui, deoarece consideră că planul senzorial sau empiric al omului nu înregistrează vreo dovadă a existenței Acestuia, și chiar dacă ar exista, este anevoios și uneori nenecesar modul de a relaționa cu El.

Adesea, agnosticismul postulează existența unei ființe transcendente care nu se poate revela; deci poate să exprime o anumită căutare a lui Dumnezeu, dar și un indiferentism nedisimulat. Poate echivala și cu un ateism practic: dacă Dumnezeu nu poate exista pentru gândire, rațional, I se poate refuza orice altă formă de existență.

Rădăcinile agnosticismului trebuie căutate în scepticismul filosofic, care, deși afirmă existența lui Dumnezeu, neagă posibilitatea cunoașterii Lui. Aceeași observație este valabilă și în cazul raționalismului kantian. Deși Kant afirmă în mod explicit posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu (*Prolegomene*, c. 58), critica sa asupra dovezilor speculative ale existenței Acestuia, în special asupra dovezii/argumentului ontologic, conduce la afirmația că Absolutul este incognoscibil. Agnosticismul kantian nu exprimă o poziție sceptică asupra cunoașterii în general, „ci constituie corolarul unei afirmații a cunoașterii științifice a lumii fenomenale. Dumnezeu nu este cognoscibil, pentru că nu este un obiect în sensul pe care îl dă termenului știința modernă a naturii. Determinismul legilor necesare ale naturii fiind admis, Dumnezeu devine o ipoteză inutilă".

În *FA* 17, 23, Apostolul Pavel vorbește de „Dumnezeul necunoscut" venerat de greci, creatorul cosmosului și al omului (v. 24-26), în care „trăim și ne mișcăm și suntem" (v. 28), „Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare

dintre noi" (v. 27). Posibilitatea „pipăirii" lui Dumnezeu arată faptul că Acesta Se revelează în forme multiple, că este prezent și lucrător în lume, cunoașterea Lui fiind nu numai posibilă, ci și necesară. „Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei; fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, ca ei să fie fără cuvânt de apărare" (*Rm* 1, 19-20).
Cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui se întemeiază pe faptul că El ni Se descoperă ca fiind o Ființă spirituală personală, pe de o parte, iar pe de altă parte, pe posibilitățile omului, în calitate de existență personală rațională, de a intra în dialog cu Dumnezeu, el fiind făcut după chipul Său.
Bibliografie. *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993; Crainic, Nichifor, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, Iași, 1994; Lacoste, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Éd. Quadrige/PUF; Flint, R., *Agnosticism*, Edingourg et Londres, 1903; Frassard, André, *Întrebări despre Dumnezeu*, trad. I. Eliade, Ed. Humanitas, București, 1992; Huxley, Th. H., *Science and Christian Tradition*, Londres, 1894; Schlette, H.R., *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf, 1979.
Sterea Tache

ÁGRAFA. (gr. *agrafa – nescrise*) Termen tehnic folosit în teologia biblică modernă pentru a desemna „orice cuvânt izolat atribuit Mântuitorului Iisus Hristos pe calea tradiției și absent din Evangheliile canonice"(L. Vaganay, „Agrapha"). Cu acest sens a fost folosit pentru prima dată într-o lucrare din 1776 a teologului german J.G. Körner, iar spre sfârșitul secolului al XIX-lea a fost consacrat de un alt teolog german, Alfred Resch, prin lucrarea *Agrapha: aussercanonische Evangelienfragmente* (Leipzig, 1889). În greaca clasică, substantivul *agrafon* (pl. *agrafa*) însemna pur și simplu *nescris*. Mai târziu, în literatura creștină veche, dobândește un prim sens tehnic, desemnând tradiția orală. Sensul tehnic pe care i l-a dat Körner nu este tocmai cel mai fericit, căci aceste cuvinte nescrise în Evanghelii s-au transmis totuși prin scris. Mai mult, unele dintre scrierile care conțin *agrafa* sunt mai vechi decât cele patru Evanghelii canonice (*1 Tes*, *1 Cor*, *Iac*).
Autorii Evangheliilor canonice nu pretind că rețin toate cuvintele Mântuitorului. În încheierea Evangheliei sale, Sfântul Ioan zice că „sunt încă și multe altele pe care le-a făcut Iisus, care, dacă s-ar fi scris una câte una, socotesc că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris" (*In* 21, 25; cf. 20, 30). Chiar dacă acest cuvânt pare să se refere doar la faptele Mântuitorului, este destul de clar că evanghelistul are în vedere toată activitatea Domnului. Iar faptul că scrierea pe care o încheie cu aceste cuvinte cuprinde mai mult *cuvinte* ale lui Iisus sau despre El decât *fapte* ale Sale ne îndreptățește să vedem aici și o subliniere a faptului că doar puține dintre cele ce a spus Mântuitorul sunt redate în ea.
Totuși, Evangheliile nu sunt singurele scrieri care conțin cuvinte ale Mântuitorului. În celelalte scrieri ale Noului Testament, în variante textuale ale Evangheliilor, în literatura creștină a primelor veacuri, în cultul Bisericii, dar și în scrierile apocrife găsim cuvinte atribuite Domnului. Toate acestea pot fi socotite între *agrafa.* A. Resch, în lucrarea sus-amintită, catalogheează 177 de cuvinte atribuite Mântuitorului, iar dintre acestea consideră că doar 74 pot fi considerate autentice. De la data publicării cărții lui Resch și până în zilele noastre, în ciuda descoperirii unor noi manuscrise conținând cuvinte atribuite lui Iisus, specialiștii au redus considerabil numărul celor ce pot fi luate în considerare ca autentice. Astfel, de pildă, Joachim Jeremias mai reține doar 21 (*Unbekannte Jesusworte*), iar Aurelio de Santos Otero (*Los evangélios apócrifos*) enumeră 38 de agrafa (între acestea nu sunt incluse cele din apocrife sau din cultul Bisericii).
1. *Agrafa în canonul Noului Testament.* Cele mai importante *agrafa* (în număr de patru) sunt cuprinse în Noul Testament. Două dintre ele au paralele în Evanghelii. Acestea sunt: (1) *FA* 1, 4-8 (cf. *Lc* 24, 45-49): „În timp ce era împreună cu ei le-a poruncit să nu se-ndepărteze de Ierusalim, ci să aștepte făgăduința Tatălui «pe care ați auzit-o de la Mine; că Ioan

a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați întru Duhul Sfânt, nu mult după aceste zile». Iar ei, adunându-se, L-au întrebat, zicând: «Doamne, oare în acest timp așeza-vei Tu la loc împărăția lui Israel?» Iar El le-a zis: «Nu al vostru este să știți anii sau vremile pe care Tatăl întru a Sa stăpânire le-a pus; dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și-n Samaria și până la marginea pământului»". (2) *1 Co* 11, 24-25 (cf. *Mt* 26, 26-28; *Mc* 14, 23-24; *Lc* 22, 19-20): „Eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine și, mulțumind, a frânt și a zis: «Luați, mâncați; acesta este Trupul Meu Cel ce se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea»".

Celelalte două sunt: (1) *FA* 20, 35: „să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis: «Mai fericit este a da decât a lua»". (2) *1 Tes* 4, 15: „Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi, cei vii, cei rămași până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți".

Otero include în această categorie și un text din *Apocalipsa*: „Iată, Eu vin ca un fur. Fericit cel ce priveghează și-și păstrează veșmintele, ca să nu umble gol și să i se vadă rușinea!" (16, 15). Nu spune însă de ce le omite pe celelalte (1, 17-20; mesajele profetice către cele șapte Biserici din cap. 2-3; 11, 3; 22, 16.20).

2. *Agrafa din variantele textuale ale Evangheliilor canonice.* Otero identifică șapte *agrafa* în variantele textuale din diferite manuscrise ale Evangheliilor. Cel mai lung este așa-numitul *loghion al lui Freer*, care urmează după *Mc* 16, 14 în Codexul lui Freer (sau Washingtonianus). Iată textul acestui *loghion*: „Și aceia [Apostolii] au răspuns zicând că acest veac al nelegiuirii și al necredinței zace sub Satan, care nu îngăduie ca ceea ce zace sub puterea duhurilor necurate să înțeleagă adevărul și puterea lui Dumnezeu. De aceea – au zis ei lui Hristos – arată-ne acum dreptatea. Și Hristos le-a răspuns că s-a împlinit numărul anilor puterii lui Satan, dar că se apropie și alte lucruri îngrozitoare. Și pentru cei care au păcătuit, Eu am fost dat morții ca ei să se poată întoarce la adevăr și să nu mai păcătuiască, pentru ca să moștenească în cer slava dreptății, cea duhovnicească și nestricăcioasă" (după I. Karavidopoulos, *Evanghelia de la Marcu*, 515-516). După care, în codexul menționat, textul continuă cu versetul 15 și următoarele.

Un alt exemplu găsim în Codexul lui Beza (D), unde textul din *Lc* 6, 5 este înlocuit de varianta următoare: „În aceeași zi, văzând pe cineva lucrând în zi de sabat, El [Iisus] i-a zis: Omule, dacă știi ce faci, ești fericit; dar dacă nu știi, ești blestemat și călcător de lege".

3. *Agrafa în scrieri patristice.* În această categorie se găsesc cele mai multe *agrafa* (26 în catalogul lui Otero). În general, acestea sunt cuvinte inspirate din textele Evangheliilor canonice. Cercetătorii însă nu exclud posibilitatea ca unele să fie autentice sau cel puțin bazate pe cuvinte ale Mântuitorului care nu sunt cuprinse în Evanghelii. Didim cel Orb (†398) citează următorul logion: „Căci Domnul Însuși a zis: «Cel ce este aproape de Mine este aproape de foc; cel ce este departe de Mine este departe de Împărăție»". Logionul se găsește și în Evanghelia gnostică după Toma (sec. II) și la Origen († 254, *In Jer.* 20, 3).

4. *Agrafa în cultul Bisericii.* Textele liturgice folosite de Biserica Ortodoxă cuprind un singur *agrafon*. Este vorba de un cuvânt al Mântuitorului citat în slujba Sfântului Maslu, în rugăciunea care urmează celei de-a doua lecturi evanghelice, unde citim: „Tu ești Cel ce ai zis: «de câte ori vei cădea, scoală-te și te vei mântui»".

Cuvintele atribuite Domnului de alte scrieri decât Evangheliile canonice nu aduc mai nimic nou în raport cu învățăturile evanghelice, ele însă mărturisesc bogăția tradițiilor orale care circulau în primele veacuri ale Bisericii. Multe dintre *agrafa* constituie variante sau parafraze explicative ale unor cuvinte ale Mântuitorului care se găsesc în Evangheliile canonice. Unii autori, din eroare, atribuie Domnului cuvinte ce se găsesc în Scriptură, dar care nu-I aparțin. Alte *agrafa* sunt pur și simplu creația imaginației unor oameni evlavioși care atribuie Domnului cuvinte care, deși nu-I aparțin, sunt

în consonanță cu învățăturile evanghelice. În ce privește cuvintele atribuite Mântuitorului de scrierile apocrife, chiar și atunci când nu se îndepărtează de învățătura ortodoxă, asupra lor planează suspiciunea de fals, dată fiind natura acestor cărți.

Cercetătorii au respins autenticitatea unei bune părți dintre cuvintele atribuite Mântuitorului. Cu toate acestea, rezultatele divergente ale cercetării contemporane mărturisesc dificultatea identificării celor cu adevărat autentice. Și probabil niciodată nu vom ști precis dacă cele acceptate de critica modernă au fost cu adevărat rostite de către Mântuitorul.

Bibliografie. Harrington, Wilfrid, *Record of Revelation (The Bible)*, The Priory Press, Chicago, 1965; Jeremias, Joachim, *Unbekannte Jesusworte*, Ed. Bertelsmann, Gütersloh, 1951; Karavidopoulos, Ioannis, *Introducere în Noul Testament* (în lb. greacă), Pournaras, Thessaloniki, 1991; Karavidopoulos, Ioannis, *Evanghelia de la Marcu* (în lb. greacă), Ed. Pournaras, Thessaloniki, 1988; Otero, Aurelio de Santos, *Los evangélios apócrifos*, în coll. *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid, 2009; Resch, Alfred, *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente*, Richardson, 2009; Vaganay, L., „Agrapha", în *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, I, Paris, 1928, pp. 162-163.

Daniel Mihoc

AJÚN. (lat. *adjunium*) Ziua dinaintea unui eveniment sau a unei sărbători bisericești (ex. ajunul nunții, ajunul Nașterii Domnului, al Botezului, al Paștelui etc.). Fiecare dintre ajunurile sărbătorilor au reguli referitoare la hrana care se consună, felurile postului care se ține și slujbele care se oficiază. Așa, de exemplu, în vechime, în ajunul Nașterii, Botezului, Paștelui și Rusaliilor, se botezau catehumenii; în ajunul Nașterii și Botezului Domnului se citesc ceasurile împărătești.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

AJUNÁRE. Abținerea completă de la orice fel de mâncare și băutură pe un timp anumit, de obicei până la apusul soarelui. Mai este numită și post negru, total sau integral.

Este postul ținut de Mântuitorul înainte de începutul activității Sale publice (*Lc* 4, 1-2) timp de 40 de zile și postul ținut de Moise pe Muntele Sinai (*Iș* 25, 18) și de Prorocul Ilie (*3 Rg* 19, 8). Ajunul Bobotezei și Vinerea Sfintelor Pătimiri sunt zile de ajunare sau post negru, în amintirea catehumenilor, care posteau complet în aceste zile, și a Răstignirii Mântuitorului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ALEGORÍE. Procedeu stilistic utilizat în literatura teologică pentru a facilita înțelegerea unei chestiuni abstracte, prin expunerea unei noțiuni concrete.

De obicei, alegoria face accesibilă o realitate exprimabilă abstract prin evocarea unei situații similare din plan concret. Planul abstract al înțelegerii, respectiv al exprimării strict conceptuale, este adesea inaccesibil înțelegerii comune; de aceea, pentru o mai ușoară abordare a unei chestiuni teologice se recurge la utilizarea unor cuvinte sau expresii ce formează o imagine similară cu aceea ce se dorește sugerată, dar mult mai accesibilă, mult mai ancorată în planul concret. Etimologic, alegoria este un neologism, în limba română provenind din franțuzescul *allegorie*, ce însemnă *„desfășurare a închipuirii"*, care la rândul său provine din grecește: αλλος (altul) și αγω (a aduce, a conduce către). În acest context, alegoria înseamnă lucru care aduce ceva sau care conduce către altceva.

Alegoria este în sine o compoziție cu un oarecare aspect imagistic, adresată înțelegerii simbolice, capabilă să conducă către ceea ce se dorește dezvăluit. Această compoziție presupune

utilizarea de cuvinte și expresii care, puse într-un sistem, capătă o funcție simbolică, făcând trimitere către ceea ce ea sugerează. Alegoria înseamnă adesea și o relație de corespondență între simbol și realitate simbolizată, pe baza unei chei de corespondență. Alegoriile implică un paralelism între noțiuni din cărțile Vechiului Testament și noțiuni din cărțile Noului Testament, unde cheia de descifrare a actelor Legii Vechi se lămurește și se deschide în sensurile Legii Noi. Prin aceasta, Legea Veche dată de Dumnezeu prin Moise are un caracter anticipativ către Legea cea Nouă, a Harului.

Însă nu trebuie confundată alegoria cu simbolul, pentru că simbolul are o valoare dincolo de cuvinte, pe când alegoria este un procedeu lingvistic. Alegoria, deși are o funcție simbolică, se utilizează doar în expunere, pe când simbolul funcționează și în afara expunerii lexicale.

Un clasic exemplu de alegorie îl întâlnim în istorisirea prorocului Natan, care-l determină pe împăratul David să se pocăiască după ce păcătuise cu Batșeba, femeia lui Urie Heteul. Această istorisire menționează nedreptatea pe care un om bogat, cu multe turme de oi, o face unui om sărac care avea o singură oaie (*2 Rg* 12, 1-7). De asemenea, alegoria se întâlnește și în Sfintele Evanghelii, în cuvintele Mântuitorului Hristos, Care redă tainele Împărăției lui Dumnezeu în pilde. Parabola ca procedeu de exprimare în Noul Testament are la bază o construcție alegorică. Dintre acestea se remarcă Pilda Semănătorului (*Mt* 13, 3-8), ca exemplu standard. Noțiunea abstractă la care se face trimitere poate fi după caz, fie un adevăr cuprins în Revelația dumnezeiască, descoperibil în universul mistic al omului eshatologic, fie o chestiune referitoare la Sfânta Tradiție, fie o realitate de ordin doctrinar, sau una legată de viața duhovnicească a creștinului.

Părinții Bisericii din primele veacuri au dat o interpretare alegorică multor noțiuni și evenimente din Vechiul Legământ, prin corespondența simbolică pe care o dezvăluiau în Noul Testament. În virtutea unei interpretări alegorice, Sf. Apostol Pavel precizează denumirea de Lege Nouă și Lege Veche. Astfel, primele exerciții hermeneutice care abordau interpretarea alegorică se regăsesc în teologia Epistolelor Sf. Apostol Pavel (cf. *Rm* 7, 1-22; *1 Co* 9, 8-9; *Ga* 3, 12-20; 5, 14; *Evr* 7, 16-28; sau *Iac* 4, 11). Printre cele mai abordate alegorii sunt acelea ale poporului Israel și cele cu privire la Împărăția Cerurilor (*Rm* 9, 6). Alt exemplu de abordare alegorică este între Jertfa lui Avraam, care nu-l cruță pe fiul său, Isaac (*Fc* 22, 12, 16), și Jerfta Fiului: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe unicul Său Fiu L-a dat, ca toți cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*In* 3, 16). Alegorie este și paralela între nunta regelui din *Cântarea cântărilor* și nunta Fiului de Împărat. Aici, Părinții Bisericii au văzut simbolic unirea mistică dintre Dumnezeu și om, care este strânsă și sfântă, asemenea unei unități conjugale. Alegorie este și corespondența dintre Adam cel Vechi și Adam cel Nou (*1 Co* 15, 22, 45); și aceea dintre cortul mărturiei și trupul omului ca templu al Duhului Sfânt – ambele fiind toposuri ale sălășluirii lui Dumnezeu. Părinții Bisericii și exegeții Scripturilor din primele veacuri creștine au văzut în aceste alegorii oportunitatea unor multiple interpretări, care merg după același model alegoric. Acestea sunt adesea interpretări ale Părinților la texte ale Vechiului Testament și ele se dezvăluie ca alegorii în măsura în care înțelegerea sau „contemplația" reușesc să le dea un sens mistic, dincolo de cel literal. De exemplu, Sf. Grigorie al Nyssei scrie în *Viața lui Moise* că „părinții care nasc copii de parte bărbătească" sunt „gândurile înțelepte și ocrotitoare", dar care sunt luați de apa Nilului, simbol al „grijilor vieții" și valorilor comune acestei vieți. Acești părinți, precum în cazul părinților lui Moise, vor să asigure supraviețuirea copiilor lor, împletindu-le un coș și punându-l pe apă. „Coșul este împletit din anumite tăblițe care sunt educația din diferite învățături și care ține pe cel purtat de ea deasupra valurilor vieții". Și întreaga interpretare privitoare la nașterea și copilăria lui Moise se dezvoltă ca o amplă alegorie la stările sufletului, captiv în exilul păcatului, deturnat de nevoile vieții de la o viețuire contemplativă, și nevoit să părăsească

sistemul de valori în care s-a format, așa cum Moise părăsește Egiptul, ca să urce pe Sinai, către Dumnezeu (cf. *Viața lui Moise*).

De exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur folosește alegoria în *Omilia a II-a la Facere*, unde se consideră un semănător eficient de învățătură, atunci când cei păstoriți își curățesc păcatele la începutul Postului Mare, asemenea unui plugar care „aruncă semințele cu dărnicie" atunci când vede „ogorul curățit și scăpat de buruienile netrebuincioase".

Uneori, alegoria pare a fi redusă doar la o simplă comparație, însă se deosebește de aceasta prin complexitatea ei și prin faptul că nu întotdeauna oferă și cheia de interpretare. Cheile de interpretare ale alegoriei pot fi explicite, cum este cazul unei alegorii a Sf. Vasile cel Mare: „Nici pe tăblița de ceară nu poți scrie, dacă n-ai șters de pe ea ceea ce a fost scris acolo înainte, dar nici în suflet nu se pot întipări învățăturile dumnezeiești, dacă nu s-au scos din el mai întâi prejudecățile obișnuinței". Se observă, în citatul de mai sus, cum alegoria este redusă ca dimensiuni, dar concentrată pe ideea pe care o sugerează. Alteori, cheile de interpretare sunt implicite, mai ales când aceste alegorii sunt în strânsă legătură cu subiectul operei din care fac parte, sau când sunt în deplin acord cu ideea ori contextul de bază. Alegoria este una dintre cele mai utilizate și complexe forme de expunere în teologie, iar actualitatea ei rămâne valabilă până astăzi. În general, alegoria este un procedeu specific exprimării oratorice, care implică un anume stil și o dimensiune estetică a exprimării. Ea se adresează nu numai înțelegerii simple sau pure, ci și înțelegerii afective, țintind spre orientarea integrală a omului către Dumnezeu. Scrierile teologice vechi, caracterizate printr-un stil sapiențial, abundă de utilizarea alegoriei, însă în teologia didactică alegoria nu figurează printre cele mai preferate procedee. Ea este utilizată doar în cazul în care este neapărată nevoie de ea, recurgându-se la un artificiu explicativ, deoarece exprimările stilului oficial sau științific nu tolerează procedee ale stilului liric. Acesta este motivul pentru care în expunerea tehnică alegoria este mai puțin prezentă. Importanța alegoriei este legată de dimensiunea moralizatoare a ei și de faptul că predispune omul în toată complexitatea lui la o aprofundare amplă a valorilor Revelației.

Bibliografie. Chițescu, Nicolae, *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Grigorie al Nyssei, Sf., *Viața lui Moise*, în coll. *PSB*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Liddel, Henry George, Scott, Robert, *Patristic Greek-English Lexicon*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1996; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Facere*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Riccoeur, Paul, Lacocque, André, *Cum să înțelegem Biblia*, Ed. Polirom, Iași, 2002; Toma, de Aquino, *Summa Theologiae*, Ed. Științifică, București, 2000; Vasile, cel Mare Sf., *Epistole*, II, în coll. *PSB*, vol. 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 117-123.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

ALEXÁNDRIA. (gr. *Alexandria*, arab. *Al-Iskandariyya*) Oraș din Egipt, al doilea ca mărime, după Cairo, însemnat centru istoric și cultural pentru istoria creștinismului și elenismului.

Cu o populație de 3,8 milioane de locuitori, orașul se află la 225 km de capitala Cairo. În prezent, este port, centru educațional, cultural, financiar și economic. În comparație cu trecutul său, când era cel mai important port al țării, orașul și-a diminuat astăzi din importanță.

Orașul contemporan se întinde de-a lungul țărmului mediteraneean, pe o lungime de aproape 30 km. Întemeiat în jurul anului 332 î.Hr. de Alexandru cel Mare, pe locul unei vechi așezări de pescari (Rhakotis), capitală începând din vremea lui Ptolemeu I (322-285 î.Hr.), Alexandria nu a încetat să se dezvolte pe parcursul întregii perioade greco-romane. Încă din vremea regilor Ptolomeu II și III, acesta era un bogat oraș comercial și un renumit centru cultural. În anul 30 î.Hr., Octavian face din acest oraș capitala provinciei romane Egipt. Sediu al unui patriarhat apostolic, între secolele II-VI a fost locul unor aprige controverse teologice: gnosticismul, arianismul, monofizismul, monotelismul. Sosirea arabilor în oraș,

între 642-645, nu a condus spre un declin al comerțului, proces favorizat și de privilegiile păstrate în zonă de către pisani, genovezi și venețieni. Cu timpul însă, orașul intră în declin: descoperirea unor noi drumuri comerciale și ocuparea orașului de către turci în 1498 vor declanșa declinul, acest proces fiind continuat și de cucerirea Egiptului de către Napoleon Bonaparte în 1798 și de către englezi, în 1801. Importanța de altădată este recuperată abia în secolul al XIX-lea, în timpul lui Mehmet-Ali. Alexandria ocupă un istm stâncos, îngust, situat între Marea Mediterană și lacul Mariut. Orașul vechi este îngropat sub orașul modern și arheologia alexandrină progresează mai ales cu ocazia lucrărilor urbanistice. Pe de altă parte, scufundarea unei fâșii de litoral a făcut să dispară sub apă cea mai mare parte din clădirile elenistice: nu se mai văd nici *Farul*, nici *Biblioteca*, nici *Muzeul*. Pe insula Pharos din fața țărmului Alexandriei a existat în Antichitate un far înalt de 135 m, fiind cea mai înaltă clădire din acea epocă și cunoscut în istorie ca a VII-a minune a Antichității: *Farul din Alexandria*. În vârful său se găsea statuia lui Poseidon, înaltă de 7 m. *Biblioteca* din Alexandria a fost cea mai mare bibliotecă a Antichității, având 900.000 de pergamente. Aici lucrau filosofi, matematicieni, poeți, medici. Ei au pus bazele calendarului iulian și ale geometriei moderne. Astăzi se mai pot vizita încă *Serapeumul*, cu marea sa coloană numită „a lui Pompei" și subteranele sale, mormintele cu etaj de la *Com es-Sugafa*, precum și câteva edificii răspândite prin orașul modern. La Muzeul Arheologic din Alexandria se pot urmări, între monumentele strict egiptene, și vasele elenistice, toate încercări făcute de artiști pentru a împăca stilurile și ideile religioase ale Orientului cu cele ale Occidentului. Se mai pot vedea monumente ale comunității ebraice, una dintre comunitățile importante de aici, precum și vestigii creștine. O tradiție bazată pe texte târzii (secolele II și IV) îl consideră pe Sf. Apostol Marcu drept primul episcop al Alexandriei. Un lucru este sigur: foarte devreme creștinismul a găsit în acest oraș numeroși adepți, precum Apollo, venit din Alexandria la Efes. Două texte scripturistice, de la *FA* 27, 6, afirmă că un sutaș îmbarcă la Mira, pe o corabie din Alexandria, pe prizonierii ce trebuiau să ajungă la Roma. Printre aceștia se afla și Sf. Apostol Pavel; *FA* 28, 11, iar plecarea din Malta spre Italia s-a făcut cu o corabie originară tot din Alexandria. În secolul al III-lea, creștinismul reușise să definească și să-și impună propria identitate în fața păgânilor, evreilor sau ereticilor. Luptele au continuat, dar literatura creștină din această perioadă se caracterizează printr-o viziune sintetică și sistematică a învățăturii de credință. Această muncă a fost desfășurată în cadrul unor școli care și-au fixat ca obiectiv formarea creștinilor în cunoașterea Sfintei Scripturi. Cele mai cunoscute școli au fost Alexandria și Antiohia care, cu timpul, au devenit antagonice și se distingeau prin metoda proprie de interpretare și prin opțiunile teologice. Școala din Alexandria utiliza mai mult metoda alegorică, încercând să descopere în texte un sens spiritual, simbolic sau profetic. Ca o reacție la acest alegorism, Lucian a fondat, în jurul anului 260, școala din Antiohia, îndreptată mai mult către exegeza istorică și cea gramaticală a Scripturii. Alexandria, al doilea oraș al Imperiului, după Roma, era un creuzet cosmopolit în care se aflau diferite școli filosofice, culte orientale, o comunitate de evrei, creștini ortodocși și gnostici eterodocși. De mai multe secole, acest oraș era un centru cultural foarte activ, iar biblioteca era unică în lume. În acest oraș, începând cu secolul al III-lea î.Hr., sub dinastia Ptolemeilor, Biblia a fost tradusă în greacă, pentru evreii elenizați. Această traducere, cunoscută și sub numele de *Septuaginta*, a fost ulterior comentată de scriitori evrei conform regulilor de exegeză elaborate de gramaticienii și filosofii greci. La Alexandria a avut loc și întâlnirea dintre filosofia greacă și credința creștină. Din acest amestec cultural s-a distins personalitatea lui Clement Alexandrinul, care, după convertire, a devenit discipolul filosofului Panten. Opera lui Clement a constituit o primă tentativă de ridicare a teologiei la rangul de știință, iar după moartea sa, Școala din Alexandria a

trecut sub controlul episcopului, devenind o instituție. Din opera lui Clement s-au păstrat: o omilie (*Care bogat se va mântui?*) și trei scrieri majore (*Protrepticul*, *Pedagogul* și *Stromatele*). În lucrarea *Protrepticul*, urmând modelul apologiilor, Clement critică idolatria și preia argumentele filosofiei, care se opuneau miturilor populare. El descrie binefacerile descoperite de Cuvântul lui Dumnezeu, incitându-i pe păgâni la alegerea adevăratei filosofii, care este creștinismul. În *Pedagogul*, el arată că omul are nevoie de educație asemenea copilului care o primește de la învățător. Adresându-se creștinilor recent botezați, Clement insistă asupra faptului că adevăratul Învățător este Hristos. În lucrarea *Stromate*, el se arată a fi primul umanist creștin și unul dintre cei mai de seamă teoreticieni ai raționalității teologice: el încearcă să reconcilieze credința și rațiunea. Contrar predestinației propovăduite de gnostici, Clement declară că adevăratul gnostic trebuie să exerseze libertatea pentru a deveni virtuos. Prestigiul Școlii din Alexandria a crescut odată cu creația imensă a lui Origen (185-253), unul dintre cei mai mari gânditori ai antichității creștine. Asemenea lui Clement, el a fost format în disciplinele profane, dar a beneficiat, între altele, de o educație creștină din care nu lipseau cunoștințe temeinice privind Sfânta Scriptură. Cea mai mare parte a operei sale ne descoperă personalitatea sa deosebită de exeget creștin. El a comentat toate cărțile Vechiului și Noului Testament, fie în omilii cu caracter pastoral, fie în comentarii lungi, îndeosebi cele la *Cântarea Cântărilor* sau la *Evanghelia după Ioan*, adevărate explicații textuale, istorice, filosofice și teologice pentru înțelegerea textelor biblice. Celebritatea lui Origen ajunsese atât de mare, încât guvernatorul roman al Arabiei, precum și mama împăratului Alexandru Sever, i-au cerut să fie primiți pentru a fi instruiți. Origen a inaugurat *lectio divina*, adică o lectură meditativă și sistematică a Sfintei Scripturi, care juca un rol foarte important în viața spirituală a călugărilor din secolul al IV-lea. În domeniul teologic, el a reușit să facă o sinteză a adevărurilor de credință în lucrarea *De principiis* (*Despre principii*). El a scris și o lucrare apologetică intitulată *Contra lui Cels*, în care respinge acuzațiile aduse creștinismului de către filosoful păgân Cels. Chiar dacă opera sa imensă (cca. 2000 de titluri) a permis literaturii patristice să atingă în secolul al IV-lea vârsta sa de aur, ea a făcut și obiectul unor critici care au mers până la acuzația de erezie. Cel care a deschis dezbaterea asupra acestor acuzații a fost Metodiu de Olimp (†311), ajungându-se în 553 la condamnarea formală a lui Origen la Sinodul al V-lea Ecumenic. Metodiu de Olimp a respins în tratatul său *Despre înviere* învățătura origenistă cu privire la preexistența sufletelor și învierea într-un corp spiritual, apărând ideea că trupul vieții de acum și cel înviat sunt identice. Cel mai cunoscut discipol al lui Origen a fost Sf. Dionisie al Alexandriei (episcop între 248-264), ajuns de altfel și conducătorul Școlii catehetice din oraș. Influența lui Origen s-a întins și în Cezareea Palestinei, unul dintre continuatorii săi fiind Pamfil, precum și Eusebiu de Cezareea și Sf. Grigorie Taumaturgul, care s-au format la această școală. După Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Clement și Origen au fost cei care au deschis șirul de scriitori creștini care au încercat să realizeze o elaborare conceptuală a filosofiei în favoarea explicării dogmelor. Astfel, începând cu secolul al II-lea, literatura creștină nu putea fi izolată de curentele filosofice dominante: platonism și neoplatonism, care sintetiza speculațiile lui Platon și stoicism. Reprezentantul cel mai elocvent a fost Plotin (205-270), născut la Lycopolis (Asuan) în Egipt. Pentru el, universul se descoperă în trei etape sau „ipostaze”, care emană gradual din primul principiu. Din Unul iese spiritul, iar din această dedublare originală apare sufletul. Această teorie a „celor trei ipostaze” divine a fost folosită de scriitorii creștini pentru a arăta că deja pentru păgânii „luminați” noțiunea de Treime nu era ignorată. Astfel a luat naștere un curent de gândire care se sprijinea pe convergențe pentru a face din filosofia platoniciană una dintre bazele teologiei creștine. La Plotin, convertirea sufletului nu este nimic altceva decât coincidența cu sine însuși, întoarcerea la

simplicitatea absolută, a Unului pur. După el, ființa lui și inteligența omului emană din Bine: odată purificat, sufletul se întoarce la originea sa divină și se confundă cu ea. Asemenea lui Origen, Plotin căuta să intre prin extaz în comuniune cu Unul, principiul suprem al frumuseții și al bunătății. Prin această învățătură el dorea să dea o formulare rațională care ar fi servit analizei creștine a momentelor uniunii cu Dumnezeu. Chiar dacă s-a declarat adversar al creștinismului, Plotin, ca și Porfir, autorul unui tratat *Contra creștinilor*, a devenit în mod paradoxal, fără să fi dorit acest lucru, unul dintre filosofii care au influențat teologia creștină.

Bibliografie. *Encyclopédique en couleurs*, Larousse, Paris, 1993; Băbuș, Emanoil, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. *Sophia*, București, 2003; Balca, Nicolae, *Istoria filosofiei antice*, București, 1982; Behr, John, *Drumul spre Niceea*, trad. M.G. Neamțu, Ed. *Sophia*, București, 2004; Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină, o istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100-600)*, vol. I, trad. S. Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004.

Emanoil Băbuș

ALILÚIA. (ebr. *halleluiah – lăudați pe Domnul*) Cuvânt ebraic care exprimă îndemnul de a-L lăuda pe Dumnezeu.

Îndemnul respectiv se folosea în cultul iudaic, mai ales în psalmi, în mod special în Psalmii 113-118, numiți și psalmi de laudă sau *Halel cel Mare*, care se cântau la serbarea Paștelui și prin care se aduceau laude lui Dumnezeu. De aici a trecut în cultul creștin din Palestina, și apoi în toate Bisericile creștine. El se întrebuința, în tot timpul anului bisericesc, la momente vesele și triste. În Biserica de Apus, începând cu Grigorie cel Mare, s-a folosit numai în perioada de la Paști la Rusalii, la marile sărbători, dar nu la momentele și sărbătorile cu caracter de pocăință și întristare. În Biserica Ortodoxă se folosește în tot timpul anului bisericesc și la orice slujbă bisericească, în tot timpul postului mare și la rânduielile pentru cei morți, pentru motivul că formula exprimă bucuria și lauda lui Dumnezeu, care trebuie adusă atât în momente de bucurie, cât și în cele de tristețe. Astfel, cuvântul *Aliluia* îl întâlnim, în afară de psalmi, după citirea Apostolului și înainte de Evanghelie, după Imnul Heruvic și Vohodul Mare, la începutul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite, la utreniile Postului celui Mare, în Săptămâna Patimilor, la Denii, la slujbele Înmormântării și Parastasului, la citirea acatistelor, la sfințirea untedelemnului la Botez, la ungerea Sfintei Mese cu Sfântul Mir, la sfințirea bisericilor etc.

Biblografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ALILUIÁRION. Stih sau stihuri din psalmi rânduite a se cânta după citirea pericopelor din Apostol. În trecut, acești psalmi se cântau în întregime, fiind însoțiți de refrenul *Aliluia* (*Lăudați pe Domnul*), pe care îl rostea poporul după fiecare stih sau verset al psalmului, la serviciul divin al sinagogii. Din acești psalmi s-au mai păstrat astăzi un stih sau două. Când aceste stihuri se pun înainte de pericopa din Apostol, ele se numesc *prochimen* (v. PROCHÍMEN) adică „text așezat înainte". Deoarece acești psalmi, care urmau după Apostol, erau însoțiți de refrenul *Aliluia*, ei se mai numesc și psalmi *aliluiatici* (v. ALILUIÁTIC). În practică, stihurile numite *aliluiarion* nu se mai pun, ci se cântă direct *Aliluia*.

Biblografie. Braniște, Ene *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, 2002; Braniște, Ene și Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, ed. a IV-a, Ed. Partener, 2008; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor și Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ALITÚRGIC. Termen ce desemnează un timp „fără liturghie", fiind folosit pentru a menționa zilele din timpul anului bisericesc în care nu se

săvârșește Sfânta Liturghie. Este tradiție veche ca în Vinerea Sfintelor Pătimiri, sau Vinerea Seacă, cum o găsim denumită în popor, luni și marți în prima săptămână din Postul Mare, miercuri și vineri din săptămâna următoare lăsatului sec de carne pentru Postul Paștelui (Săptămâna Brânzei) și vinerea dinaintea sărbătorilor Crăciunului și Bobotezei, când aceste praznice cad duminica sau lunea, să nu se săvârșească Sfânta Liturghie. În zilele respective se oficiază rânduiala ceasurilor și a vecerniei. O altă caracteristică a acestor zile este aceea că unii creștini ajunează deplin (țin post negru).

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Morin, G., *Aliturgiques (Jours)*, în *Dictionnaire d Archeologie Catolique et de la Liturgie*, vol. I, pp. 1218-1220; Salaville, S., *Liturgies orientales. La Messe*, 2 vol., Paris, 1942; Vintilescu, Petre, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; Zăgrean, Ioan, *Sfânta Liturghie privită sub aspect istoric*, în: *MMS*, XL (1964), 1-2, pp. 24-42.

Iulian Isbășoiu

ALTÁR. (lat. *altarium*; *altus* – *loc înalt*) Locul cel mai sfânt din arhitectura unei biserici creștine, destinat exclusiv desfășurării slujbelor bisericești.

Numit și *presbiterium* (loc al preoților), το Βημα, -ατος (locul cel înalt), το ίερατείον, -ου (locul cel mai sfânt), el reprezintă primul dintre cele trei spații în care se împarte locașul de cult ortodox. El este cuprins între suprafața interioară a zidului de răsărit al bisericii și catapeteasmă, care-l desparte de naos. Zidul de răsărit al altarului are, în general, formă semicirculară, în interior, și rotundă sau hexagonală în exterior. Spațiul acesta semicircular reprezintă absida principală a bisericii și poate avea, în părțile laterale, două absidiole, adică abside mai mici, care poartă numele de *proscomidiar* (v. PROSCOMIDIÁR), la nord, și *diaconicon* (v. DIACONICÓN), la sud. Partea superioară a absidei altarului are formă de semicalotă. În altar se află Sfânta Masă, care simbolizează mormântul Domnului. Pe Sfânta Masă se află Sfântul Antimis (v. ANTIMÍS), Sfânta Evanghelie (v. EVANGHÉLIE), Sfânta Cruce și sfeșnice (v. SFÉȘNIC). În spatele Sfintei Mese se află crucea răstignirii. Tot în altar se mai află cădelnița (v. CĂDÉLNIȚĂ), tămâia (v. TĂMÂIA) și cărbunele, necesare tămâierii sau cădirii.

Altarul este partea cea mai tainică și mai sfântă dintr-o biserică, rezervată clericilor și săvârșirii celor mai importante slujbe și lucrări bisericești. În Sfântul Altar se săvârșește Sfânta Liturghie, hirotonirea clericilor, sfințirea Sfântului și Marelui Mir, a Antimiselor ș.a. În altar, laicii pot intra cu binecuvântarea preotului sau episcopului. Femeilor nu le este îngăduit să intre în altar.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae D., „Este îngăduit să se păstreze în sfântul altar lucruri care nu cadrează cu sfințenia sa?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 56-60; Petroaia, Lucian, „Simbolistica locașului de cult”, în *Teologie și istorie la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 287-301; Sava, Viorel, „Sfântul Altar – hotarul dintre cer și pământ și poarta veșniciei”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 95-102.

Nicolae D. Necula (I), Ioan Chirilă (II)

AMÍN. Cuvânt de origine ebraică, preluat de toate limbile liturgice, însemnând *așa să fie*, *așa să se întâmple*, *într-adevăr*.

Servește ca formulă de încheiere a doxologiilor, cântărilor, rugăciunilor și ecfoniselor. Folosit ca expresie de asociere a credincioșilor la rugăciunile comune. Primul care vorbește despre această întrebuințare este Sf. Iustin Martirul și Filosoful. Este folosit de Mântuitorul cu sensul de adevăr.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

AMNISTÍE. (*can.*) Act al puterii de stat prin care se înlătură răspunderea penală, executarea pedepsei și consecințele condamnării pentru o infracțiune săvârșită. Amnistia poate fi *generală* – este acordată pentru orice tip de infracțiune; *specială* – se acordă numai pentru anumite infracțiuni; *necondiționată* – nu se prevede nicio condiție pentru a obține beneficiul ei; *condiționată* – este acordată numai sub rezerva îndeplinirii uneia sau mai multor condiții. După dreptul canonic ortodox, *amnistia* este actul prin care autoritatea bisericească declară nevinovat pe un acuzat – prin anularea delictului pentru care era acuzat – și iartă de pedeapsă pe un condamnat, ca urmare a anulării delictului pentru care a fost condamnat.

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

AMVÓN. (gr. *amvon*, *amvano – a se sui*, *a se urca*) Estradă din arhitectura vechilor locașuri de cult, în dreptul ușilor împărătești, de pe care diaconii citeau Evanghelia sau rosteau ecteniile, iar preoții rosteau predica și citeau diptícele, adică pomelnicele pentru vii și pentru morți la Liturghie.

Multe biserici din vechime aveau două amvoane, unul spre sud, de unde se citea Apostolul, iar altul spre nord, de unde se citea Evanghelia și de unde se predica. El simbolizează, prin înălțarea cu două sau trei trepte mai sus decât naosul, locurile înalte de pe care a predicat Mântuitorul. Forma de estradă se mai păstrează în unele biserici din Transilvania. Pe această estradă se așază analogul pentru citirile biblice și predică. De pe aceste amvoane se citea odinioară și rugăciunea finală și de concediere a credincioșilor de la Liturghie, de unde numele de *Rugăciunea amvonului*, cum este cunoscută și azi. În zilele noastre, amvonul, este un balcon de dimensiuni reduse, așezat pe un stâlp sau pe peretele nordic al naosului, are formă rotundă sau hexagonală, de unde se citește Evanghelia și se rostește predica. Îl întâlnim mai ales la oraș, în bisericile de țară dispărând aproape cu totul. El este împodobit cu sculpturi și picturi cu caracter simbolic: porumbelul, ca simbol al Duhului Sfânt, crucea, ca simbol al credinței, ancora, ca simbol al speranței, inima, ca simbol al dragostei, trâmbița, ca simbol al propovăduirii Evangheliei, cei patru evangheliști și figuri de mari sfinți predicatori: Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie de Mediolanum, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul ș.a.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

AN BISERICÉSC. Unitate calendaristică utilizată în cultul ortodox, în cadrul căruia se stabilește serviciul divin zilnic.

Anul bisericesc ortodox are două cicluri de datare: unul cu dată fixă, altul cu dată schimbătoare. Ciclul cu dată fixă începe la 1 septembrie. În Biserica Romano-Catolică începutul anului bisericesc are loc în duminica premergătoare datei de 30 noiembrie, numită prima duminica din Adventus (Advent) – Postul Crăciunului. Tradițional, data de 1 septembrie este aleasă pentru că la evrei se considera că în această zi a început creația lumii (ea este și zi de început a anului evreiesc) și tot în această zi și-ar fi început activitatea publică și Mântuitorul Iisus Hristos.

Din punctul de vedere al datei schimbătoare, anul bisericesc ortodox este împărțit în trei

perioade având ca punct de referință sărbătoarea cea mai importantă a creștinilor, Sfintele Paști. Trebuie menționat că fiecare perioadă are denumire în funcție de cartea principală de slujbă folosită la strană (*Triod*, *Penticostar* sau *Octoih*). Prima perioadă este cea a Triodului, care durează de la Duminica Vameșului și a Fariseului până la Duminica Sfintelor Paști, adică trei săptămâni înainte de începerea Postului Mare și șapte săptămâni de la începerea Postului. Perioada Penticostarului este cuprinsă între Duminica Sfintelor Paști și Duminica Tuturor Sfinților, Duminica I după Rusalii, și ține 8 săptămâni. Perioada Octoihului este mai mare și cuprinde restul anului bisericesc, de la sfârșitul perioadei Penticostarului până la începutul Triodului.

Din punct de vedere calendaristic, perioadele menționate nu au dată fixă, ele depinzând de data sărbătoririi Paștilor. Fiecare perioadă are o anumită sărbătoare centrală care reactualizează activitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Nașterea Domnului (care odinioară se sărbătorea în aceeași zi cu Boboteaza) reprezintă evenimentul central al Perioadei Octoihului. Perioada Triodului are ca eveniment central Vinerea Sfintelor Pătimiri, iar Penticostarul, Sfintele Paști, în principal, și sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh. Fiecare an bisericesc sărbătorește, astfel, evenimente legate de viața și activitatea Mântuitorului. Astfel, Perioada Octoihului amintește de activitatea profetică și didactică a Mântuitorului; cea a Triodului, de cea arhierească, iar cea a Penticostarului, de cea conducătoare, Iisus apărând ca biruitor al morții și mântuitor al lumii. În ceea ce privește sărbătorile cuprinse în timpul anului bisericesc, se vede că acesta îmbină două cicluri: unul mobil, care are ca reper data Paștilor – ciclul hristologic, sau pascal – și altul fix, care prezintă comemorarea sfinților în fiecare zi din timpul anului.

Ciclul mobil are la origine influența calendarului evreiesc, iar cel fix este introdus în calendarul solar iulian și are origine creștină. Ținând cont de interferența celor două cicluri, fiecare zi liturgică reprezintă o combinație între ciclul pascal (sau hristologic) și cel sanctorial (mineal), astfel că și slujbele sunt rezultatul combinării dintre cele trei cărți ale primului ciclu (pascal): Octoih, Triod sau Penticostar și Mineiele lunilor. Biserica a încercat să țină vie în viața credincioșilor faptele Mântuitorului nostru Iisus Hristos, comemorându-le prin întocmirea anului bisericesc. Istoria mântuirii este comemorată periodic prin sărbători, posturi și slujbe bisericești săvârșite fie în fiecare zi, fie în anumite perioade din timpul anului.

Calendarul bisericesc cuprinde patru diviziuni liturgice: ziua, săptămâna, luna și anul.

Ziua liturgică. Este cea mai mică subdiviziune de măsură a timpului, rezultată din mișcarea de rotație a pământului. Ziua liturgică începe seara și cuprinde intervalul dintre două seri consecutive. Ea își are originea în tradiția iudaică (*Fc* 1, 5, 8; *Lv* 2, 32) „Și a fost seară și a fost dimineață, ziua întâi". Ziua liturgică începe cu slujba Vecerniei. Din tradiția iudaică avem *ceasurile*, adică slujbe care împart ziua liturgică în patru sferturi. Astfel, Ceasul I se săvârșește în prima parte a dimineții (6-9 a.m.), Ceasul III (9-12 a.m.), Ceasul VI (12-15) și Ceasul IX (15-18). Ținând cont de importanța lor religioasă avem zile de rând (lucrătoare) și zile de sărbătoare (nelucrătoare). Cele mai importante zile de sărbătoare sunt Vinerea Sfintelor Pătimiri, Duminica Sfintelor Paști și Duminica Rusaliilor, apoi cele legate de evenimente din viețile Mântuitorului, Sfintei Fecioare Maria și a Sfinților mai importanți.

Săptămâna liturgică este un ciclu de 7 zile, moștenit din tradiția iudaică, consacrat de Moise, care, în *Pentateuh*, vorbește despre crearea lumii în 6 zile, după care a urmat ziua odihnei. Ca perioadă bisericească, săptămâna liturgică începe în ziua de Duminică (mai precis cu Vecernia de sâmbătă seara) și se termină cu Ceasul IX din ziua de sâmbătă. Săptămâna liturgică fixează cele opt glasuri ale Octoihului din timpul anului. Fiecare glas are câte o săptămână și începe cu Duminica Sfintelor Paști (glasul I). Anul bisericesc are 52 de săptămâni, fiecare cu o denumire specială dată în funcție de cele două mari sărbători din an:

Sfintele Paști și Pogorârea Duhului Sfânt (ex.: I după Paști, a II-a după Paști; I după Pogorârea Duhului Sfânt, a II-a după Pogorârea Duhului Sfânt). Cele mai importante săptămâni de peste an sunt Săptămâna Sfintelor Pătimiri și cea a Sfintelor Paști. Fiecare zi a săptămânii este dedicată unei anumite cinstiri: Duminica – închinată Învierii Domnului, luni – Sfinților Îngeri, marți – Sfinților Proroci, mai ales Sf. Ioan Botezătorul, miercuri și vineri – închinate Sfintei Cruci și Sfintelor Pătimiri, joi – Sfinților Apostoli și Sf. Ierarh Nicolae și sâmbăta este închinată pomenirii tuturor celor adormiți mai ales mărturisitorilor și mucenicilor.

Șirul lunilor anului bisericesc nu începe ca la cel civil, cu luna ianuarie, ci cu luna septembrie și se sfârșește cu luna august. Fiecare lună are o carte liturgică specifică, numită Minei, care cuprinde slujbe pentru sfinții sărbătoriți în fiecare zi a anului.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui", în: *GB*, XXI (1962), 11-12, pp. 1085-1095; Dalmais, J.H., „Le temps de l'Eglise", în *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1954, pp. 87-103; Loehr, A.E., *L'annéé du Seigneur*, 2 vol., Bruges, 1946; Molien, L.A., *La prière de l'Eglise*, II. *L'annéé liturgique*, Paris, 1924; Parsch, P., *Le guide dans l'annéé liturgique*, trad. l'abbé M. Gautier, 5 vol., Paris, 1935; Pletosu, Gr., „Dezvoltarea istorică a anului bisericesc", în: *RT*, I (1907), 7-8, pp. 22-76; II (1908), 7-8, p. 280; III (1909), 6-7, p. 311; Vîlciu, Marian, „Cartea și perioada Octoihului, semnificația teologică și importanța lor pentru viața liturgică a Bisericii", în *Octoihul lui Macarie*, *1510-2010. Studii*, Târgoviște, 2009; Vîlciu, Marian, „Precizări referitoare la problema calendarului", în: *Analele Universității „Valahia*" – Facultatea de Teologie", Târgoviște, 2011; Tucă, Nicușor, „Semnificația perioadei Triodului", în: *Îndrumător pastoral* – Episcopia Tulcii, II (2010), 2, pp. 220-234.

Iulian Isbășoiu

ANAFORÁ. (gr. *anafora* – *aducere*) Termen ce a desemnat inițial întreaga celebrare euharistică a primilor creștini și abia începând din secolul al VI-lea el ajuns să definească strict Marea Rugăciune a Sfintei Jertfe din rânduiala Sfintei Liturghii, în cursul căreia avea loc prefacerea Darurilor.

Substantivul η αναφορά provine de la verbul ἀναφέρω care înseamnă *a înălța*, *a ridica*, *a oferi*. În limbajul biblic vechitestamentar verbul προσφέρειν (*a aduce*) este folosit pentru a desemna aducerea jertfei la altar, pe când verbul ἀναφέρειν este menționat pentru a marca actul de ridicare, de oferire a jertfei pe altar (*Lv* 2, 14; 2, 16; 3, 1-5). Cele două sensuri au fost apoi preluate și de terminologia creștină, astfel încât prin *anafora* s-a definit nucleul Liturghiei creștine, care conținea atât actul de aducere, cât și pe cel de înălțare, ridicare și sfințire a Darurilor, accentuându-se însă nuanța pregnantă și sensul de jertfă și de ofrandă a acestui termen.

În rânduiala Liturghiei ortodoxe, prin Anafora euharistică se înțelege tot șirul de rituri și rugăciuni citite de preot (cele mai multe în taină) cuprinse de la ecfonisul preotului: „Să stăm bine, să stăm cu frică, sfânta jertfă (anafora) cu pace să o aducem…" până la: „Și ne dă nouă cu o gură și o inimă a slăvi și a cânta...", adică de la rostirea *Crezului* și până la rugăciunea *Tatăl nostru*.

Adresată lui Dumnezeu-Tatăl, anaforaua cuprinde în textul ei toate actele făcute de Mântuitorul înainte de Pătimirea Sa, când, săvârșind o cină frățească specifică (*havuroth*), El *a luat pâinea* (1), *a binecuvântat-o* (2), *a frânt-o* (3), și *a dat-o* (4); apoi *a luat paharul* (5), *a mulțumit* (6) și l-*a dat ucenicilor* (7). Ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de Taină nu a fost decât învestirea cu o nouă semnificație și umplerea cu o nouă realitate legate de moartea și Învierea Sa a două acte ale liturghiei familiale iudaice, acte de care El era sigur că ucenicii le vor face cu regularitate și după Înălțarea Sa, căci ele aparțineau existenței lor cotidiene. Săvârșind aceste acte, Mântuitorul le-a însoțit cu formulele euhologice, consacrate, ale cinei iudaice, cum ar fi mulțumirea după cină (*birkat ha-mazon*), la care El a adăugat propriile Sale cuvinte (*Acesta este Trupul Meu*... și *Acesta este sângele Meu*...), pentru a arăta sensul nou și unic al celor săvârșite: prevestirea sau anticiparea sacramentală a jertfei sângeroase și mântuitoare, care se va consuma peste o zi și care inaugura sau consfințea un nou legământ sau testament între Dumnezeu și oameni, pecetluit cu sângele sfânt al Celui ce Se va da spre răstignire.

Biserica a continuat ceea ce Mântuitorul a făcut la Cina cea de Taină. Aceste acte au fost preluate în Biserică și au fost restrânse la patru: 1. *Aducerea*: pâinea și vinul erau „luate" și aduse la altar; 2. *Rugăciunea*: proestosul aducea mulțumire lui Dumnezeu și prin invocarea Sfântului Duh darurile erau transformate în Trupul și Sângele Domnului; 3. *Frângerea*: pâinea era frântă și împărțită; 4. *Împărtășirea*: „În această formă și în această ordine, aceste patru acțiuni constituie nucleul absolut invariabil al fiecărui rit euharistic, cunoscut nouă", afirmă Gregory Dix. Aceste acte care fundamentează orice celebrare euharistică au fost de la bun început însă însoțite de cuvinte, de anumite formule euhologice care, până în secolul al IV-lea, au fost caracterizate de oralitate și improvizare.

Faptul că la Cina de Taină Domnul Iisus a schimbat rugăciunile și binecuvântările cultice iudaice și a folosit propriile Sale cuvinte pentru a da textelor euhologice un conținut și un sens nou a dat posibilitatea ca în epoca primară, urmând acest model, episcopul să aibă o anumită libertate de a improviza și a-și compune anaforaua proprie, iar diversitatea de grupuri etnice din care se constituia Biserică a făcut ca în primele secole modelele de urmat în celebrarea euharistică să fie variate și diverse. Astfel, nu au putut exista „originale" ale vreunei rugăciuni folosite în cultul creștin primar, ci au existat dintru începuturi o varietate de tradiții orale, care mai târziu au fost supuse standardizării treptate. Acest proces de uniformizare și de stabilizare va fi luat sfârșit abia în secolul al IV-lea, când a fost a fixat în scris conținutul textelor euhologice. Astfel, în primele secole, anaforaua a cunoscut un proces de evoluție de la diversitate spre unitate, în sens invers decât cel conceput de Ferdinand Probst la sfârșitul secolului al XIX-lea. Procesul de omogenizare și de fixare în scris a început odată cu luptele antieretice ain secolul al IV-lea și a exprimat dorința de coeziune și de unitate dogmatică și liturgică a Bisericii. Anaforaua metropolei s-a impus, numeroasele tradiții locale au fost înlocuite de altele parțial sau total și au supraviețuit doar anaforalele cele mai cunoscute și cele impuse de uzanța metropolei.

Structura anaforalelor euharistice este aproape identică în toate riturile liturgice, diferența între ele dând-o doar poziționarea dipticelor în întregul textului euharistic. Anaforaua bizantină a Sf. Ioan Gură de Aur, cea a Sf. Vasile cel Mare și cea a Sfântului Iacob, fratele Domnului, fac parte din familia de liturghii antiohiene și se deschid printr-un *dialog introductiv*, urmat de *Rugăciunea teologică*, prin care se exprimă lauda și mulțumirea aduse Tatălui pentru întreaga creație și pentru împlinirea iconomiei mântuirii. Faptul că Liturghia adevărată se petrece în cer, iar oamenii participă la ea împreună cu îngerii în ritualul euharistic văzut este sugerat de cântarea *Trisaghionului biblic*, care urmează și care introduce apoi *Rugăciunea hristologică*, în care se reiterează întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc, narațiune care se încheie cu amintirea Cinei de Taină și a *Cuvintelor de instituire*. Urmează apoi rugăciunea aducerii aminte sau *Anamneza*: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea" (se amintește împlinirea poruncii Mântuitorului), în care sunt enumerate sintetic principalele momente ale drumului jertfei și mântuirii: „Aducându-ne aminte așadar de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri [...] și cea de-a doua slăvită iarăși venire". Partea culminantă a anaforalei este *Epicleza* (ἐπίκλησίς, ἡ = invocare, chemare), rugăciunea cea mai importantă a Liturghiei, pentru că prin ea se săvârșește sfințirea și prefacerea Darurilor. Preotul se roagă în taină ca Tatăl să trimită Sfântul Duh peste comunitate și peste pâine și vin, pentru ca ele să se prefacă în Trupul și Sângele Mântuitorului, împlinindu-se astfel scopul Sfintei Liturghii, și anume: sfințirea darurilor în vederea sfințirii credincioșilor.

Conform ritualului bizantin, după epicleză urmează *Dipticele*, rugăciunile de mijlocire generală pentru întreaga Biserică, pentru toate categoriile de credincioși, vii și morți. În diptice este și formula de rugăciune pentru Fecioara Maria: „Mai ales pentru Preasfânta...". La strană începe să se cânte *Axionul*, iar preotul continuă să pomenească pe vii și pe adormiți. O *Doxologie* finală încheie anaforaua euharistică,

ea fiind cântată cu voce tare, pentru ca poporul să poate să răspundă cu „Amin!", arătându-și astfel participarea la întreg actul de aducere și sfințire a Darurilor din cadrul Sfintei Liturghii.

Bibliografie. Bouley, A., *From Freedom to Formula*, Washington DC, 1981; Bradshaw, Paul, „The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern: Presidential Address", în: *Studia Liturgica*, XXVI (1996), pp. 1-6; Cabasila, Nicolae, Sf., *Explicarea Sfintei Liturghii*, în *PG* 150, 368-492, trad. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București, 1943; Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, At the Clarendon Press, Oxford, 2003, pp. 127-128; Liddell, E., Henry, George, Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon* (revised ed.), At Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 125; Probst, Ferdinand, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870; Spinks, Bryan, „Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution", în: *Worship*, (1985), 59, pp. 211-219; Taft, Robert, „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy", în: *Orientalia Christiana Periodica*, (1977), 43, pp. 355-378; Vintilescu, Petre, „Anaforaua sau ritul Sfintei Jertfe euharistice", în: *BOR*, 7-8/1961, pp. 733-754; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1972.

Ciprian Streza

ANÁFURĂ. (*var.* ANÁFORĂ; lat. *anafora*) Pâinea sfințită, tăiată în formă de cubulețe, ce se împarte credincioșilor, la sfârșitul Sfintei Liturghii, după ce s-au miruit.

Ea se mai numește și antidor (ἀντίδωρον, τό – antidoron – în loc de dar). Despre aceasta spune Sf. Simeon al Tesalonicului: „Iară antidorul este pâine sfințită, care se face din acea prosforă (prescură) din care se scoate agnețul, care se jertfește și se face trupul Domnului. Antidorul (anafura) se dă în locul darului celui mare al înfricoșatei cuminecături (împărtășanii), căci nu toți credincioșii sunt vrednici a se împărtăși". Despre pregătirea anaforei, *Liturghierul* conține următoarele indicații tipiconale: „Anafura se taie din prescura din care s-a scos Sfântul Agneț. Dacă sunt credincioși mulți și nu ajunge numai o prescură se poate tăia și prescura a doua, din care s-a scos părticica întru cinstea și pomenirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Drept aceea aceste două prescuri se cade să fie întregi și mai mari, iar nu numai peceți, chibzuind astfel preotul ca să ajungă pentru anafura". Anafura se taie la proscomidiar, după ce s-au pregătit Darurile, și se așază pe anaforniță. Ea se sfințește în timpul *Axionului*, când preotul ia vasul cu anafură, face cu el semnul Sfintei Cruci înaintea Sfântului Disc și a Sfântului Potir, zicând: „Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, binecuvintează, Doamne, pâinea aceasta, anafura sfinților Tăi". Deoarece se sfințește în timpul *Axionului*, în momentul în care în vechime erau citite numele celor care au adus și pentru cei care s-au adus Darurile, vii și adormiți, făcându-se și pomenirea sfinților, în frunte cu Maica Domnului, împărțirea anafurei la sfârșitul Liturghiei simbolizează rămânerea în comuniune a credincioșilor cu toți sfinții. Anafura nu este un „înlocuitor" al Sfintei Împărtășanii, căci nimic nu se poate da în locul lui Hristos prezent euharistic, ci ea este un simbol al comuniunii noastre cu *pleroma* Bisericii. Ea se dă credincioșilor pe nemâncate, pentru că ea este sfințită la Sfânta Liturghie după prefacerea Darurilor, împărtășind tuturor harul bucuriei comuniunii tuturor sfinților cu Hristos cel răstignit și înviat. Vechile Pravile și Cărți de învățătură pentru preoți impuneau pentru luarea anafurei aceeași pregătire trupească și sufletească ce erau cerute și pentru împărtășanie. Tot anafura este și pâinea numită „Paște", binecuvântată și stropită cu vin, care se dă credincioșilor în Duminica Învierii, după împărtășanie (la slujba de noapte).

Anafornița (gr. το αρτοφόριον,-ου) este un vas cultic, precum o tavă sau farfurie înaltă cu picior, care poartă anafura, adică pâine binecuvântată de episcop sau preot, care se împarte credincioșilor la sfârșitul Sfintei Liturghii, în timpul miruitului.

Bibliografie. *Liturghier*, București, [1]1956, [2]1967; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2010; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare,* Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vintilescu, Petre, „Anafora sau antidoron", în: *ST*, 1-2/1954, pp. 116-145.

Ciprian Streza, Nicolae D. Necula

ANAGNÓST. (gr. *anagnostos* – *cititor*, *citeț*) Titlu dat unor membri ai ierarhiei inferioare care aveau ca obligație cultică citirea sau lecturarea textelor sfinte la slujbele divine din biserică, în primele veacuri.

Anagnoștii sau lectorii ori citeții, citeau în biserică pericopele de Apostol, pastoralele, scrisorile martirice, paremiile, viețile sfinților. Tot ei aveau grijă de cărțile de cult, de aprinderea și stingerea lumânărilor în biserică, purtarea sfeșnicelor în procesiuni. De asemenea, ajutau și la catehizare. Ei erau primiți în cler prin hirotesie, ca și astăzi.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ANAGOGÍE. Procedură de interpretare, specifică hermeneuticii teologice, care pornește de la sensul literar al textului către cel mistic.

Este întâlnit adesea în disciplina euristicii, cea care se ocupă cu găsirea unei palete semantice ample și totodată potrivite textelor Sfintei Scripturi, dar și operelor teologiei patristice. Termenul provine ca neologism din limba franceză, *anagogique*, și este originar, la rândul său, din limba greacă, unde prepoziția ανα înseamnă „din nou", „în sus", sau „de-a lungul", „de-a curmezișul"; și αγογια, nume de acțiune de la verbul αγω – care înseamnă „a duce", „a aduce" și „a conduce", „a purta către", „a orienta" către ceva anume. Așadar, „anagogie" reprezintă o resemnificare a înțelesurilor desprinse din Sfânta Scriptură. Dacă am defini termenul prin bogăția elementului de compunere savantă „ana", „anagogie" înseamnă orientare fie „în susul" sau „deasupra" înțelesurilor desprinse din Revelație, fie „de-a lungul" lor, fie „de-a curmezișul" lor, în sensul de orientare performantă în secțiunea analitică a lor.

Deci, etimologia acestei noțiuni reflectă aproape punctual contextul în care anagogia apare: acela al interpretării unui text pornind de la sensul literal către cel mistic. Acest lucru dovedește faptul că sistemul cosmologiei creștine, sau principiile pe care creștinii își întemeiau concepția despre univers și realitate, era cu totul altul decât al omului „căzut". Ea dezvăluia un om nou, care nu valoriza exclusiv „după trup" lumea aceasta, ci îi dădea o semnificație aparte, înaltă, care viza legătura din ce în ce mai conturabilă și posibilă între Dumnezeu și oameni, dincolo de „aparențele" lumii sensibile. Această resemnificare a „văzutului" nu-l abolea, ci îi dădea o altă pondere în sistemul de valori creștin, adică îl subordona acelui aspect nevăzut și tainic, dar care constituia de fapt planul esențial al realității. Această capacitate de a trece dincolo de sensurile sensibile ale lumii nu era accesibilă oricum și pentru oricine, ci doar pentru cei care trăiau în lume, nu pentru lume, nici pentru sine, ci „în Duhul Sfânt". Prezența mângâietoare a Acestei Persoane a Sfintei Treimi devenind țelul creștin, facilitează înțelegerea lumii dincolo de caracterul ei relativ și autonom, către o înțelegere duhovnicească a Cosmosului, cu omul integrat în el. De asemenea, totalizarea acestor „înțelegeri" ale lumii ca fiind un univers „mai presus de lume", precum și cronicizarea lor, conduce către contemplație, către vederile dumnezeiești. De aceea, la Sfânta Taină a Botezului, prin anumite rugăciuni, se cere de la Domnul pentru „noul luminat", dobândirea „luminii înțelegătoare".

Dat fiind faptul că nu sta în posibilitatea oricărui creștin de a-și educa astfel optica valorilor lui esențiale, anagogia este procedeul utilizat în teologia creștină pentru a-l ajuta pe acesta. Scopul anagogiei este în acest sens unul clar formativ duhovnicesc. El vizează nu o edificare exclusiv intelectuală așa cum se dezvăluie pretinsa „*mistică intelectualistă*", ci o emfază a omului complet către Dumnezeu, cu toate funcțiile condiției lui create, în integralitatea persoanei sale. Despre raportul cu analogia, putem spune că anagogia are la bază un tipar analogic, în virtutea căruia se dezvoltă sensurile criptate ale scrierilor sfinte. Utilitatea anagogiei este argumentată de Mântuitorul Hristos atunci când spune ucenicilor Săi că

Tainele Împărăției Cerurilor sunt descoperite oamenilor prin pilde, pentru ca „văzând să nu vadă și auzind să nu audă" (*Lc* 8, 10).

Anagogia presupune un spectru de sensuri menite să convoace mintea (νους) la deprinderea unei înțelegeri dincolo de înțelegerea convențională. De aceea, în procesul anagogic, noțiunile operate devin simboluri una pentru alta, realitatea însăși devine un sistem de simboluri dezvăluindu-se treptat și inteligibil, trezind în sufletul celui ce înțelege (în sufletul înțelegătorului) un profund sentiment de admirație, diverse stări afective de pace, liniște, până la contemplație. Vederea efectivă a „nevăzutului" debutează prin „înțelegere", iar procesul „înțelegerii" se realizează prin anagogie. Majoritatea referințelor anagogice fac trimitere către cunoașterea acelor „raționalități" inerente Creației, numite în teologia bizantină de mijloc „λογοι", sau principii fundamentale ale lucrurilor create de a origina din Logos, conforme cu Logosul, și de a deveni firesc după modelul Logosului (κατα τον Λογον), pentru a fi în unitate directă cu Logosul și unele cu altele.

Una dintre lucrările care abordează într-o manieră metodologică anagogia este *Mystagogia* Sf. Maxim Mărturisitorul. Acest titlu are în componența sa un element comun cu termenul de „anagogie", și anume verbul „αγω", dovadă a faptului că autorul intenționează prin această lucrare să conducă pe destinatarii ei către sensurile mistice ale noțiunilor de „biserică", „om", „Cosmos" etc. Demersul autorului este unul inductiv, pornind de la noțiunea de „biserică" (lăcaș de închinare), stabilind o relație analogică în ceea ce privește structura și funcționalitatea cu noțiunea de „om". De pildă, naosul este partea trupească, sensibilă, a omului, iar pronaosul semnifică partea inteligibilă a lui. De asemenea, în biserică vedem o orientare a naosului către altar; la fel, și universul sensibil se orientează din punct de vedere valoric către cel inteligibil. Anagogia constă aici în dezvoltarea unor elemente similare între Biserică și om. Alte capitole vorbesc despre similaritatea dintre „biserică" și „cosmos", abordând aceeași interpretare binomică: sensibil – inteligibil. Altă anagogie este reliefată între slujba Sfintei Liturghii și urcușul sufletului către Dumnezeu. Astfel, fiecare element de cult din cadrul Sfintei Liturghii face o referință analogică la fiecare etapă a devenirii sufletului către Dumnezeu.

Scopul duhovnicesc al anagogiei se adresează înțelegerii, dar nu este reductibil doar la funcția intelectului, acesta fiind motivul pentru care abordarea anagogiei ca procedeu stilistic prevalează în operele ascetico-mistice și mai puțin în teologia expozitivă. Datorită fragmentării tot mai intense a disciplinelor teologice sau a tendinței lor de a se izola una de alta prin excesiva specializare, putem spune că există ramuri teologice al căror discurs utilizează mai puțin anagogia. Procedeul anagogiei este menit să conducă pe creștin către acel sistem de valori conform cu cel al Revelației dumnezeiești, cu semnificația reală a Cosmosului, ca operă a lui Dumnezeu, și mai ales cu faptul că, paradigmatic, fiecare element al lumii create are o raționalitate al cărei arhetip este Persoana Logosului.

Bibliografie. Dionisie, Pseudo-Areopagitul, Sf., *Despre Ierarhia Bisericească*, în *Opere Complete*, Ed. Paideia, 1996; Evagrie, Ponticul, *Scrieri*, în *Filocalia*, vol. I, Ed. Institutului de Arte Grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, pp. 39-93; Guillaumont, Antoine, *„Les ‚Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*", Oxford University Press, 2003; Louth, Andrew, *Tradiția mistică creștină. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mistagogia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Popescu, Dumitru, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

ANALÓG. (gr. *analoghion*) Pupitru pliant, acoperit cu o pânză brodată sau acoperământ, care se așază în fața Ușilor Împărătești, pentru citirea de pe el a Evangheliei sau rostirea predicii. Acesta se mai așază în mijlocul bisericii, sub policandru, pentru citirea catismelor, sau la icoane, pentru citirea acatistelor sau oficierea înmormântării și a parastaselor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina,

Dicționar de cunoștințe religioase, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ANALOGÍE. Asemănare între două noțiuni, situații, stări, idei, fenomene, obiecte etc. pe baza unei legi de corespondență. Această asemănare poate fi parțială sau totală.

Asemănarea parțială induce ideea unei interferențe pe plan semantic, ceea ce în lingvistică conduce la modificarea formei sau a sensului unui cuvânt, în funcție influența altuia. De aceea, analogia este și un procedeu lingvistic complex, menit să faciliteze înțelegerea unei realități mai complexe sau mai greu de înțeles prin recursul la o asemănare parțială și limitativă cu un alt obiect, noțiune, idee.

Etimologic, analogie provine ca neologism din termenul francez „analogie", iar acesta, la rândul său, din limba greacă, fiind compus din: „ανα", care este o prepoziție ce înseamnă „din nou", „în sus", sau „de-a lungul", „de-a curmezișul", și „λογια" care înseamnă „vorbire despre", sau „știință". O altă explicație etimologică se leagă de faptul că un termen sau o noțiune reprezintă o poartă de intrare către înțelegerea altui termen. Termenul „logos" implică în acest caz nu numai traducerea generală prin termenul „cuvânt", ci are un spectru semantic mai larg, „logos" desemnând în aceeași măsură și echivalentul românesc pentru „idee", „noțiune", „termen" etc.

Originile analogiei se găsesc în gândirea matematică a Antichității, în cadrul Școlii Pitagoreice, și este prima dată atestată la Archystas din Tarentum în sensul de proporție matematică. Ulterior, a devenit utilizabilă și în filosofie, mai ales în cadrul neoplatonismului unde era un procedeu de înțelegere a „ființei prime" pe baza „ființelor secunde". În filosofie nu se mai păstrează proporționalitatea. Analogia este utilizată în Sfânta Scriptură, în Vechiul Testament, în visele lui Iacov despre cei șapte ani de belșug și șapte de foamete (*Fc* 41, 26). De asemenea, un alt exemplu de analogie este îndemnul dat lui Osea de a se căsători cu o femeie desfrânată (*Os* 1, 2). În Noul Testament, alegoria este utilizată în parabolele rostite de Mântuitorul Hristos.

Analogia este condiționată de existența a trei elemente constitutive. Acestea sunt elementele esențiale minime ale unei analogii. Însă la teoreticienii scolastici (*cf.* Anselm de Canterbury, Toma de Aquino, Ioan Gaetanus, Alcuin, Francisco Suarez etc.) analogia poate deveni un procedeu mai complex, ce implică mai mulți termeni. Termenii în plus ai acesteia sunt de fapt o suită de termeni intermediari, prin care se facilitează înțelegerea primului termen.

a. Primul element reprezintă o noțiune, idee, fenomen, obiect etc. care se dorește sugerat, cunoscut. Acest element se numește „termen prim" și este exact realitatea care se intenționează a fi reliefată, este finalitatea cunoașterii analogice. Pe scurt, acesta este termenul „obiect", adică cel care se dorește a fi cunoscut.

b. Un al doilea element este tot o noțiune, idee, fenomen, obiect, prin care se face cunoscut primul element al analogiei. Este numit „termen secund" sau „termen intermediar", pentru că intermediază înțelegerea primului termen. Datorită unei inaccesibilități directe, primul element care se dorește a fi cunoscut se reflectă prin recursul analogic sau comparativ la un al doilea, care este mai accesibil, mai direct, nemijlocit. Această inducție a elementului de cunoscut, prin cel intermediar, se face pe baza unei similarități structurale sugestive între primul obiect, fenomen, noțiune sau idee, cu al doilea, adică cel accesibil.

c. Al treilea element al analogiei îl constituie legea de similaritate sau corespondență între cele două anterioare. Adică lucrul se cunoaște prin asemănarea cu cel prin care se face cunoscut. Asemănarea este o noțiune întâlnită și în științele exacte, mai ales în cadrul geometriei euclidiene, unde este respectată ideea de proporție. Asemănarea în plan lingvistic, și mai ales în planul cunoașterii analogice, are însă anumite limite. Doar anumite componente ale realității intermediare sunt similare cu componente ale

realității sugerate. Analogia exclude prin definiție ideea de identificare a realității sugerate cu realitatea intermediantă, de aceea, în cadrul legii de asemănare analogică, proporționalitatea are diferite limite, astfel încât doar anumite părți constitutive sunt asemenea. Eroarea asemănării totale doar pe baza unei asemănări parțiale se numește „falsă analogie".

Analogia este, din punct de vedere teologic, o metodă de cunoaștere a lui Dumnezeu și a lucrărilor Sale pornind de la o similitudine cu o noțiune, fenomen, obiect din plan creat. Cunoașterea analogică este nedeplină și implică adesea o dimensiune simbolică. Ea se adresează, de obicei, unor exigențe ridicate de intelect, mai precis de planul insuficienței raționale. În gândirea antică, unde persoana omului nu este fracționabilă din punct de vedere analitic în elemente structurale, iar unitatea ființei este un etalon imuabil, analogia, ca procedeu de cunoaștere, se adresează nu numai intelectului, ci în primul rând „minții" (νους). Ea este un demers adresat înțelegerii care implică integral omul, nu doar vreuna din părțile structurale ale sale. Analogia, în Antichitate, nu servea ca soluție doar în virtutea unei edificări informaționale, ci a unei edificări ființiale complete.

Analogia teologică oferă o perspectivă intuitivă a cunoașterii, deoarece ele fac obiectul unui plan așa-zis „speculativ"; iar tot ceea ce nu poate fi verificabil prin rațiune se încadrează pe un plan speculativ. În realitate, pentru omul care crede în Dumnezeu, revelat prin Persoana lui Hristos, nu se poate pune problema unui plan speculativ disociat de cel rațional, deoarece această clasificare a cunoașterii după criterii verificabile empiric nu există. Credinciosul pledează pentru o unitate a planurilor în cadrul cunoașterii analogice, deci pentru el analogia are o valoare exclusiv ontologică. Dacă analogia în matematică sau logică se adresează unei cunoașteri discursive, în filosofie și teologie se adresează unei cunoașteri intuitive. Analogia ființei, numită generic *analogia entis*, este un aspect al analogiei prin care se arată posibilitatea unei cunoașteri limitate a lui Dumnezeu, din observația universului văzut.

Prin analogie se înțelege atât un demers intuitiv, cât și unul discursiv al cunoașterii. Analogia intuitivă presupune cunoașterea unui obiect necunoscut, inaccesibil din punct de vedere empiric, printr-o noțiune accesibilă și de proximitate. Adică cunoaștem un lucru „de transcendență" prin intermediul unui lucru „de apropiere", care poate fi mai ușor conceptualizat, deci analogia intuitivă respectă întru totul modelul definiției sale. Atunci când analogia are în vedere o sugestie, o pregnantă dimensiune simbolică, ea se adresează cunoașterii intuitive. Spre exemplu, cunoaștem despre Dumnezeu prin analogie, dar acea analogie este limitată, căci nu dezvăluie complet pe Dumnezeu, deoarece Acesta este inaccesibil, ci prin intermediul unor categorii accesibile.

Analogia discursivă, pornește de la un model analogic concret pentru a identifica tot un model analogic concret. Ea presupune o cunoaștere saturată, adică un rezultat mulțumitor despre un lucru. Ea se utilizează cel mai bine în cunoașterea lucrurilor fizice, verificabile cu simțurile. De pildă, așa cum un vas cu apă ce fierbe degajă vapori, în același fel se formează norii, prin evaporare. Analogia discursivă pledează pentru un model analogic concret, și are în prim plan mai degrabă legea de similaritate decât termenii analogici. În teologie, acest model analogic este mai puțin operabil.

Bibliografie. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ed. Academiei Române, București, 1998; Albinus, „Compendia about Plato's Doctrine", în *The Platonic Doctrine of Albinus*, trad. J. Reedy, Ed. Phanes Press, 1991; Aquino, Toma, *Summa Theologiae*, Ed. Științifică, București, 2000; Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Cajetan, Tommaso de Vio, *Commentary on Being and Essence, (In De ente et essenti d. Thomae Aquinatis)*, Marquette University Press, Milwaukee, 1964; Celsus, *On a True Doctrine. A Discourse Against Christians*, Ed. Oxford University Press, New York, 1987; Dionisie Areopagitul, Sf., *Opere complete*, Ed. Paideia, 1996; Gilson, Etienne, *L'être et l'essence*, Ed. Vrin, Paris, 2000; Platon, „Phaidros", în *Opere Complete*, Ed. Humanitas, trad. P. Creția, C. Noica, C. Partenie, București, 2002; Stăniloae, Dumitru, *Viața și activitatea Sf. Grigorie Palama*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

ANAMNÉZĂ. (gr. *anamnisis – amintire, pomenire*) Caracter al unui ritual sau a unui element de ritual destinat aducerii aminte sau rememorării unor anumite aspecte sau idei din istoria mântuirii.

Săvârșirea Sfintei Liturghii poate fi socotită un răspuns al Bisericii la îndemnul făcut de Mântuitorul la Cina cea de Taină: „Faceți aceasta spre pomenirea Mea" (*1 Co* 11, 24; *Lc* 22, 19), iar anamneza cultică, sau *zikkaron*, cum apare în tradiția cultică iudaică, nu este o simplă amintire sau rememorare psihologică, ci este actul prin care trecutul prezentul și viitorul devin un prezent continuu în celebrarea cultică. Actul memorial în sens biblic este astfel simultan comemorare, prezență și anticipare. El concentrează, din inițiativa divină, lucrarea mântuitoare și revelatoare a Dumnezeului celui viu și personal, angajat efectiv în istorie, în tripla ei dimensiune: trecută, prezentă și viitoare. Anamneza face prezent nu doar trecutul, cât mai ales viitorul, de unde și porunca expresă a Mântuitorului la Cina cea de Taină: „Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea" (*Lc* 22,19). În Iisus Hristos, istoria se întâlnește cu veșnicia, putând fi mereu actualizată, împlinind astfel viitorul.

Porunca aducerii aminte, adresată de Mântuitorul, nu trebuie interpretată din perspectiva premiselor elenistice – afirmă Joachim Jeremias – ci a celor palestiniene, semitice, în care subiectul oricărui act cultic este Dumnezeu, astfel încât expresia „spre pomenirea Mea " nu înseamnă ca omul să pomenească ce a făcut Mântuitorul, adică „repetați frângerea pâinii, ca să nu uitați de mine", ci o indicație eshatologic-orientală: „adunați-vă în continuare în ritul mesei ca și comunitate nouă, ca în acest fel Dumnezeu să fie zilnic implorat să ducă la împlinire iconomiei mântuitoare în Biserică".

Dumnezeu „Își aduce aminte" de Hristos cel răstignit, Înviat și Înălțat, întrucât trimite neîncetat pe Sfântul Duh, ca să Îl facă prezent pnevmatic până la cea de-a doua Sa venire. Dumnezeu Tatăl este rugat de întreaga comunitate euharistică, de întreg Trupul lui Hristos, ca „pomenind" jertfa Mântuitorului să împlinească promisiunile făcute profeților, făcând prezentă în lumea aceasta Împărăția viitoare, prin trimiterea Sfântului Duh. Astfel, pornind de la anamneza tuturor actelor iconomiei mântuirii, comunitatea poate îndrăzni să ceară lui Dumnezeu Tatăl venirea Mângâietorului pentru împlinirea finalității ultime a acestor acte: venirea în lumea aceasta a eshatonului, prin permanentizarea prezenței lui Hristos în celebrarea euharistică.

Anamneza ca parte a anaforalei euharistice. În textul anaforalei euharistice, după relatarea despre instituirea Jertfei, urmează imediat menționarea a ceea ce Biserica face pentru pomenirea sau amintirea a tot ceea ce Iisus Hristos a făcut pentru mântuirea lumii.

Originile acestei secțiuni a anaforalei euharistice sunt legate de prezența în textul euharistic a narațiunii cuvintelor de instituire cu care ea alcătuiește o unitate, căci anamneza apare ca un răspuns la porunca Mântuitorul de la Cina cea de taină: „aceasta să o faceți întru pomenirea Mea" (*Lc* 22, 19 și *1 Co* 11, 24-25), fiind o mărturisire a ceea ce face în mod concret Biserica pentru a putea cere venirea Sfântului Duh și împlinirea Împărăției viitoare. În toate anaforalele euharistice anamneza este secțiunea care face trecerea de la narațiunea cuvintelor de instituire la epicleză și ea are rolul unei concluzii finale la mulțumirea adusă în Rugăciunea hristologică pentru împlinirea întregii iconomii a mântuirii.

Două tipuri distincte de anamneză pot fi identificate în ansamblul de texte euharistice cunoscute până în prezent. Primul tip are ca element central menționarea într-o formă participială a substantivului ἀνάμνησις din *Lc* 22, 19 și *1 Co* 11, 24-25, folosind termenul „μεμνημένοι" sau „memores" (aducându-ne aminte). Din această categorie fac parte anaforaua Tradiției apostolice, cea din Constituțiile Apostolice, cea a Sfântului Vasile cel Mare, cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Iacob.

Cel de-al doilea tip, ce poate fi întâlnit doar în anaforalele egiptene, reia terminologia paulină din *1 Co* 11, 24-25 exprimând porunca anamnezei prin folosirea verbelor: a vesti (καταγγέλλω), a mărturisi (ὁμολογέω) și a aștepta (ἀποδέχομαι).

Bibliografie. Botte, B., „Problèmes de l'Anamnèse", în: *The Journal of Ecclesiastical History*, V (1954), pp. 16-24; Hänggi, Anton, Pahl, Irmgard (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968; Jeremias, J., *Die Abendmahlworte Jesu, vierte, durchgesehene Auflage*, Göttingen, 1967; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1998.

Ciprian Streza

ANASTASIMATÁR. (gr. *anastasis – înviere*) Carte de muzică și de slujbă care cuprinde cântările învierii de la Vecernia de sâmbătă seara și de la Utrenia de duminică dimineața, pe cele opt glasuri sau ehuri.

Prima ediție a Anastasimatarului a fost tipărită de Petru Efesiu, la București, în 1820, în limba greacă, iar în limba română de către Macarie Ieromonahul, la Viena, în 1823. Ultima ediție a Anastasimatarului, uniformizat, pe cele două notații, psaltică și liniară, a fost tipărită de Prof. N. Lungu, în două volume: Vecernier, București, 1951 și Utrenier, București, 1953, retipărit în ediția a II-a în 1974 și diortosit, completat și corectat de Pr. prof. Nicu Moldoveanu, Pr. lect. Victor Frangulea și Pr. lect. Stelian Ionașcu, în 2002 și 2004.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ANÁTEMA. Pedeapsa cea mai gravă pe care Biserica o aplică membrilor ei, când se fac vinovați de cele mai grave delicte bisericești și după ce niciun mijloc de îndreptare folosit de autoritatea bisericească n-a fost luat în considerare de către cel vinovat, acesta purtându-se în continuare cu dispreț față de normele prevăzute pentru asigurarea ordinii, disciplinei și unității Bisericii, cât și față de autoritatea bisericească chemată să aplice aceste norme.

Pentru consecințele grave pe care le atrage după sine această pedeapsă – interzicându-se credincioșilor să aibă raporturi cu cel pedepsit – anatema se pronunță în mod cu totul excepțional și numai după ce cazul a fost analizat de cea mai înaltă autoritate a Bisericii respective, adică de sinod (v. Can. 28 Ap. și cele paralele).

Bibliografie. Alland, Denis, Rials, Stéphane (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ANIMÍSM. Forme de religiozitate care atribuie un suflet fiecărui fenomen sau lucru din natură. În mentalitatea animistă, sursele de vitalitate ce activează corpurile omenești, animalele, vegetația, obiectele etc., sunt asociate cu spirite, care constituie personalitatea genuină a tuturor lucrurilor materiale. Analizarea acestui tip de religiozitate a dus la elaborarea unei explicații raționale a apariției religiei, în cadrul teoriei antropologice animiste, prin postularea înclinației omului primitiv de a însufleți elementele și ființele existente în natură, în a căror mișcare ar fi văzut un act de voință.

Autorul termenului *animism* și a teoriei omonime este antropologul britanic E.B. Tylor (1832-1917). Acesta va raporta viziunea sa asupra originii religiei la evoluționismul darwinian, curentul științific și cultural predominant al epocii. Lucrarea sa fundamentală, intitulată *Primitive Culture* (1871), analizează dintr-o perspectivă unificatoare evoluția religioasă a umanității, considerând că stadiile diferite de percepere a spiritualității de către diferitele societăți sunt condiționate de gradul de educație al acestora. Fundamentarea teoriei sale pornește de la presupoziția unei analogii comportamentale între populațiile „sălbatice"

(termenul folosit de el) din timpul său și mentalitatea unui copil, pe care le consideră, în conformitate cu concepția sa despre educație, similare cu cele ale omului primitiv. Visele, viziunile și în principal moartea sunt considerate stimulii esențiali care au făcut să se dezvolte în omul primitiv ideea existenței unei lumi spirituale, a cărei configurare acesta și-a dezvoltat-o progresiv. Primele forme de religiozitate se nasc, potrivit lui E.B. Tylor, din percepția suprasensibilă a spiritelor celor decedați cu care omul primitiv simțea că intră în legătură în cadrul experiențelor onirice sau extatice. Acestea ar fi fost fenomenele primordiale ce au condus la apariția religiei, întrucât au conturat ideea de spirit și de spirit liber în natură; în acest fel este explicată și apariția ulterioară a credinței în spiritele apelor, munților etc., existentă la anumite populații „sălbatice".

Animatismul sau *dinamismul* constituie o dezvoltare a animismului, propusă de R.R. Marett, care speculează asupra existenței unui anumit tip de „pre-animism". Această etapă primară a religiozității ar fi constat în percepția unei energii sau dinamism de factură supranaturală ce se manifestă ca o forță monolitică impersonală; abia ulterior, în stadiul animist, ar fi fost evaluată ca o complexitate de mișcări, a căror individualizare a însemnat și o asociere a acestora cu spiritele. Teoria a avut impact în epocă, datorită analogiei cu invenția contemporană a electricității, și s-a fundamentat pe o serie de cercetări etnografice. Conceptul de *mana*, întâlnit la triburile melaneziene din Pacificul de Sud, sau cele de *orenda*, *wakan* sau *manitou*, utilizate de populațiile amerindiene, au fost utilizate drept argumente că o religiozitate incipientă ar fi fost inspirată de această noțiune de putere sacră supranaturală manifestată fizic; de asemenea, noțiunile de *numen* și *imperium*, întâlnite în religia vechilor romani, au fost contextualizate fenomenologic acestei teorii.

Fundamental însă, deficiența animismului rezidă în incapacitatea sa de a explica construcția noțiunii de „supranatural" de către omul primitiv. Visele sau stările extatice, prin caracterul lor iluzoriu, nu pot crea conștiința realității unei lumi supranaturale, ci doar îi sunt asociate acesteia, dezvoltându-i o anumită imagine, fapt confirmat antropologic și de discernământul evident al populațiilor tribale „primitive", care disting între real și iluzoriu. Certitudinea existenței supranaturalului exclude astfel întemeierea acestuia pe o succesiune de fenomene psihice abstracte cum sunt reprezentările onirice.

Teoria animistă, prin ideea evoluționistă pe care o promova, justifica teoretic politica colonialistă. Asociind anumite populații cu „primitivismul" nu numai civilizațional, ci și religios, inducea ideea unei segregări antropologice, încurajând un misionarism exclusivist, care identifica progresul civilizațional cu convertirea. Animismul s-a transformat astfel dintr-o teorie speculativă cu privire la originea religiei într-o identitate religioasă, atribuită practicilor cultice și venerației anumitor triburi ce nu primiseră creștinismul.

Forme de religiozitate animiste. Absența unei coerențe doctrinare și a unei unități conceptuale a impus totuși o sistematizare relativă a structurilor animiste, văzute drept a) credințe în spiritele morților și ale animalelor; b) credința în spirite libere existente în natură; c) credința în spirite manifestate în fenomenele naturii.

Animismul nu dezvoltă o doctrină sau morală, ci doar convingeri sau practici ceremoniale și rituale. Omul este relativizat, el putând doar influența natura, dar neavând capacitatea de a o conduce și nici o responsabilitate față de aceasta. Fără a fi în armonie cu natura, el este terifiat de aceasta și caută, superstițios, să mențină prin diferite mijloace (magie, ritualuri etc.) un echilibru fragil a cărui dispariție îi poate amenința însăși existența.

În contextul încercărilor contemporane de reevaluare a spiritualităților particulare și a tradițiilor religioase izolate, fenomenul animist suscită din nou interesul savanților (Graham Harvey, Nurit Bird-David). „Noul animism" nu mai urmărește explicarea originii religiei, ci propune o nouă paradigmă a relaționării omului cu celelalte ființe sau elemente din natură, prin revizuirea fundamentelor epistemologice ale vechii

teorii a lui E.B. Tylor. Dualismul cartezian, ce stă la baza acesteia, care obiectivează raportul omului cu ființele și natura înconjurătoare este abandonat în favoarea unei relaționări ontologice dintre oameni și celelalte ființe vii, lucrurile din natură sau spiritele morților; acestea devin, în grade diferite, subiecte ale unei naturi panspirituale omogene. Personalismul depășește deci relaționalitatea interumană, cuprinzând și „persoanele non-umane", împreună cu care constituie o comunitate de viață. Deosebirea „noului animism" față de hilozoism sau panpsihism constă în postularea unicității și distincției spiritelor existente în ființele și lucrurile materiale, ceea ce exclude, în principiu, și confuzia sa cu monismul panteist.

Idealul „noului animism" nu este însă realizarea armoniei omului cu natura și celelalte ființe vii, ci re-descoperirea unui tip de metacomunicare, a cărei universalitate transcende deosebirile culturale, intensitatea ei fiind condiționată doar de gradul de raționalitate și conștientizare a fiecărui subiect. Depășirea raportului obiectiv, strict dialogal, dintre om și celelalte ființe și elemente ale naturii, considerat limita dualismului cartezian, este considerată posibilă prin reflectarea asupra modelelor de gândire „non-occidentale" de animism relațional; acestea pot constitui provocări ale gândirii și metodelor clasice de cunoaștere în lumea postmodernă, garantând totodată respectul pentru toate formele de viață din univers.

Bibliografie. D'Alviella, Goblet, „Animism", în: *ERE*, I, pp. 535-537; Bolle, Kess, W., „Animism and animatism", în: *ER*, I, pp. 362-368; Graham, Harvey, *Animism: Respecting the Living World*, Columbia University Press, 2005; Jones, C.B., „Animism", în: *NCE*, I, pp. 458-459; Nurit, Bird-David, „Animism revisited: personhood, environment and relational epistemology", în: *CA*, vol. 40, Supplement, (1999), pp. S67-S91; Tylor, E.B., *Primitive Culture*, Ed. John Murray, 1903, London, vol 1-2; Stringer, Martin D., „Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline", în: *JRAI*, vol. V, 4/1999, pp. 541-555.

Valentin Ilie

ANTERÍU. (turc. *anteri*, de la *Antar*, poet arab, sec. VI, care purta asemenea haină) Haină lungă, largă, din material subțire, pe care o poartă oamenii deșertului; în secolele trecute era purtat și de boierii români, după modelul vechiului costum grecesc și otoman; azi face parte din costumul preoțesc.

Preoții creștini îl poartă în amintirea vechiului *hiton*, purtat de Mântuitorul. *Anteriu* (dulamă, reverendă, sutană) – haină neagră, lungă până în pământ (încheiată cu nasturi de sus până jos), purtată ca semn distinctiv de preoții ortodocși (diaconi, preoți, episcopi), dar și de monahi și monahii.

Emil Cioară

ANTICALENDARÍȘTI. Grupare schismatică ieșită din Biserica Ortodoxă Română, care păstrează în viața religioasă calendarul iulian sau stilul vechi.

Mișcarea împotriva calendarului a început în anul 1924, când Biserica Ortodoxă Română a îndreptat calendarul în urma recomandărilor Conferinței Interortodoxe de la Constantinopol din 1923. Această a fost susținută de partidele politice din considerente electorale, dar și de anumiți intelectuali care credeau că îndreptarea calendarului a pricinuit o perturbare în viața religioasă a creștinilor ortodocși. În perioada interbelică, anticalendariștii (stiliștii) s-au organizat în asociații religioase, au construit, fără autorizație, mai multe lăcașe de cult. Au fost atent monitorizați de autoritățile statului, fiind considerați un pericol pentru siguranța statutului, din cauza fanatismului, agresivității și a legăturilor cu mișcarea comunistă în ilegalitate. În perioada comunistă, anticalendariștii s-au bucurat de toleranță din partea autorităților și au putut să se dezvolte nestingherit, având chiar statutul de cult recunoscut între anii 1946-1948. În anul 1955, fostul arhiereu Galaction Cordun a devenit „mitropolitul" stiliștilor, hirotonind preoți și episcopi. Astăzi există mai multe grupări stiliste în România, cea mai vizibilă dintre acestea fiind „Biserica Ortodoxă de Stil Vechi din România", cu sediul la Slătioara.

Anticalendariștii (stiliștii) se socotesc „Biserica cea adevărată", singura păstrătoare a dreptei credințe, făcând din calendar centrul doctrinei

și al vieții religioase. Anticalendariștii (stiliștii) pretind că prin îndreptarea calendarului s-au schimbat dogmele Sfinților Părinți. Singurul calendar „bun” este cel vechi, deoarece el ar fi fost alcătuit de Sfinții Părinți de la Sinodul I Ecumenic. De asemenea, se acordă o atenție excesivă *Pidalionului*, care este pus pe aceeași treaptă cu Sfânta Scriptură.

Bibliografie. Petre, David I., *Invazia sectelor*, Constanța, 1999, vol. II, pp. 11-38; Petre, David I., „Timpul ca o necesitate a înțelegerii misiunii creștine”, în: *BOR*, 7-12/1994, pp. 289-290; Mureșan, Radu Petre, *Stilismul în România (1924-2011)*, Ed. Agnos-Sibiu, 2011.

Radu Petre Mureșan

ANTIFÓN. (gr. *antifonon – răspuns* la un verset din psalmi) Stihiră sau tropar mai scurt, uneori un simplu verset luat din psalmi și din alte cărți biblice, cântare biblică sau imn nou, de inspirație creștină, care se cântă alternativ, de două strane sau grupuri de cântăreți.

Antifoanele sunt de mai multe feluri: 1. *antifoanele catismei*, adică părțile din catismă ale căror versete se cântă alternativ de două strane; 2. *antifoanele învierii*, numite și „tipica” (τα τυπικά) sau simbolice, luate din psalmii 102 și 145, numiți tipici sau mesianici și se cântă în zi de duminică și la unele sărbători, la Sfânta Liturghie, după Ectenia mare; 3. *antifoanele de rând*, alcătuite din psalmii 91, 92, 93, care se cântă în zilele de rând la Liturghie în locul psalmilor tipici și în loc de Fericiri; 4. *antifoanele praznicelor împărătești*, care constau din versete luate din psalmii antifonici care însoțesc refrenele speciale: „Pentru rugăciunile Născătoarei” și „Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu”, la care se adaugă un stih care exprimă sensul sărbătorii respective; 5. *antifoanele treptelor sau glasurilor (ehurilor)*. Sunt scurte cântări, executate alternativ de cele două strane. Ele sunt creația Sf. Ioan Damaschin sau, după alții, ale Sf. Teodor Studitul și sunt create pe baza Psalmilor 119-133, care formează catisma a XVIII-a, care se mai numește și Cântarea Treptelor, întrucât se cânta pe treptele de la intrarea templului din Ierusalim, de către două cete, în stil antifonic. Fiecare dintre antifoanele celor opt glasuri este format din nouă cântări sau stihuri scurte, grupate trei câte trei, în trei antifoane pentru fiecare glas, cu excepția glasului VIII, care este împărțit în patru antifoane, având în total 12 cântări sau stihuri. Împărțirea antifoanelor în grupuri de câte trei are semnificație treimică, simbolizând lauda neîncetată adusă de cele nouă cete îngerești Sfintei Treimi, cu care ne unim și noi. Ultimele două versete sau stihuri ale fiecărui antifon sunt precedate de *Slavă... Și acum*. Antifoanele se execută în stil irmologic. Din punct de vedere muzical, ele sunt compuse în tactul irmologic (*allegro-moderato*).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula, Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

ANTIMÍS. (gr. *antiminsion – în loc de masă*; lat. *antimensium*) Obiect liturgic confecționat dintr-o pânză de in sau mătase în formă dreptunghiulară, cu dimensiunile de 50-60 cm, având zugrăvit pe el scena punerii în mormânt. Pe lângă aceasta, pe antimis se mai pictează: crucea răstignirii, cununa de spini, ciocanul și cuiele, sulița, buretele cu oțet și fiere, cocoșul care a cântat de trei ori. În cele patru colțuri ale antimisului se zugrăvesc cei patru Evangheliști, iar pe marginea lui se înscriu cuvintele troparului: „Iosif cel cu bun chip...”. Pe spatele lui, într-un buzunărel, se așază moaște sau relicve de sfinți. În partea de jos, antimisul poartă data și semnătura ierarhului care l-a dat și parohia căreia i-a fost destinat. El este expresia apartenenței canonice a preotului față de episcop. De aceea, antimisul se reînnoiește întotdeauna la începutul păstoririi fiecărui episcop nou întronizat. Când episcopul îl va opri pe preot de la slujire, îi ia mai întâi antimisul, fără de care nu se poate săvârși Liturghia. Antimisul datează din vremea persecuțiilor din primele secole ale creștinismului, când creștinii, surprinși de persecutori, fugeau cu Sfintele Daruri învelite într-o pânză.

De asemenea, slujind Liturghia pe mormintele martirilor, ei se foloseau tot de o pânză în loc de Sfânta Masă. În ambele cazuri, această pânză a devenit un fel de Sfântă Masă pe care se putea sluji Liturghia, mai ales că în ea se așezau Sfinte Moaște, care a devenit antimis, adică „în loc de masă". El s-a păstrat și după persecuții, fiind folosit pe Sfântă Masă și în cazurile în care se săvârșește Liturghia în afară de altar: pe câmpul de luptă, în vreme de calamitate, pe scene, în aer liber etc. Antimisul se sfințește de către episcop, prin ungere cu Sfântul Mir și stropirea cu apă sfințită. El simbolizează giulgiurile de îngropare ale Mântuitorului. El are un acoperământ, numit iliton, care simbolizează mahrama de pe capul Mântuitorului.

Bibliografie. Necula, Nicolae D., „Ce este antimisul și care este rostul și semnificația lui?", în: *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2001, pp. 199-204, Necula, Nicolae D., „Ce importanță are antimisul în viața cultică și administrativă a Bisericii Ortodoxe?", în: *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. IV, pp. 61-65; Necula, Nicolae D., *„Sfântul Antimis – semn al autorității episcopale"*, în: *Călăuza ortodoxă*, Galați, 1996, pp. 147-150; Sava, Viorel, „Locul artei bisericești în cultul și spiritualitatea ortodoxă", în: *Știința, tehnica și arta conservării și reastaurării Patrimoniului cultural*, supliment al „Analelor Științifice ale Universității «Al. I. Cuza» Iași", III, Teologie, 1999, pp. 257-268; Vanca, Dumitru, „Euharistia, dar primit: un simbol uitat", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 111-123.

Nicolae D. Necula

ANTINOMÍE. (gr. *antinomia*) Conflict între două legi, între două lucruri care susțin chestiuni diferite, opozitorii, antinomice.

Antinomia reprezintă depășirea contradicției unor termeni care în aparență se opun. Existența în cadrul aceleiași învățături a unor concepte care în aparență se opun induce o contradicție internă în planul logicii formale obișnuite. De exemplu, unitatea și trinitatea din cadrul dogmei Sfintei Treimi, dumnezeirea și omenitatea Persoanei Fiului lui Dumnezeu, faptul că Maria este Maica Domnului și în același timp Fecioară ilustrează o gândire de tip antinomic. Antinomia presupune o logică în care cunoașterea nu se epuizează în exprimarea conceptuală supusă rigorilor formale. Antinomia nu presupune un obscurantism irațional, ci exprimă logica experienței eclesiale. Această logică este legată de viața Bisericii și viața nu poate fi epuizată în formule. Antinomia ajută la depășirea unei gândiri marcate de autosuficiență și care riscă să devină încremenită și fixistă în propriile tipare date de logica formală. Antinomia favorizează asumarea limitei gândirii discursive ca o deschidere spre o cunoaștere mai intuitivă, integrativă.

Antinomia caracterizează apofatismul Tradiției eclesiale. În această perspectivă există o împărtășire dinamică din puterea de viață a Adevărului în cadrul experienței duhovnicești și eclesiale. Limbajul gândirii antinomice din apofatismul teologic exprimă doar granița, hotarul realității definite. Definiția nu poate cuprinde și epuiza realitatea indicată. Antinomia ne trece de la fixismul conceptelor la dinamica vieții, propune o logică racordată la exigențele vieții.

Experiența eclesială a Adevărului nu permite epuizarea sa într-o formulă obiectivă : „Apofatismul adevărului bisericesc exclude orice percepere obiectivizantă a ortodoxiei. Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai granița adevărului, veșmântul sau paza adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dezminte pe sine, adevărul ultim este viața care nu poate fi abolită de moarte. De aceea și cunoașterea adevărului nu se poate înfăptui prin înțelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieții, la imediatul experienței". Gândirea încrezătoare în puterea nelimitată a rațiunii umane nu poate concilia formularea definitivă cu caracterul nedeterminabil al adevărului. Antinomia ajută la spargerea acestui cerc vicios, indicând o logică prin care se trimite către o experiență de viață. Această experiență presupune taina persoanei deschisă spre comuniune. Taina persoanei nu se epuizează în concepte obiective, în criterii determinate și operabile prin gândirea discursivă.

Taina gândirii antinomice presupune întâlnirea cu taina persoanei care se dezvăluie în lumina adevărului experienței eclesiale. Elemente ale

logicii antinomice se găsesc și în cercetarea științifică. Cuvântul „antinomie” ca termen filosofic este relativ recent. Apare la Kant, care îl utilizează în *Critica rațiunii pure* (1791). Anterior, fusese un termen teologic și juridic. Deși acest termen apare târziu, ideea de caracter auto-contradictoriu al rațiunii a parcurs istoria gândirii umane. Încă din Antichitate, în spiritul vechii Elade în care se încheagă forma științei (în sensul recunoscut în prezent), exista această marcă a gândirii umane.

Mai mulți cercetători au evidențiat că progresul cunoașterii grecești constă tocmai în combinația contrariilor, în forța creatoare de a utiliza sensul profund al acestor contrarii care nu se exclud. Heraclit, eleații, Platon exprimă elocvent caracterul antinomic al gândirii umane. Nicolae Cusanus, prin învățătura sa despre *coincidentia oppositorum*, dezvoltă spiritul gândirii antinomice. O expresie a acestei gândiri se găsește în lucrarea *Aplicații ale matematicii la teologie*, scrisă de Cusanus. În paradigma științei contemporane se regăsesc implicații ale logicii antinomice. Epistemologia științei actuale depășește scientismul ideologic, valorificând creator potențialul gândirii antinomice. Cercetările din fizică, matematică, neuroștințe, cosmologie evidențiază numeroase valențe ale antinomiei în cercetarea științifică actuală.

În perspectiva asumării limitei în demersul științific există cadrul favorabil pentru articularea unui dialog onest între teologie și știință. Natura antinomică a adevărului presupune relația internă dintre rațiune și credință. Asumarea logicii antinomice presupune valorificarea gândirii integrative a Tradiției ortodoxe. Dimensiunea cuprinzătoare a Tradiției ortodoxe ne permite să nu înțelegem ortodoxia într-o logică bazată pe izolare și pe o defensivă zgribulită. Ortodoxia permite un dialog fără complexe cu alte tradiții, religioase sau științifice, conștientă fiind de împărtășirea plinătății Adevărului de viață în Iisus Hristos trăit în cadrul experienței eclesiale. Logica ortodoxiei este universală și dialogică. În felul acesta duhul ortodoxiei se distinge de spiritul sectar bazat pe o logică a unilateralității.

De fapt, logica antinomică specifică gândirii ortodoxe nu insistă doar pe un aspect al învățăturii. Logica sectară insistă pe un anumit aspect, absolutizându-l și considerându-l adevărul exclusiv al învățăturii. „Ortodoxia este universală, iar erezia este, în esența ei, partizană. Spiritul sectar este egoismul, izolarea spirituală care decurge de aici: o teză unilaterală este pusă drept fundament al Adevărului absolut și, prin aceasta, teza exclude toate aspectele în care transpare complementul antinomic la jumătatea dată a antinomiei, care este rațional inaccesibilă. Obiectul religiei, căzând din cercul trăirii spirituale în carnalitatea rațiunii, se divizează inevitabil în aspecte care se exclud reciproc. Misiunea rațiunii ortodoxe constă în reasamblarea tuturor cioburilor într-un întreg, pe când rațiunea eretică alege fragmentele care îi plac”.

Bibliografie. Florenski, Pavel, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Ed. Polirom, Iași, 1999; Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

ANTIÓHIA. Oraș întemeiat de Seleucos Nikator în 307 î.Hr., în apropierea ruinelor unei așezări mai vechi din vremea lui Antigonos Monophathalmos.

Antiohia devine capitala Imperiului Seleucid în vremea lui Antioh I (280-261 î.Hr.), devenind unul dintre cele mai importante centre de civilizație elenistice. În anul 64 î.Hr. a fost integrată în Imperiul Roman, cu statutul de cetate liberă, după ce Pompei l-a înfrânt pe Antioh al XIII-lea, ultimul suveran seleucid. Cuvântul Evangheliei găsește repede adepți în Antiohia, unde pentru prima dată în istorie ucenicii Mântuitorului Hristos au primit numele de creștini (*FA* 2, 19-26). Tot Antiohia este punctul de plecare al călătoriilor misionare ale Sf. Apostol Pavel (*FA* 13, 1-3). În această cetate au avut loc și discuții între Sf. Apostoli Petru și Pavel, cu privire la necesitatea observării unor practici din Legea Veche de către creștinii proveniți dintre păgâni (*Ga* 2, 11-16), problema fiind tranșată la Sinodul din Ierusalim. Hotărârile acestui sinod au fost transmise solemn comunității din Antiohia (*FA* 15, 22-33). La rândul ei, Antiohia

Siriei a reprezentat o importantă comunitate creștină. Istoria sa, profund marcată de disputele doctrinare, în special de cele legate de arianism și nestorianism, nu a împiedicat dezvoltarea în secolele IV-V a școlii sale catehetice. Din păcate, între Antiohia și Alexandria au existat dispute doctrinare violente, transformate în adevărate conflicte, care au condus la erezii și schisme. Înainte de a atinge apogeul, Școala din Antiohia a fost inaugurată de către Lucian, care a murit ca martir în 312. Pornind de la sensul literal al Sfintei Scripturi, el a elaborat o ediție critică a textului grec al Bibliei, care a fost folosită în tot Orientul creștin în secolul al IV-lea. Printre reprezentanții mai de seamă ai acestei școli îi amintim pe: Diodor din Tars (†394), Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr (393-466), Ieronim (342-420) și Rufin de Aquileea (345-410). Chiar dacă Școala din Antiohia nu a avut idealismul și elanul mistic al celei din Alexandria, ea a dat teologiei creștine pe cei mai de seamă exegeți, între care Sf. Ioan Gură de Aur. Cucerită de arabi în 638, reluată de bizantinii conduși de Nichifor Focas, Antiohia va cădea în mâinile turcilor selgiucizi în anul 1084. Cruciații au întemeiat aici capitala unui stat latin în anul 1098, iar după mameluci, în anul 1517, orașul se va afla sub dominație otomană. Din 1920, francezii sunt cei care se vor instala aici, iar din 1939 până astăzi se află sub administrația Turciei. Vechea Antiohie a Siriei, care avea peste 300.000 de locuitori, este actuala localitate Antakya din Turcia, care are numai 40.000 de locuitori, reputația actuală fiind legată de piața orașului și de cele câteva vestigii romane.

Bibliografie. Băbuș, Emanoil, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. Sophia, București, 2003; Behr, John, *Drumul spre Niceea*, trad. M.G. Neamțu, Ed. Sophia, București, 2004; *Encyclopédique en couleurs*, Ed. Larousse, Paris, 1993; Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină, o istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100-600)* vol. I, trad. S. Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004.

Emanoil Băbuș

ANTITRINITARÍSM. Învățătură greșită privind dogma Sfintei Treimi.

Creștinismului primelor veacuri i-au stat împotrivă două direcții antitrinitare: *antitrinitarismul dinamic* sau *subordinaționist*, care așeza Persoanele dumnezeiești într-o subordonare verticală și mărturisea o deosebire clară între Tatăl și Fiul, ajungându-se uneori la diteism, și *antitrinitarismul modalist*, care păstra unitatea dumnezeiască a Sfintei Treimi, însă nu mărturisea Persoanele treimice cu însușirile proprii. Prima direcție a încercat să explice dumnezeirea Fiului și raportul cu Tatăl, în timp ce a doua direcție a căutat să explice monoteismul creștin. Ambele au ajuns însă, în final, la negarea dogmei Sfintei Treimi.

Împotriva antitrinitarismului, Biserica a apărat unitatea ființei dumnezeiești și Persoana Fiului ca ipostas divin, ca Logos întrupat, mărturisind și dumnezeirea, și umanitatea Lui. Pentru a mărturisi deosebirea ipostatică dintre Tatăl și Fiul, unii teologi, precum Iustin Martirul, Irineu, Ipolit, Tertulian, Origen ș.a., au preferat o formulă aparentă de subordinaționism, pornind de la textul biblic: „Tatăl este mai mare decât Mine" (*In* 14, 28). Această învățătură a fost mai bine justificată în cazul Persoanei Sfântului Duh, textele scripturistice fiind mai clare și precise.

Fondatorul antitrinitarismul dinamic este considerat Teodot Curelarul, originar din Bizanț. Venind pe la anul 190 la Roma și fiind interogat asupra atitudinii sale în fața persecuțiilor, Teodot a declarat că nu L-a tăgăduit pe Dumnezeu, ci pe un om simplu, înțelegând că Iisus nu este Dumnezeu, ci un simplu om, născut din Fecioara Maria prin voința Tatălui, care a trăit ca toți oamenii, fiind însă foarte evlavios. La botezul în Iordan asupra lui Hristos, S-a coborât Duhul Sfânt în chip de porumbel. Astfel, El a primit putere dumnezeiască, dar nici după aceasta nu poate fi numit Dumnezeu, ci cel mult după Învierea din morți. El își argumenta concepțiile cu texte biblice care vorbesc despre umanitatea lui Iisus: *Dt* 18. 15, *Ir* 18, 9, *Is* 53, 2, *Mt* 12, 31, *Lc* 1, 35, *In* 8, 40, *FA* 2, 22-23 și 10, 38, *1 Tim* 2, 5.

Deși a fost excomunicat de episcopul Victor al Romei, Teodot a reușit să-și atragă un grup de adepți, formând chiar o școală sectară antitrinitară cu tendințe raționaliste și cu interpretare

gramatical-literară. Această școală a fost condusă apoi de Asclepiodot și de Teodot cel Tânăr, care împărtășeau aceleași idei. Pentru scurt timp, teodotienii au avut un episcop, pe confesorul Natalius, numit și primul antipapă, care însă a revenit în comunitatea Bisericii, regretând gestul făcut. Ultimul reprezentant din Apus al teodotienilor a fost Artemon, pe la 230-235.

În Răsărit, erezia a cunoscut o perioadă de revigorare în a doua jumătate a secolului al III-lea prin Pavel de Samosata, episcopul Antiohiei (260-269). Sinodul convocat la Antiohia în anul 268 a hotărât depunerea lui din treapta episcopală, deși nu se știe exact dacă acest lucru s-a făcut din cauza rătăcirilor hristologice sau datorită indignării episcopatului sirian față de moralitatea lui. El învăța că Dumnezeu este o singură persoană, iar Logosul, numit și rațiunea sau înțelepciunea dumnezeiască, locuiește în El nu ca persoană, ci ca atribut. Logosul nu este o persoană și nu are un ipostas propriu, ci este impersonal, ca și rațiunea în om.

Iisus, omul născut în mod supranatural din Fecioara Maria, nu este Fiu-persoană, ci Logosul lui Dumnezeu locuind în omul Iisus. Dumnezeu Tatăl este unul, iar Fiul lui este ca rațiunea în om. Înțelegând ființa sinonimă cu persoana sau ipostasul, el afirma că Logosul nu este deosebit ipostatic de Tatăl, ci este deoființă cu Tatăl.

Logosul este numit fie înțelepciunea lui Dumnezeu, fie Duhul Sfânt. El S-a născut din Fecioara Maria ca om, asemenea nouă, dar este mai bun decât toți oamenii, pentru că este de la Duhul Sfânt. Asemenea profeților, în El a locuit Logosul dumnezeiesc, dar într-un grad mult mai înalt. Legătura dintre Logosul divin și Iisus Hristos constă într-o unire morală, și nu ființială, Logosul locuind în Hristos ca într-un templu.

Uns de Duhul Sfânt la Botez, El a atins perfecțiunea morală, dar nu deține dumnezeirea după ființă, căci Logosul este deosebit ființial de Iisus. Iubirea lui față de Dumnezeu și voința Lui lipsită de păcat îi conferă superioritatea și rămâne nedespărțit de Dumnezeu, iar prin puterea lui Dumnezeu ne mântuiește pe noi. Prin urmare, Iisus Hristos nu este Dumnezeu după ființă, ci prin virtutea sa. Dar pentru că este înzestrat cu putere dumnezeiască, Îl numim Dumnezeu.

Depus din treapta episcopală de sinodul de la Antiohia din anul 269, Pavel de Samosata n-a vrut să cedeze în favoarea noului ales, Domnus, decât atunci când creștinii s-au adresat împăratului Aurelian.

Bibliografie. Eusebiu, de Cezareea, *Istoria bisericească*, 5, 28, 8-12 și 7, 27, 1-2, în *Scrieri I*, în coll. *PSB*, vol. 13, București, 1987; Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition Chretienne: De l'âge apostolique ŕ Chalcedoine (451)*, Paris, 1973; Grosu, G., „Aspecte doctrinare din scrierile creștine ale secolului II", în: *GB*, (1965), 3-4, p. 337 ș.u.; Hübner, R.M., „Die antignotische Glaubensregel des Noet von Smyrna", în: *München Thelogische Zeitschrift*, 40/1989, pp. 279-311; Marcus, W., *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen*, München, 1963; Riedmatten, H. de, *Les actes du proces de Paul de Samosate*, Fribourg, 1952; Tertulian, *Adversus Praxeas*, Ed. E. Evans, Londra, 1948; Voicu, C., „Hristologia Părinților apostolici", în: *Ort.*, (1961), 3, p. 405 ș.u.

Nicolae Chifăr

ANTOLÓGHION. (gr. *antologhia – culegere de cântări alese*, *antologie de cântări*) Carte de muzică în care sunt cuprinse cele mai frumoase cântări din tot cursul anului și de la aproape toate slujbele. În Biserica Ortodoxă Română s-a bucurat de mare circulație Antologhionul alcătuit de arhid. Anton V. Uncu.

Biblografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ANTROPOLOGÍE CREȘTINĂ. (gr. *antropos – om*) Ramură a teologiei creștine, ce are ca obiect cercetarea omului din perspectiva Revelației Dumnezeiești. Antropologia creștină se constituie într-un capitol important al dogmaticii creștin-ortodoxe, care sintetizează concepția despre om.

Din punctul de vedere al teologiei creștine ortodoxe, omul se deosebește de toate celelalte

existențe. Prin sufletul său, omul aparține lumii spirituale, iar prin trupul său, lumii materiale, sintetizând întreaga creație, motiv pentru care este numit în literatura patristică „microcosmos". Poziția distinctă a omului în lume este indicată și de modul în care a fost creat. Dacă creația în general este adusă la existență prin Cuvânt, în crearea omului se manifestă o implicare specială a lui Dumnezeu: trupul lui a fost creat din pământ și i se dă suflare de viață, omul devenind astfel „ființă vie" (*Fc* 2, 7). Acest fapt evidențiază strânsa relație a omului cu pământul, precum și superioritatea lui față de celelalte existențe. În același timp, crearea specială a omului demonstrează dubla sa constituție, care evidențiază în egală măsură atât principiul material, cât și pe cel spiritual. Superioritatea omului în creație nu are caracter onorific, ci funcțional: omul este singura existență rațională, deci capabilă de a sesiza raționalitatea creației și de a o orienta spre cerul nou și pământul nou voite de Dumnezeu.

Superioritatea omului față de celelalte existențe nu exclude solidaritatea acestuia cu restul creației și nici responsabilitatea sa față de ansamblul creației: „și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în raiul cel din Eden, ca să-l lucreze și să-l păzească". Responsabilitatea omului, în calitatea sa de singură existență care gândește, este ilustrată și prin faptul că Adam pune nume, definește sau individualizează segmentele creației (*Fc* 2, 19-20).

Coexistența sufletului și a trupului, și intercondiționarea lor, au beneficiat de o atenție deosebită din partea Părinților Bisericii, care au susținut că și trupul este după chipul lui Dumnezeu, ținând cont de faptul că sufletul nu se poate manifesta în afara trupului. Astfel, Sf. Justin Martirul și Filosoful îl numește pe Adam „casă a suflării lui Dumnezeu"; Sfântul Irineu compară trupul cu un instrument muzical, iar sufletul, cu artistul care cântă la acest instrument; Fericitul Augustin susține și el ideea că omul nu este definit de trupul singur sau de sufletul singur, ci de amândouă. Sf. Grigorie Palama este și mai explicit: „Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, ci la amândouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu". După Sf. Atanasie cel Mare, numai datorită faptului că sufletul este rațional omul se deosebește de celelalte făpturi neraționale. Numai omul se raportează prin rațiune în afara lui, poate gândi la cele ce nu sunt de față și poate memora. Sufletul nu este o realitate independentă de trup, „ci interior lui, precum cântărețul face să răsune în liră sunetele". Deci caracterul dihotomic al naturii omenești este afirmat cu claritate atât de Sfânta Scriptură, cât și de Sfânta Tradiție.

Pornind de la filosofia lui Platon și Plotin privind ființa omului, apolinariștii au susținut o concepție trihotomică: omul s-ar compune din trup, suflet și spirit. Sufletul este nerațional sau animal, în timp ce spiritul (*pnevma* sau *nous*) reprezintă partea rațională a segmentului spiritual. În Sfânta Scriptură, natura spirituală a omului este desemnată atât prin termenul suflet (*psihe*), cât și prin termenul spirit (*pnevma* sau *nous*) (*Lc* 23, 46, *1 Tes* 5, 23; *Evr* 4, 12; *Iuda* 19; *1 Co* 2, 14-25; *2 Co* 15, 45). În toate cazurile, termenii sunt sinonimi: „sufletul" și „duhul" amintiți în aceste texte nu definesc două principii deosebite, ci două funcții sau puteri ale aceleiași naturi spirituale. Aceeași observație este valabilă și în cazul Părinților și scriitorilor bisericești care vorbesc despre suflet, spirit sau duh.

Trupul omului este cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată, datorită faptului că are de la început în structura sa, sufletul. Prin suflet, omul nu este doar „ceva", ci și „cineva", pentru că aceasta presupune conștiința și posibilitatea reacțiilor libere.

Trupul ca raționalitate plasticizată își încetează existența odată cu moartea, dizolvându-se în elementele componente. Pentru că este o raționalitate subiectivă și conștientă, nu același lucru se întâmplă și cu sufletul. Nefiind din natura generală, sufletul nu poate dispărea în ea, așa cum se întâmplă cu trupul. Deci sufletul este nemuritor. Referindu-se la textul din *Iș* 3, 6: „Eu sunt [...] Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob!", Mântuitorul spune: „Nu este Dumnezeu, Dumnezeul morților, ci al viilor" (*Mt* 22, 32).

„Căci știm că, dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică, în ceruri” (*2 Co* 5, 8). Această nemurire nu este o calitate specifică intrinsecă sufletului, legată de natura lui spirituală, ci un dar al lui Dumnezeu, prin harul divin. Dumnezeu creează sufletul omului cu scopul ca prin acesta principiile raționale ale lucrurilor să poată fi ridicate la unirea cu principiile eterne ale lumii gândite de Dumnezeu, prin cunoaștere și conlucrare. Dialogul și comuniunea între Persoana Supremă și persoanele create sunt făcute astfel posibile. Deși Scriptura vorbește mai întâi de crearea trupului și apoi de insuflarea sufletului, aceste două momente trebuie înțelese ca simultane, pentru că nicio parte a ipostasului om nu poate veni la existență mai târziu. Dacă ar fi așa, atunci, când s-ar uni, elementele componente s-ar transforma, iar omul n-ar mai fi om înainte de unirea lor. „Un spirit pur juxtapus sufletului ar menține spiritul nepărtaș sensibilității și pornirilor prilejuite de conviețuirea cu trupul și ar menține trupul nepărtaș calității de subiect al spiritului și inapt de spiritualizarea sa și de rolul de organ al spiritualizării lumii” (Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*).

Deci omul este o ființă spirituală în trup. Și, prin trup, el se ridică deasupra celorlalte existențe, pentru că trupul este purtătorul sau organul vieții spirituale. Valoarea trupului omenesc a fost evidențiată prin Întruparea Mântuitorului și prin Învierea Sa. Prin înviere, și trupul omenesc este destinat eternității, alături de suflet.

Sufletul și trupul vin la existență deodată, la început prin creație, iar după aceea prin naștere, dar nu ca o unitate de substanță, ci ca o unitate formată din ambele elemente. Scoaterea Evei din coasta lui Adam este un act al lui Dumnezeu. Același lucru se întâmplă și cu „scoaterea” fiecărui om dintr-o pereche anterioară.

Concepția creștină privind umanitatea este monogenistă: toți oamenii se nasc din perechea originară: Adam și Eva, pe temeiul poruncii divine de a crește, înmulți și stăpâni pământul (*Fc* 1, 28). Unitatea neamului omenesc explică atât universalitatea păcatului strămoșesc, cât și posibilitatea mântuirii în Hristos: „Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos, toți vor învia” (*1 Co* 15, 22).

Omul creat după chipul lui Dumnezeu are menirea de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Părinții disting chipul de asemănare, cu toate că între ele există o intercondiționare desăvârșită. Prin această distincție, ei au precizat ce este chipul și în ce constă asemănarea.

În gândirea Sfinților Părinți, teologia chipului este foarte bogată și nuanțată, cu toate că este evidentă lipsa oricărei tendințe de sistematizare. Este evitată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu este o parte componentă a ființei noastre, ci totalitatea ființei omenești este creată după chip. „Chipul se manifestă în primul rând în structura ierarhică a omului, a cărui viață spirituală stă în centrul existenței.

Din această perspectivă, putem spune că menirea omului sau responsabilitatea sa are trei direcții care se intercondiționează: o direcție orientată spre Dumnezeu, una spre sine și spre semeni și alta spre natură.

Bibliografie. Berdiaev, Nicolai, *Despre sclavia și libertatea omului*, trad. M. Ivănescu, Ed. Antaios, 2000; Clement, Olivier, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. I. Pop, Pr. C. Șpan, Alba-Iulia, 1997; Clement, Olivier, *Trupul morții și al slavei*, trad. S.E. Vlad, Ed. Christiana, București, 1996; Coman, Ioan G., *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitrop. Banatului, Timișoara, 1988; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre facerea omului și Cuvânt apologetic la Hexaemeron*, în *Scrieri*, II, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Facere*, în *Scrieri*, I, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Kalomiros, Alexandros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, studiu introd. și trad. Diac. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994; Răducă, Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Ed. Cristal, București, 1995; Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, în *Apologeți de limbă latină*, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Thumberg, Lars, *Omul și*

cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

Sterea Tache

APATHEÍA. (gr. *apatia*; lat. *impassibilitas*) Stare duhovnicească în care credinciosul, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești și deprinderea virtuților, reușește să elimine din ființa sa patimile și tendințele păcătoase și să se împărtășească de sfințenie.

Spre deosebire de limbajul medical și psihologic, în care *apatheia* este văzută ca o boală ce se caracterizează prin instabilitate emoțională, opacitate, tulburări nervoase și de comportament, depresie etc., înrudită în mare măsură cu schizofrenia, în termeni teologici, *apatheia* desemnează o calitate duhovnicească specială.

Pentru prima dată, conceptul de *apatheia* este folosit în antichitate de către filosofia greacă, în special de cea stoică. Pentru aceștia, *apatheia* se opune patimilor, suferințelor și strâmtorărilor de tot felul, și se referă la atitudinea de indiferență, detașare, calm și liniște pe care înțeleptul trebuia să o adopte față de acestea.

În creștinism, *apatheia* este mai mult decât o simplă tendință negativă de împotrivire față de patimi, presupunând un întreg proces duhovnicesc de care se învrednicește doar un număr redus de credincioși. Astfel, pentru spiritualitatea creștină, starea de nepătimire implică, în același timp, atât un aspect negativ de eliminare a patimilor și a răutății din ființa umană, cât și o latură pozitivă de deprindere a virtuților. În acest sens, Sf. Apostol Pavel vorbește despre nevoia omorârii patimilor (*Col* 3, 5) și îndepărtarea acestora (*Ga* 5, 24) din ființa noastră (*Rm* 7, 4-5) pentru a putea ajunge la împlinirea binelui și la dobândirea sfințeniei (*1 Tes* 4, 3-7).

În raport cu tendința negativă pe care credinciosul trebuie să o aibă față de patimi, *apatheia* este definită de Sfinții Părinți și de Scriitorii Bisericești drept „lipsa desăvârșită de patimi" (Clement Alexandrinul) și renunțarea totală la acestea (Origen), sau ca moartea credinciosului față de tendințele păcătoase (Sf. Isaac Sirul, Sf. Simeon Noul Teolog etc.) și de închipuirile pătimașe ale minții (Sf. Maxim Mărturisitorul). Sf. Simeon Noul Teolog spune că, în starea de nepătimire, omul își schimbă, în mod radical, modul de abordare a existenței, alegând să nu mai trăiască în mod pătimaș pentru sine și pentru lume, ci doar pentru Dumnezeu.

Sub aspect pozitiv, *apatheia* presupune starea de virtute. Sf. Ioan Scărarul spune că nepătimirea nu poate fi concepută fără virtute. El se opune tuturor tendințelor de reducere a nepătimirii la nivelul unei simple neutralități față de păcat, și afirmă că nepătimaș este doar cel care devine asemenea cu Dumnezeu prin virtute: „Nepătimire a dovedit cel ce a spus: «Am dobândit mintea Domnului» (*1 Co* 6, 1) [...]. Nepătimire are sufletul care așa de mult s-a îmbibat de calitatea virtuților, ca cei pătimași, de plăceri".

La rândul său, Sf. Petru Damaschin, ca păstrător fidel al celor învățate de Sf. Ioan Scărarul, spune că nepătimirea nu se referă la un număr oarecare de virtuți, ci la deprinderea tuturor virtuților, fiind considerată de acesta drept definiția stării de virtute: „Străin lucru și minunat este nepătimirea, pentru că poate face pe omul care a biruit patimile, prin deprindere, imitator al lui Dumnezeu, pe cât e cu putință omului [...]; nepătimirea nu este o singură virtute, ci un nume pentru toate virtuțile".

Pentru Părintele Stăniloae, *apatheia* apare drept culmea nevoințelor ascetice și a împlinirii virtuților. Ea presupune mai întâi readucerea firii în starea de normalitate, prin renunțarea la patimi (aspectul negativ), iar apoi includerea acesteia în procesul îndumnezeirii (aspectul pozitiv). Astfel, prin nepătimire, credinciosul dobândește pacea lăuntrică și se împărtășește într-un mod mult mai pregnant de comuniunea cu Dumnezeu. Pentru cel nepătimaș, Dumnezeu este prezent peste tot, și nimic din cele ce există nu poate fi perceput decât în raport cu El.

Potrivit Părinților filocalici, *apatheia* se dobândește prin renunțarea la folosirea puterilor sufletești și trupești în mod pătimaș, și prin activarea lor doar în conformitate cu voința lui Dumnezeu. Așa cum arată Sf. Grigorie Palama, nu se renunță la capacitățile sufletului și ale trupului de acționare, ci doar la modul păcătos al utilizării lor. Nu prin anihilarea laturii pătimitoare

a sufletului se dobândește nepătimirea, ci prin transpunerea acesteia de la nivelul inferior la cel superior al vieții duhovnicești. Referitor la treptele realizării stării de nepătimire, Sf. Evagrie Ponticul spune că *apatheia* se naște din nădejde, răbdare, cumințenie, înfrânare, păzirea poruncilor, frica de Dumnezeu și din credință, iar ea, la rândul ei, dă naștere virtuții iubirii. Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, *apatheia* presupune patru etape premergătoare, și anume: oprirea de la săvârșirea păcatelor, eliminarea gândurilor rele, îndepărtarea părții poftitoare de patimi și curățirea totală a minții de închipuirile păcătoase. Pentru el, *apatheia* este rodul virtuților. Prin virtute mintea se desparte de patimi, iar credinciosul începe să se împărtășească de starea de nepătimire.

Chiar dacă *apatheia* este prezentată de Sfinții Părinți ca o stare duhovnicească superioară, totuși ei nu vorbesc despre o plinătate de desăvârșire sau de o stagnare finală a virtuții. Pentru ei, *apatheia* se bucură de o dinamică permanentă prin care se încearcă ridicarea pe noi trepte de sfințenie.

Rămânând ancorată în latura practică a vieții duhovnicești, *apatheia* asumă și retrăiește continuu tot ceea ce ține de procesul de purificare și de cultivare a virtuților. Starea de nepătimire devine concretă tocmai prin această reactualizare ascetică, prin care se încearcă dobândirea unei nepătimiri mult mai profunde atât a sufletului și a trupului, cât și a minții și a întregii ființe umane. În acest sens, Sfinții Părinți atrag atenția că *apatheia* nu presupune izolarea de ispită și de atacurile diavolești, sau o imunitate deplină față de patimă și păcat, ci ea este o stare de desăvârșire care se menține vie și actuală printr-o continuă luptă duhovnicescă.

Contrar spiritualității filocalice și patristice răsăritene, Fericitul Ieronim afirmă că nepătimirea este o erezie cu origini filosofice (Pitagora, Zenon), care nu are nimic în comun cu creștinismul. Un exemplu asemănător de negare a posibilității nepătimirii în această viață se găsește și la contestatarii Sf. Simeon Noul Teolog.

Potrivit Sfântului Simeon, despre realitatea nepătimirii vorbesc chiar sfinții. Viețile lor sunt dovada indestructibilă a posibilității realizării acestei stări de sfințenie. Totodată, el atrage atenția că nepătimirea este accesibilă tuturor credincioșilor care se dedică în întregime vieții duhovnicești. Dintre mijloacele dare duc la nepătimire, Sfântul Simeon amintește: fuga de plăceri și de cauzele lor, tăierea voii spre rău, mișcarea inimii spre virtute, pocăința, nevoința, paza limbii, ascultarea, simplitatea, postul, înfrânarea, mărturisirea gândurilor, împlinirea poruncilor, rugăciunea și conlucrarea permanentă cu harul dumnezeiesc. El vorbește despre o adevărată luptă duhovnicească în care, prin purificarea de patimi („omorârea cea dătătoare de viață") și prin deprinderea virtuților, credinciosul ajunge la nepătimire sau la îndumnezeirea prin har.

Bibliografie. *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005; *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005; Alfeyev, Ilarion, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, trad. I. Stoicescu, M.M. Rusen, Ed. Sophia, București, 2010; Bardy, G., „Apatheia", în *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. I, Ed. Beauchesne, Paris, 1937, pp. 727-746; Chryssavgis, John, *Sfântul Ioan Scărarul: de la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. Gh. Fedorovici, Ed. Sophia, București, 2005; Fallon jr, Fleming, L., „Apathy", în Laurie J. Fundukian and Jeffrey Wilson (ed.), *The Gale Encyclopedia of Mental Health*, vol. I, Thomson Gale, Detroit, [2]2008, pp. 82-83; Ioan, Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2001; Lot-Borodine, M., *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Éditions du Cerf, Paris, 1970; Mantzaridis, Georgios I., *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, trad. gr. Liadain Sherrard, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, [2]1999; Simeon Noul Teolog, Sf., *Discursuri teologice și etice*, în *Scrieri*, I, trad. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001; Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, ed. a II-a, trad. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Nicolae Răzvan Stan

APOCALÍPSĂ. (gr. *apokalisis* – *revelare*, *descoperire*) Ultima carte a Noului Testament, scrisă de Evanghelistul Ioan, exilat de Domițian în insula Patmos, în jurul anilor 94-95 d.Hr.
Aceasta este „descoperirea lui Iisus Hristos, pe care Dumnezeu I-a dat-o ca să le arate robilor Săi cele ce trebuie să se petreacă în curând; și El, prin trimiterea îngerului Său, i-a destăinuit-o robului Său Ioan, care a mărturisit cuvântul lui Dumnezeu și mărturia lui Iisus Hristos, pe toate câte le-a văzut" (*Ap* 1, 1).
Cuvântul „apocalipsă" este transliterarea precisă a termenului grec „apokálypsis" și înseamnă „descoperire", „revelare"; derivă din verbul „apokalyptein", prin care traducătorii Septuagintei au echivalat verbele ebraice „galâh" și „hâsaph", care însemnau „a descoperi" (*Iș* 20, 26) sau „a revela" (*1 Rg* 2, 27). Genul numit „apocaliptic" este prezent în scrierile iudaice, începând cu secolul IV î.Hr., dar și în literatura creștină a primelor secole. Profeția lui Daniel este prima carte a Scripturii care corespunde întru totul modelului apocaliptic: „Ție, rege, îți treceau gânduri prin minte [...], pentru ceea ce se va întâmpla mai pe urmă, și Cel ce ți-a descoperit taina ți-a dat să știi ce va fi" (*Ap* 2, 27). Deci scrierile intitulate „apocaliptice" anunță, descriu sau descoperă evenimentele din etapa finală a istoriei, dimensiunea eshatologică fiind esențială. „Ca atare, și Apocalipsa Sfântului Ioan, deși inspirată, folosește toate mijloacele și procedeele genului, precum aproximația (ambiguitatea artistică), hiperbola (exagerarea, supradimensionarea), fantasticul, pseudonimia (substituirea de nume proprii, relația nomen – cognomen), dar mai ales simbolismul (al culorilor, al pietrelor și în primul rând al numerelor). Datorită dimensiunii sale eshatologice, Apocalipsa Sfântului Ioan este socotită de specialiști drept o recapitulare a istoriei mântuirii, cu finalitatea în cerul nou și în pământul nou, schimbarea chipului actual al lumii prin desăvârșirea sau transfigurarea lui fiind provocată de cea de a doua venire a Mântuitorului Hristos.
Bibliografie. *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998; *Vocabular de teologie biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001; Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Lacoste, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige, 2002; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Mircea, Ioan, *Apocalipsa*, Ed. Harisma, București, 1995.
Sterea Tache

APOCATASTÁZĂ. Doctrină eshatologică eronată, potrivit căreia la sfârșitul lumii toți oamenii, inclusiv demonii, se vor mântui.
Termenul de „apocatastază" nu este de origine creștină, ci ia naștere în spațiul păgân, fiind folosit în filosofia stoică și neopitagoreică, cu referire la ideea existenței ciclice a universului, idee specifică lumii vechi. Termenul apocatastază, este folosit și în creștinism, în special de către Origen și Sf. Grigorie al Nyssei.
Doctrina despre apocatastază, în sens dogmatic, aparține lui Origen, având o inspirație gnostică. Textul scripturistic care stă la baza acestei concepții este la *1 Co* 15, 21-28, iar termenul „apocatastasis" înseamnă restabilirea tuturor în starea de început, de dinainte de cădere, găsindu-se în *FA* 3, 21. Cu toate acestea, Origen nu utilizează des acest cuvânt, și nu se referă întotdeauna la procesul revenirii creaturilor la starea cea dintâi, adică o stare pură. De pildă, în *Despre Principii* termenul apare de două ori, indicând restabilirea de către Hristos a vederii unui orb și întoarcerea unei corăbii în port. Chiar Origen vorbește despre termenul de apocatastază ca de unul deja folosit de cei dinaintea sa, iar în acest sens, unul dintre comentatorii operei lui Origen, Henri Crouzel, consideră că nu acesta ar fi inventatorul apocatastazei.
Din dorința de a argumenta prin mijloacele unei gândiri filosofice străine de Revelație propriul sistem cosmologic, Origen face unele erori care influențează decisiv atât antropologia, cât și hristologia și soteriologia sa. Unele aspecte ale învățăturii origeniste au fost condamnate la Sinodul al V-lea Ecumenic (Constantinopol 553), întrucât consecințele lor sunt neconforme adevărului revelat mărturisit de Biserică, relativizând procesul sfințirii omului și susținând dispariția Judecății de Apoi și mântuirea

diavolului. Totuși, unii teologi pun problema corespondenței dintre învățătura lui Origen și denaturarea acesteia de către origeniști, precum și acțiunile „neortodoxe" ale lui Teofil al Alexandriei, Ieronim și nu în ultimul rând împăratul Justinian. Optimismul eshatologic al acestei concepții îl putem întâlni secvențial și în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa și Didim cel Orb, problema apocatastazei fiind abordată și susținută cu argumente și de o seamă de teologi și filosofi ortodocși precum V. Soloviov, S. Bulgakov, P. Florensky, N. Berdiaev, P. Evdokimov sau de unii teologi și gânditori apuseni precum M. Blondel, G. Marcel, H. de Lubac, K. Rahner ș.a.

Argumentele în favoarea acestei concepții pot fi sintetizate astfel: a) chiar dacă cineva ajunge în Rai, nu poate fi deplin fericit, știind că cei apropiați ai săi sunt în iad; b) Dumnezeu nu poate pedepsi veșnic o faptă care nu este veșnică, adică nu poate pedepsi nelimitat un păcat limitat pentru că s-ar crea o disproporție între faptă și răsplată; c) eternitatea iadului se arată a fi incompatibilă cu bunătatea și milostivirea lui Dumnezeu.

Teologia ortodoxă afirmă că Dumnezeu nu este numai iubire și bunătate, ci și dreptate, iar apocatastaza duce inevitabil la o relativizare a conștiinței morale. Cei care ajung în iad aleg liber acest drum. Chiar dacă Dumnezeu dorește mântuirea tuturor, nu toți aleg să contribuie la mântuirea lor care se realizează în sinergie, în colaborare. Acceptarea apocatastazei relativizează iubirea lui Dumnezeu și implicit libertatea omului, creând premisele unei „predestinații universale". De asemenea, acceptarea apocatastazei duce la relativizarea Întrupării și Răscumpărării săvârșite de Iisus Hristos. Prin Întrupare, Moarte, Înviere și Înălțare, Hristos creează premisele unei mântuiri universale, a unei mântuiri a tuturor oamenilor. Astfel, Dumnezeu dorește ca toți oamenii să se mântuiască, deci iadul este un loc indezirabil. Iar faptul că unii au ajuns în iad nu se datorează voinței lui Dumnezeu Care i-a respins și nu i-a dorit în Rai, ci faptului că acei oameni au respins ei înșiși pe Dumnezeu, deci iadul este absența lui Dumnezeu. Altfel spus, nu Dumnezeu pedepsește, ci omul se chinuiește atunci când se autoexclude din relația cu Dumnezeu.

Bibliografie. Branişte, Marin, „Eshatologia în concepția lui Origen", în: *ST*, X (1958), 7-8, pp. 440-453; Origen, *Despre Principii*, în *Scrieri alese*, III, în coll. *PSB*, vol. VIII, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Crouzel, Henri, *Origen personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, trad. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999; Golitzin, Alexandre, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. diac. I.I Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995; Louth, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine de la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. E.V. Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Cristinel Ioja

APOCRISIÁRH. Reprezentant al unui scaun patriarhal pe lângă altă Patriarhie.

Funcția apocrisiarhului presupune bunele relații dintre Biserici. Aceasta este veche, datând din Evul Mediu, când fiecare Biserică avea un reprezentant sau delegat ce participa la viața și activitatea altor Biserici. De exemplu, Sf. Grigorie cel Mare a fost apocrisiarh la Constantinopol timp de 6-7 ani, trimis de papa Pelagiu al II-lea (578-587). În romano-catolicism, funcția apocrisiarhului este echivalentă cu cea a nunțiului apostolic.

Bibliografie. Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Iulian Isbășoiu

APOFATÍSM. (gr. *apofatikos – negativ*) Metodă de cunoaștere specifică teologiei, în care realitatea lucrului cunoscut depășește orice formă de definire, indiferent de natura acesteia (conceptuală sau lexicală).

Referitor la cunoașterea lui Dumnezeu sau a dumnezeirii, apofatismul este exprimat adesea nu prin ceea ce este El, ci prin ceea nu este El, aceasta fiind specifică celui care crede experiind prezența Lui tainică. În teologia scolastică,

această metodă de cunoaștere este cunoscută ca *via negationis*. Se numește apofatică, pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu experiată prin ea depășește capacitatea de definire prin cuvinte. Din această cauză, această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea catafatică.

Apofatismul înseamnă evidența trăită a existenței lui Dumnezeu, după ce au fost negate prin transcendere existențele create. Afirmațiile negative despre Dumnezeu sunt cele mai adecvate pentru a exprima profunzimea misterului Său. Apofatismul fiind o cunoaștere experimentală, subiectul stă în fața lui Dumnezeu și are evidența prezenței Lui. Este un act de contemplație directă la care se ajunge prin asceză și rugăciune. Pe măsură ce un om progresează în viața duhovnicească, cunoașterea intelectuală se apropie de contemplare, adică de cunoașterea apofatică. Pentru acest motiv, Biserica Ortodoxă afirmă posibilitatea unui progres în cunoașterea lui Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt, în vreme ce teologia apuseană accentuează catafatismul, adică cunoașterea lui Dumnezeu prin analogie cu lucrurile create. Necesitatea curățirii de patimi arată că nu este vorba de o cunoaștere negativă intelectuală, cum a fost înțeleasă în Apus, adică o simplă negare a unor afirmații raționale despre Dumnezeu, ci de o cunoaștere prin experiență. Din această cauză, Părinții răsăriteni numesc această apropiere de Dumnezeu *unire*, deci mai mult decât o simplă cunoaștere. Pe de altă parte, cunoașterea apofatică nu este irațională, ci suprarațională, adică depășește mijloacele obișnuite de cunoaștere. Cunoașterea deplină a lui Dumnezeu o vom avea în viața viitoare, dar experierea lucrărilor dumnezeiești se face aici, printr-o viață înduhovnicită. Sf. Grigorie Teologul arată imposibilitatea de a prinde în noțiuni prezența tainică a lui Dumnezeu și avantajul apofatismului: „Mintea prinde numai o umbră a lui Dumnezeu în mod foarte obscur și redus, culegând nu din cele ce sunt El, ci din cele din jurul Lui, altă imagine din fiecare și încropind un fel de chip al adevărului. Căci El lunecă înainte de a fi prins și scapă înainte de a fi înțeles, luminându-ne mintea, dacă este curățită, cu repeziciunea unui fulger care nu stă".

Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește despre „lucruri ale lui Dumnezeu" care au început să existe în timp prin participare și despre „lucruri ale lui Dumnezeu" care n-au început să existe în timp și care sunt „participate" sau „la care participă prin har cele care se împărtășesc". Bunătatea, viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea și infinitatea au existat ființial „în preajma" lui Dumnezeu și creația se împărtășește de aceste însușiri în timp. „Căci fără de început este toată virtutea, neavând timpul mai bătrân decât ea, ca una ce are pe Dumnezeu din veci ca singurul Părinte născător al existenței ei". Dumnezeu depășește în mod infinit calitativ și cantitativ atât pe cele care participă, cât și pe cele participate. Deci cunoașterea apofatică are ca suport creația, înțeleasă ca rațiune divină plasticizată. În sensurile descoperite prin creație se manifestă puterea lui Dumnezeu, dar acestea trebuie depășite pentru a putea ajunge la Dumnezeu, ca principiu al lucrărilor Sale, fără a Se confunda însă cu ele. Sf. Ioan Gură de Aur precizează că dacă iconomiile lui Dumnezeu sunt nepătrunse, fără margini, necuprinse, cu cât mai de necuprins poate fi El Însuși?

Cunoașterea lui Dumnezeu are un caracter paradoxal: pe măsură ce se înalță cineva în cunoașterea Lui, progresează în același timp în înțelegerea tainei Lui de neînțeles. Sf. Grigorie de Nyssa, pornind de la exemplul lui Moise, spune că acesta, atunci când „a devenit mai mare în cunoaștere", L-a văzut pe Dumnezeu „în întuneric", adică Dumnezeu este prin fire mai presus de orice cunoaștere și înțelegere. În concepția Sfântului Grigorie, sufletul, eliberat de împătimirea față de cele materiale, devine ușor și apt „de mișcarea către cele de sus". Și neîntâmpinând obstacole, urcă din ce în ce mai mult, „întinzându-se spre cele dinainte [...]. Căci dorind prin cele deja obținute să nu se lase înălțimea de deasupra, își face fără oprire pornirea spre cele de sus, înnoindu-și mereu tăria zborului, prin cele săvârșite".

Dinamismul cunoașterii lui Dumnezeu ocupă un rol important și în gândirea Sf. Dionisie Areopagitul. El nu vede în această cunoaștere o sumă de afirmații pozitive sau negative, ca în teologia scolastică, ci o cunoaștere experimentală care numai în exprimare recurge la termeni afirmativi și negativi, Dumnezeu fiind „mai presus de toate negarea și afirmarea".
Dionisie Areopagitul Îl numește pe Dumnezeu „întuneric", ca fiind Cel total necunoscut. În același timp, acest „întuneric" este „lumina neapropiată" în care se spune că locuiește Dumnezeu (*1 Tim* 6, 16).
Lumina aceasta depășește capacitatea de sesizare a vederii. Pentru acest motiv, cel ce se învrednicește să-L cunoască pe Dumnezeu ajunge în întunericul dumnezeiesc, „prin însuși faptul că nu-L vede, nici nu-L cunoaște", El fiind mai presus de toate cele sensibile și inteligibile. Dumnezeu este dincolo de întuneric și de lumină, nu în sens privativ, ci mai presus de ele, pozitivul și negativul raportate la Dumnezeu depășesc sensurile lor din lumea creată, pentru că El este „ființa cea mai presus de ființă și mintea neînțeleasă și cuvântul de negrăit. Nu există cuvânt și înțelegere și numire pentru ea, nefiind nimic din cele ce sunt".
Sf. Grigorie Palama definitivează învățătura Bisericii referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu. El vorbește de o „vedere mai presus de vedere" care nu este ființa lui Dumnezeu, ci o experimentare a puterii Lui. Dacă Varlaam de Calabria pretindea că cea mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu este cea prin negația rațională, Sf. Grigorie Palama precizează că vederea sau contemplația este superioară teologiei, „întrucât nu este același lucru a grăi ceva despre Dumnezeu și a vedea pe Dumnezeu. Căci și teologia negativă este cuvânt. Dar vederile (contemplațiile – n.n.) sunt mai presus de cuvânt". Apofatismul echivalează cu sesizarea și experimentarea tainei, fără a exclude rațiunea sau sentimentul, dar fiind mult mai profund decât ele. De exemplu, ca persoană Logosul este suprarațional, dar poate fi cunoscut după rațiunile prezente în creație. Pornind de aici, dinamismul cunoașterii apofatice implică și creația, care trimite la persoana Creatorului. Părintele Stăniloae precizează că apofaticul și catafaticul nu se exclud, ci se completează reciproc. „Trăirea apofatică a lui Dumnezeu este o caracteristică definitorie a Ortodoxiei (în *Liturghie*, *Taine sau ierurgii*), pentru că îmbrățișează întreaga creație a lui Dumnezeu, în chip holistic (*katholos*)".
Afirmația fundamentală a religiei este că Dumnezeu există și poate fi cunoscut. Calea *negativă* a teologiei începe deci prin a arăta că tot ceea ce afirmăm despre Dumnezeu este insuficient. Nu este vorba de o condamnare a discursului, cât de o deschidere a lui către o cât mai deplină cuprindere – pe cât este aceasta posibil – a Celui care nu poate fi cuprins în cuvinte fără inspirație și putere de Sus, prin har. Teologia negativă este într-o primă fază o critică a teologiei pozitive, din nevoie de mai multă adecvare. De unde logica antinomică a Părinților, care spun în același timp cine este și cine nu este Dumnezeu servindu-se de aceleași atribute: iubire, frumusețe, dreptate. Apofatismul nu se reduce însă la această primă măsură, care ține mai mult de concept și care rămâne totuși operație intelectuală întrucât mintea cugetă la cele pe care le înlătură. Aceasta este doar o primă treaptă a apofatismului, pe o scară care, urmând reperelor oferite de Sf. Grigorie Palama, o vedem ca având trei trepte. Numită și apofatism de gradul întâi, ea are rolul fundamental de corector al teologiei pozitive. Este o operație rațională de contrazicere prin completare a afirmațiilor teologiei pozitive. Ea funcționează fundamental ca *deschidere*, afirmând imposibilitatea epuizării realității divine prin concepte umane. Aici își are sursa și creativitatea cu care propune noi concepte care să ilustreze un *dincolo* de cuprinderea obișnuită a conceptelor. Sau, într-o preluare dorit duhovnicească a terminologiei poetului neomodernist Nichita Stănescu, ele sunt *ne-cuvintele*, acea frământătură nouă a aluatului limbii care să permită exprimarea celor de Sus cu ajutorul celor de jos, îngăduind acel tip de transparență a finitului prin care intuim, fie și „prin ghicitură", Infinitul.

Apofatism de gradul doi reprezintă acea suspendare, totală, a operațiilor gândirii, ca urmare a câștigării rugăciunii curate de către sufletul rugător. În chip evident, nu este rezultatul unei competențe omenești naturale, ci este o harismă. Prin curat se înțelege acea calitate a rugăciunii prin care aceasta nu mai este umbrită de risipire și de împrăștiere. Mintea devine unitară și concentrată într-o „respirație" proprie. Părinții vorbesc aici despre „coborârea minții în inimă" ca fiind treapta de unificare a puterilor sufletești într-o lucrare sinergetică cu harul lui Dumnezeu. Nu este vorba deci de o pasivitate a minții, ci de un dinamism al ei canalizat cu totul către întâlnirea cu Dumnezeu. Însă această întâlnire nu se mai petrece pe teritoriul speculațiilor intelectuale, ci a înaintat, cu puterea harului, pe tărâmul plin de taină al prezenței divine, acolo unde omul nu mai poate ajunge singur. Ea devine contemplare, cu puterea iubirii, a Cuiva pe care cuvintele și conceptele nu se mai ostenesc să-L descrie, Care este acceptat ca prezență și gustat pe cât este posibil prin rugăciune. Părintele Dumitru Stăniloae descrie acest apofatism în modul următor: „[...] când părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, când ne ridicăm deci și peste negațiune, ca operație intelectuală, și peste oarecare simțire apofatică a lor, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune".

Apofatismul de gradul trei reprezintă unirea cu Dumnezeu și experierea luminii necreate divine. Este ultima treaptă a rugăciunii. Mintea își încetează în întregime lucrarea cognitivă, este vorba de o ieșire a ei completă din matca puterilor naturale pentru a fi inundată de lumina divină. „Lumina divină pe care o vede mintea în extaz este o arvună a luminii ce înconjoară pe sfinți în viața viitoare", observă Sf. Grigorie Palama, este lumina Schimbării la Față de pe Tabor cu care Dumnezeu îi binecuvântează și îi slăvește pe sfinții săi. Sf. Grigorie numește vederea luminii dumnezeiești „cunoștință mai presus de înțelegere" sau „neștiință în sens de depășire". Părintele Stăniloae observă că acest fel de apofatism este expresia unei covârșitoare prezențe dumnezeiești. Conștiința umană se dilată și cuprinde ceea ce îi e cu neputință să cuprindă, cuprindere mediată în întregime de prezența luminii dumnezeiești necreate. „Când Lumina [...] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii".

Bibliografie. Alfeyev, Hilarion, *Le mystere de la foi – introduction a la théologie dogmatique orthodoxe*, Ed. Cerf, Paris, 2001; Dionisie Areopagitul, Sf., *Teologia mistică*, în *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996; Dionisie, Areopagitul, Sf., *Despre numirile dumnezeiești*, în *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996; Dionisie Areopagitul, Sf., *Epistola V către Dorotei diaconul*, în *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996; Ernest, Nagel, *Le theoreme de Gödel*, Ed. Seuil, Paris, 1989; Grigorie de Nazianz, Sf., *Cuvântări teologice*, Ed. Herald, București; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre viața lui Moise*, în *Scrieri*, I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Isaac, le Syrien, *Oeuvres spirituelles. Les 86 Discours ascétique. Les lettres. Discours 60*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1981; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Saharov, arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Ed. Sofia, București, 2005; Stăniloae, Dumitru *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1978; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Ware, Kallistos, *Împărăția lăuntrică*, Ed. Christiana, București, 1999.

Sterea Tache, Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

APOFTÉGMĂ. v. APOFTÉGMELE PĂRÍNȚILOR. Specie a genului teologic narativ, ce redă elemente de biografie sau cuvinte ale părinților duhovnicești.

APOFTÉGMELE PĂRÍNȚILOR. (gr. *Apoftegma*, lat; *Apophthegmata Patrum – Sentințele Părinților*) Colecție de sentințe sau cuvinte înțelepte ale părinților pustiei egiptene, mai ales din ținutul scetic.

În retorica antică, αποφτεγμα era o sentință scurtă a unei persoane recunoscute, prilejuită, de obicei, de o întrebare adresată acesteia. Se cunosc, de pildă, colecția de *Apoftegme ale lacedemonienilor*, realizată de Plutarh, dar și sentințele aflate în Noul Testament, care se referă la problemele legate de post, sabat, iertarea păcatelor, mărturisirea lui Hristos ș.a. *Sentințele*

părinților provin de la monahii pustiului egiptean din secolul IV-V (între aceștia aflându-se și două femei). Culegerile de *apoftegme* aparțin unui gen literar născut din experiența eremiților amintiți. Ele conțin învățătura orală a unui părinte duhovnicesc (*Abbas, Geron)*, rugat de cineva să spună un cuvânt de îndrumare (*Logion, Logos, Rhema*). Ele au înregistrat perioada de înflorire mai întâi în spațiul de limbă greacă și latină din secolul al IV-lea, cuprinzând apoi toate limbile Orientului creștin, până în Asia Centrală. Dacă la început culegerile acestea conțineau experiența și numele unor părinți, ele au devenit cu timpul tot mai didactice, pierzând din istoricitate. Numele multor părinți s-a pierdut, iar sentințele lor au fost grupate mai târziu după virtuțile și muncile lor. Sub forma scrisă, pot fi diferențiate patru feluri de apoftegme: cuvânt mântuitor, cuvânt de învățătură, cuvânt înțelept și apoftegma anecdotică. Primele culegeri de apoftegme se află în scrierile lui Evagrie Ponticul și Ioan Casian, Paladiu ș.a. Marile colecții datează de la începutul secolului al cincilea, care au generat apoi alte colecții, ordonând materialul imens existent (*PG* 65, 73 A/B). Colecțiile cele mai importante sunt: *Alfabeticonul*, în care materialul este ordonat alfabetic, după numele vorbitorilor, și colecțiile *sistematice,* în care materialul este ordonat pe teme, după virtuți, comportament etc., parțial traduse în coptă și în siriană, armeană, georgiană, etiopiană, precum și în limbile mai noi: slavă, română, sârbă, bulgară ș.a. Traducerea latină a fost făcută de către clericii romani Pelagius I (556-561), Ioan III (561-574) și Paschasius de Dumio (sec. al VI-lea). În secolul al VII-lea, acest gen de scrieri a cunoscut în Ioan Moschos pe ultimul lor reprezentant creator. Istoricul cercetării în acest domeniu este foarte diferențiat. H. Rosweyde a publicat în 1615 în *Vita Patrum* șase din cele mai cunoscute colecții, ale căror indice este încă utilizabil. Mare parte dintre colecții au fost între timp publicate în toate limbile Orientului creștin, rămânând încă nepublicate unele colecții grecești și siriace.

Bibliografie. *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, Ed. Polirom, Iași, 2007; Bousset, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923; Frank, Karl Suso, „Apophtegmata Patrum", în: *LThK*, I, 849, Ed. Herder, Freiburg-Basel-Rom.Wien, 1993; Miller, Bonifaz, *Weisung der Väter*, Freiburg, 1965 și Trier, 1980; Esbroeck, van Michel, „Apophtegmata Patrum", în: *RGG*, I, 635, Ed. JCB Mohr, Tübingen, [4]1998; Esbroeck, Michel van, „Apophtegmata Patrum", în *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, vol. I, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 192-193; Guy, J.C. (ed.), *SC* 387, 1993; Regnault, Dom Lucien, *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, 1981; Regnault, Dom Lucien, Solesmes-Bellefontaine, *Les sentences des Pères du désert*, *série des anonymes*, Solesmes-Bellefontaine, 1985; Regnault, Lucien, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV-e siècle*, Paris, 1990.

Ioan Vasile Leb

APOLINARÍSM. Erezie hristologică promovată de episcopul *Apolinarie de Laodiceea* (†390), în Siria, ce oferea o interpretare eronată privind învățătura despre unirea divinului cu umanul în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Tributar elenismului, care afirma ca „două lucruri perfecte nu pot deveni unul" (*Fragm*. 81), el înțelegea că una dintre naturile care alcătuiesc persoana divino-umană a lui Hristos nu poate fi perfectă. Pornind de la trihotomismul platonic, Apolinarie așază în locul sufletului rațional al lui Hristos Logosul divin pentru a da astfel subzistență la ce mai păstrase din natura umană, adică trupului și sufletului senzitiv. Fiind un mare apărător al credinței niceene, el învăța că Hristos este deosebit de noi, la întrupare făcându-Se numai asemenea nouă (cf. *Flp* 2, 7-8). În timp ce la oameni sufletul dă viață trupului, în Hristos acest rol îl are Logosul divin. Trupul Său luat din Fecioara Maria a primit viață prin unire cu Logosul divin și nu datorită sufletului rațional, căci lui Hristos i-a lipsit acesta. Ca atare, Apolinarie afirma: „Logosul Însuși S-a făcut trup fără a-Și însuși rațiunea umană, schimbătoare și supusă unor reguli date, ci dumnezeirea era rațiunea, neschimbătoare și cerească" (*Fragm*. 18). El L-a descris pe Hristos ca „o singură fire a Logosului divin întrupat" (*Epistola ad Iovianum*), o ființă, un ipostas, o persoană (*Fragm*. 117; 119; 163). El este om într-un mod cu totul deosebit

(*Fragm*. 45), un om ceresc (*Fragm*. 25). Învățătura lui Apolinarie a fost aspru criticată în secolul al IV-lea, în special de Sf. Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa (*Contra lui Apolinarie*), Epifanie de Salamina, papa Damasus și Diodor din Tars, care au recunoscut în sistemul lui teologic un atentat la integritatea firii umane a lui Hristos, învățând despre unirea celor două firi în integritatea lor absolută. „Una și alta (natură, n.n.), nu unul și altul îl constituie pe unul Hristos". Logosul divin a luat firea unui om desăvirșit, trup și suflet rațional, pe care a unit-o cu firea Sa dumnezeiască fără să le schimbe însușirile, (cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola* 101, 20). Se accentua principiul soteriologic: „Ceea ce nu a fost însușit, nu poate fi mântuit" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola* 101, 32). Prin urmare, Logosul divin a trebuit să-Și însușească firea umană completă, dacă a vrut să-l mântuiască într-adevăr pe om. Și adepții lui (Vitalie al Antiohiei, Timotei din Berit și Maxim Cinicul) au fost anatematizați de sinoade ținute atât în Răsărit, cât și la Roma. Apolinarismul a fost condamnat definitiv la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), Părinții declarând: „Noi păstrăm neatinsă învățătura despre înomenirea Domnului, neacceptând existența trupului lui Hristos, nici ca fără de suflet, nici ca fără minte omenească, nici necomplet (cum zice Apolinarie), ci știindu-l perfect întru totul, căci este Dumnezeu Cuvântul înainte de veci, dar Care s-a făcut om desăvârșit în zilele cele mai de pe urmă pentru mântuirea noastră" (Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 9, 10-13).

După moartea lui Apolinarie, adepții lui s-au divizat. Gruparea moderată era condusă de un oarecare Valentin, iar extremiștii, care susțineau că trupul lui Hristos a coborât din cer, se alăturaseră istoricului Timotei din Berit. În anul 416, o parte dintre apolinariști au revenit în Biserica din Antiohia.

Deși condamnat, apolinarismul a intensificat preocupările teologiei creștine pentru hristologie. Teologii antiohieni (Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cyr), influențați de filosofia aristotelică, au accentuat atât de mult deosebirea și integritatea celor două firi în Iisus Hristos, încât au ajuns să nege unirea ipostatică.

Bibliografie. Apolinarie, din Laodiceea, „Fragmente", în E. Dekkers, A. Gaar (ed.), *Clavis patrum Graecorum*, Steenbrugge, 1961, 3645-3695; 3705-3732; 3735-3741; Coman, I.G., „Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii", în: *Ort.*, (1962), 3; Coman, I.G., „Hristologia ariană și apolinaristă", în *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Timișoara, 1993, pp. 31-43; Cotos, N., „Un cuvânt al Sfântului Grigorie Teologul împotriva apolinarismului", în: *MA*, 3-4/1957; Grigorie de Nyssa, Sf., *Contra lui Apolinarie*, J.P. Migne (ed.), *PG* 45, col. 1269-1278; Grigorie de Nyssa, Sf., *Antireticul contra lui Apolinarie*, J.P. Migne (ed.), *PG* 45, col. 1123-1270; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, Freiburg, 1990, pp. 480-497; Lietzmann, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904; Hübner, R.M., *Die Schrift des Apollinarius von Laodicea gegen Photin (Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea*, Berlin/New-York, 1989; Mühlenberg, E., *Apollinaris von Laodicea*, Gőttingen, 1969; Rus, C., „Importanța canoanelor Sinodului II ecumenic pentru organizarea și disciplina Bisericii", în: *BOR*, 3-4/1983, pp. 272-286.

Nicolae Chifăr

APÓLIS. (gr. *apolisis – eliberare*, *sfârșit, încheiere*; slav. *otpust*) Formulă de încheiere a slujbei divine, în urma căruia credincioșii părăsesc locașul de cult.

Apolisul sau otpustul se rostește adesea din fața ușilor împărătești, de pe solee. Apolis sau otpust au toate slujbele cultului divin public, iar pentru sărbătorile împărătești, ale Maicii Domnului, ale sfinților, în Săptămâna Patimilor și în zilele de peste toată săptămâna, otpusturile se deosebesc sau sunt speciale.

Nicolae D. Necula

APOLOGÉTICĂ. (gr. *apologhia – apărare*)

I. Disciplină a teologiei sistematice care se ocupă de apărarea și argumentarea polemică a creștinismului în fața contestațiilor exterioare lui.

II. Preocupare specifică unor Părinți și Scriitori bisericești din primele veacuri creștine de a apăra creștinismul față de contestatarii contemporani lor.

Apologeții apărau însă nu printr-un gest exteriorist, formal, ci în virtutea a ceea ce cunoșteau în intimitatea ființei lor, din interior, prin

lucrarea harului. Apologeții erau mărturisitori, nu avocați, gestul lor fiind unul de mărturisire existențială, iar nu de avocatură. Inspirația divină, la picioarele căreia așezau jertfelnic întreaga lor competență (juridică, filosofică, intelectuală), făcea ca aceasta din urmă să lucreze cu competență teologică, edificatoare întru cele de Sus.

Departe de a fi o realitate de tip mărturisire proprie creștinismului primelor veacuri, apologetica exprimă o dimensiune fundamentală, de permanență a Bisericii. Dintru început, atât apologeții, cât și Părinții Bisericii au încercat să răspundă viu preocupărilor epocii lor, din interiorul reflecției teologice, adaptându-se fiecărui context cultural și social prin deslușirea duhovnicească a ceea ce putea însemna trăirea lui Dumnezeu într-un context social, cultural, istoric bine determinat. Într-o continuitate de perspectivă, apologetica nu poate fi tratată astăzi ca simplă disciplină teologică academică ce ne-ar învăța cum să justificăm rațional credința. Apologetica nu este doar justificare, ci și mărturie. Orice demers de mărturisire a trăirii creștine într-un mod accesibil celui care nu a cunoscut încă această experiență transformatoare ține de „apologetică". Accesibilitatea ține nu atât de abila utilizare de noțiuni și concepte, cât, fundamental, de operarea unei deschideri lăuntrice prin har. Rolul fundamental al apologeticii este nu atât de adaptare a conținutului trăirii creștine la realitatea intelectuală sau culturală a cuiva, cât de a ajuta la operarea unei deschideri culturale sau intelectuale utile deslușirii, din interiorul ființei umane, a filonului de viață creștin, prin participare la realitatea harului. Apologetica nu are nimic de-a face cu o îndoctrinare, cu o persuasiune ideologizantă, fie ea și în numele credinței, întrucât garanția absolută a demersului apologetic este libertatea dată de prezența harului.

Anselm de Canterbury promova argumentul ontologic ca „demonstrare" a existenței lui Dumnezeu. Însă, a impune ca necesitate intelectuală acceptarea existenței lui Dumnezeu este o apologetică care contestă libertatea și profunzimea persoanei umane, schemele fixe de gândire propuse intrând în contradicție cu trăirea experienței lui Dumnezeu ca descoperire interioară petrecută în taina inimii, nu de la „trup și de la sânge" (*Mt* 16, 17), experiență mărturisită de întreaga Tradiție creștină.

Dacă apologetica din perioada de început a Bisericii semăna mult cu o respingere a unor „atacuri", maturizarea ei ulterioară ne dă dreptul să o considerăm mai degrabă ca demers fundamental pozitiv, de afirmare pozitivă a ortodoxiei în Areopagul culturii unui veac anume, apologeții folosind cu îndemânare cărămizile conceptuale ale acelei culturi. Sfântul Apostol Pavel își începe cuvântul către greci pornind de la o prezență familiară acestora în Areopag, „dumnezeul necunoscut", de care se servește apologetic în scopul relevării adevăratului Dumnezeu. Apologetica nu folosește *a priori* „argumente raționale și științifice", aceasta reprezentând doar o adaptare în fața modernității, în fața argumentației științifice autonom-raționale, de unde și exigența unei apologetici care să integreze acest mod de abordare. Apologetica își construiește afirmația ca un act de credință, din interiorul trăirii teologice. Comentariile la Hexaemeron ale Sf. Vasile cel Mare sunt un astfel de exemplu; ele oferă o privire comparativă între cunoașterea de factură științifică și cea teologică a vremii sale, sfântul neezitând să arate diferențe și convergențe de perspectivă.

Toată teologia este apologetică, întrucât este mărturisitoare. Teologia are ca scop afirmarea sfințeniei. Necredința nu definește oamenii ca dușmani ai creștinilor, ci mai curând atrage atenția asupra căutării lor de înțelegere și de sens. Atitudinea către ei nu poate fi decât una asumatoare. A-ți pune viața pentru aproapele înseamnă a-l ajuta ca în hățișul conceptual al gândurilor sale să intre, chiar și prin intermediul raționamentelor, harul care luminează și deschide către un orizont spiritual mântuitor, care îl împlinește ca om pentru veșnicie. Părintele prof. Ion Bria definește apologetica drept „ramură a teologiei sistematice care încearcă dovedirea existenței lui Dumnezeu prin probe raționale sau prin argumente logice. Creație a

scolasticii, apologetica a fost introdusă în învățământul ortodox sub influența teologiei apusene [...]; azi, teologia fundamentală (apologetica) este predată înainte de teologia dogmatică, cu înțelesul că Evanghelia trebuie să devină mai credibilă pe baza demonstrațiilor logice, după care credința intervine ca să dea certitudinea cunoașterii". Credem că nu această apologetică a fost apologetica dintru început, a Părinților, ci mai curând definiția precedentă arată duhul străin de ortodoxie în care această apologetică s-a configurat în spațiul eterodox. Evanghelia nu are nevoie să capete credibilitate prin nimic, ea este credibilă prin Hristos, pentru că cine Îl primește primește și cuvântul Lui. Cuvântul lui Hristos se arată „cu putere multă" prin harul dumnezeiesc, har fără de care nu există teologie. Iar apologetica este teologie în măsura în care face apel, fie și cu instrumentarul împrumutat din câmpul exterior teologiei (al științelor, al filosofiei) la inspirația dată de har. Duhul Sfânt este apologetul prin excelență în Biserică, prin El argumentele umane capătă putere de Sus. Hristos îi îndemna pe ucenici să nu pregătească dinainte ce vor spune oamenilor despre El, pentru că Duhul va mărturisi în ei într-un fel căruia nimeni nu-i va putea sta împotrivă – nu este aceasta o minunată mărturie, dată de Însuși Hristos, despre adevărata apologetică a Bisericii, inspirată de Duhul? Apologetica dintru început nu încerca „dovedirea" existenței lui Dumnezeu ca demers intelectual autonom, ci dimpotrivă, era gest de teologie autentic în măsura în care prin inspirația datorată harului se dădea mărturia vie că Dumnezeu există și poate fi întâlnit și cunoscut.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Vlăducă, Ion, *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 2002.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

APOLOGÍE. v. APOLOGÉTICĂ.

APOSTAZÍE. Lepădarea sau tăgăduirea deplină a credinței ortodoxe și îmbrățișarea unei alte credințe.

Clericul care se face vinovat de un asemenea delict se exclude definitiv din Biserică, așa cum se exclude și mireanul apostat. Clericul care-și tăgăduiește numai calitatea de cleric se caterisește; dacă se pocăiește, și într-un caz, și în altul, se reprimește numai ca laic (Can. 62 Ap.). Regulamentul de procedură prevede, în art. 6, că „dacă lepădarea de credință s-a făcut sub silă fizică, iar clericul a arătat pocăință adâncă, se va opri pentru totdeauna de la săvârșirea lucrărilor sfinte, însă își va păstra demnitatea de cleric (Can. 1 și 2 Anc.). Apostatul este acea persoană care s-a lepădat sau a tăgăduit deplin credința ortodoxă și a îmbrățișat o altă concepție. Lepădarea poate fi intenționată sau silită. În primul caz, apostatul se exclude de la Sfânta Împărtășanie pe toată viața, iar în ultimul caz, pe 12 ani (Can. 73 Vasile; Can. 2 Grig. Nyssa).

Bibliografie. Allans, D. și Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

APOSTÍH. (gr. *apostiha*, slav. *stivohâna*) Cântarea bisericească alcătuită din patru – cinci stihuri sau strofe. Numele vine de la faptul că strofele II, III și IV (în anumite cazuri) sunt precedate de un stih. De regulă, stihul este un verset din Psalmi și, în cazuri mai rare, din alte cărți ale Vechiului Testament. Aceste stihuri sunt asemănătoare cu cele de la stihoavnă, și reprezintă resturi de psalmi ce se citeau, la începutul creștinismului, integral la sfârșitul Vecerniei. Din secolul al V-lea, între stihurile acestor psalmi s-au intercalat tropare care au dat forma actuală a slujbei Vecerniei.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană,

Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Iulian Isbășoiu

APÓSTOL. I. (*bibl.*) a. În sensul de bază, prin apostol se înțelege unul dintre cei 12 ucenici, cei mai apropiați ai Mântuitorului Iisus Hristos, care au fost martori ai misiunii Sale pe pământ, și care au fost chemați de Acesta pentru a participa la lucrarea Sa mântuitoare. b. În sens mai larg, apostol este și acea persoană trimisă la propovăduire din rânduiala lui Dumnezeu, care nu făcea parte din rândul celor doisprezece, dar împlinind aceeași misiune ca aceștia (ex. Sf. Apostol Pavel, Sf. Apostol Barnaba etc.).

Substantivul *apostol* provine de la grecescul *apostolos* (ἀπόστολος), substantiv format prin alăturarea prepoziției „apo" (από = plecând de la) verbului *stello* (στέλλω = a trimite). Astfel, sensul literal al termenului ar fi *persoană trimisă cu o misiune*, *emisar.* Și pentru că, în general, scopul trimiterii unui emisar este transmiterea unui mesaj, sensul literal ar putea fi redat și prin *sol*, *mesager*. În greaca clasică, termenul desemna o persoană trimisă de cineva spre împlinirea unei misiuni de ordin administrativ sau diplomatic. În Septuaginta apare o singură dată; în schimb, în Noul Testament îl întâlnim de 79 de ori. În general, astăzi sunt numiți apostoli doar cei Doisprezece și Sfântul Pavel. Noul Testament însă nu rezervă termenul doar pentru cei chemați special de Domnul spre slujire apostolică. Mântuitorul Însuși este numit Apostol. Iar între colaboratorii Sfântului Pavel se găsesc câțiva bărbați numiți apostoli, fără ca aceasta să implice o lărgire a grupului celor aleși special de Domnul.

Iisus Hristos – Apostolul Tatălui. Cronologic, primul Apostol din Noul Testament este Mântuitorul Însuși (*Evr* 3, 1; In. 20, 21), „pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume" (*In* 10, 36) „pentru ca lumea să se mântuiască prin-tr-Însul" (*In* 3, 17). El vine „în numele Tatălui" (*In* 5, 43), împlinește voia Tatălui (*In* 6, 39) săvârșind *lucrările Celui ce L-a trimis* (*In* 9, 4; 4, 34 ș.a.). Tatăl i-a dat „toată puterea în cer și pe pământ" (*Mt* 28, 18), iar El împărtășește din această putere celor pe care-i trimite în lume să-I continue lucrarea (*Mt* 28, 19-20; 18, 18; *In* 20, 23).

Cei Doisprezece – Apostolii lui Hristos. Încă din prima parte a activității Sale, Mântuitorul Iisus Hristos îi alege pe unii dintre ucenicii Săi „ca să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască și să aibă putere să vindece bolile și să alunge demonii" (*Mc* 3, 14-15). Pe aceștia îi numește Apostoli (*Mc* 3, 14; *Lc* 6, 13). Numărul lor corespunde numărului semințiilor lui Israel. Așa cum fiii lui Iacov au constituit temelia Vechiului Israel, pe temelia Apostolilor (*Ef* 2, 20; *Ap* 21, 14) se zidește Noul Israel, Biserica (*Mt* 16, 18), piatra fundamentală fiind Hristos (*Ef* 2, 20).

În Noul Testament găsim patru liste ale Celor Doisprezece, câte una în fiecare dintre Evangheliile Sinoptice (*Mt* 10, 2-4; *Mc* 3, 16-19; *Lc* 6, 14) și una în *Faptele Apostolilor* (1, 13). Deși între ele există mici deosebiri, numărul este întotdeauna același, fapt ce ne obligă să stabilim corespondențe între numele care diferă. Astfel, ajungem la următoarea listă (variantele sunt indicate în paranteze): (1) Simon, pe care Mântuitorul l-a numit Chefa (= Petru); (2) Andrei, fratele lui Petru; (3) Iacov și (4) Ioan, fiii lui Zevedeu; (5) Filip; (6) Bartolomeu (= Natanael din *In* 1, 45u.); (7) Matei (= Levi al lui Alfeu din *Mc* 2, 14; cf. *Mt* 9, 9-10; *Lc* 5, 27-29); (8) Toma; (9) Iacov al lui Alfeu (= Iacov cel Mic din *Mc* 15, 40); (10) Tadeu (= „Iuda, nu Iscarioteanul" din *In* 14, 22; = „Iuda al lui Iacov" din Lc. 6, 16 și *FA* 1, 13); (11) Simon Zelotul (= Simon Cananeanul din *Mt* 10, 4 și *Mc* 3, 18); (12) Iuda Iscarioteanul (= Iuda fiul lui Simon Iscarioteanul din *In* 13, 26 și 6, 71)/Matia, ales în locul lui Iuda, după Învierea Domnului (*FA* 1, 26).

Misiunea Celor Doisprezece. Toți aceștia *au fost cu Iisus* (*Mc* 3, 14; *FA* 1, 21-22) în timpul activității Sale. Cu excepția lui Iuda Iscarioteanul, toți au fost martori ai Învierii lui Iisus (*FA* 1, 22). Ei au primit misiunea de a continua lucrarea Domnului, mărturisindu-L până la

marginile pământului (*Mt* 28, 19; *Lc* 24, 47 *FA* 1, 8). Pentru aceasta, Mântuitorul îi investește cu autoritatea Sa (Mt 10, 40: „Cel ce vă primește pe voi, pe Mine Mă primește"), le încredințează administrarea Tainei Sfântului Botez (*Mt* 28, 19), le dă puterea de a dezlega și a lega păcatele oamenilor (*In* 20, 23; *Mt* 16, 19; 18, 18) și îi asigură că Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite după Înălțarea Sa (*In* 16, 7), îi va povățui „întru tot adevărul" (*In* 16, 13). După Cincizecime, Apostolii devin purtătorii mesajului lui Iisus și continuatorii lucrării Sale. Evangheliile rețin doar anumite cuvinte ale Domnului pe care le-au primit Apostolii, dar ne lasă să înțelegem că de-a lungul activității Sale publice și apoi după Învierea Sa (vezi și *FA* 1, 3) ei au primit multe alte învățături care nu au fost consemnate în scris (*In* 20, 30; 21, 25). Ei au avut privilegiul de a-L avea zi de zi ca Învățător pe Însuși Fiul lui Dumnezeu, Care, înainte de Înălțarea la cer, le cere să ia aminte să facă și să transmită *toate* (nu numai cele reținute de autorii Noului Testament) cele ce le-a poruncit (*Mt* 28, 20). În împlinirea misiunii lor, ei beneficiază de asistența specială a Duhului Sfânt, pe care Domnul L-a făgăduit înainte de Pătimiri (*In* 14, 26; 15, 26). Astfel, ei înțeleg cum trebuie să organizeze Bisericile. Când nu mai fac față necesităților Bisericii din Ierusalim, hirotonesc șapte diaconi (*FA* 6, 1-6), instituind astfel prima treaptă a preoției sacramentale. În comunitățile nou create, dar și la Ierusalim, hirotonesc preoți (*FA* 14, 23; *FA* 15, 4). Mai târziu, când nevoile Bisericii impun, Apostolii instituie o nouă treaptă, care preia unele dintre responsabilitățile lor. Astfel sunt hirotoniți primii episcopi (*2 Tim* 1, 6), cărora le este încredințată administrarea Tainei Hirotoniei împreună cu responsabilitatea alegerii bărbaților potriviți pentru aceasta (*1 Tim* 5, 22; *Tit* 1, 5).

Pavel – Apostolul Neamurilor. La scurt timp după moartea Sfântului Ștefan, în urma unei chemări speciale (*FA* 9, 3), Celor Doisprezece li se adaugă prigonitorul Saul, care-și va schimba numele în Pavel (*FA* 13, 9). Totuși chemarea apostolică a Sfântului Pavel nu a fost recunoscută ușor în Biserică. În primul rând, pentru că el nu îndeplinea una dintre cele două condiții considerate de Sfântul Petru ca indispensabile pentru alegerea înlocuitorului lui Iuda: nu a făcut parte dintre apropiații Mântuitorului în timpul activității Sale (*FA* 1, 21-22). Cât despre cealaltă condiție, deși era îndeplinită – Saul devenind, prin întâlnirea cu Hristos cel preamărit pe drumul Damascului, un martor al Învierii –, nu putea fi dovedită. Greu putea fi dovedită și chemarea sa la slujire apostolică și mai ales specificul acesteia, deși Domnul i-a descoperit-o și lui Anania (*FA* 9, 15). De aceea, atunci când este pus în situația de a-și justifica pretenția, Sfântul Pavel face apel la rezultatele slujirii sale apostolice. Astfel, pentru toți cei de bună-credință, devine clar faptul că lui i-a fost „încredințată Evanghelia pentru cei netăiați împrejur, după cum lui Petru pentru cei tăiați împrejur" (*Ga* 2, 7).

Alți apostoli în Noul Testament. Alături de Cei Doisprezece și Sfântul Pavel, găsim în Noul Testament și alți bărbați numiți „apostoli". Toți aceștia au ca trăsătură comună implicarea activă în lucrarea misionară a Bisericii. Sfântul Pavel îl prezintă pe Barnaba ca apostol (*1 Co* 9, 5; *Ga* 2, 9; cf. *FA* 13, 2; 14, 4.14); pe Andronic și pe Iunias îi recomandă ca fiind „vestiți între apostoli" (*Rm* 16, 7), referindu-se probabil nu la Cei Doisprezece, ci la cercul mai larg al misionarilor creștini; iar în *1 Tes* îi socotește pe ucenicii săi apropiați Silvan și Timotei „apostoli ai lui Hristos" (1, 1; 2, 6). Când scrie filipenilor, îl numește pe Epafrodit „apostolul" lor (în unele traduceri românești substantivul „apostolos" este redat aici prin „trimis", *Flm* 2, 25). În *2 Co* 8, 26, cei însărcinați să ducă banii strânși pentru *săracii din Ierusalim* (*Rm* 15, 26) sunt numiți „apostoli Bisericilor" (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν). Sfântul Pavel pare a-l include, alături de sine, și pe Apollo între apostolii care s-au făcut, de dragul Evangheliei, „priveliște lumii și îngerilor și oamenilor" (*1 Co* 4, 6.9).

Alți apostoli în Tradiția Bisericii. Biserica a atribuit titlul de „apostoli" și celor șaptezeci de ucenici ai Domnului (*Lc* 10, 1 ș.u.), dar și altor ucenici ai Apostolilor. Astfel, în cărțile de

cult și în calendar, Sfinții Evangheliști Marcu și Luca, care n-au făcut parte din grupul Celor Doisprezece, sunt numiți apostoli; apostoli sunt considerați și cei șaptezeci de ucenici ai Domnului (în 4 ianuarie pomenim „soborul celor șaptezeci de apostoli"); apostol este numit și Onisim (pomenit în 15 februarie), sclavul fugar care a devenit ucenic al Sfântului Pavel.

Există o categorie specială de sfinți care au primit titlul de „întocmai cu Apostolii". Între aceștia sunt Sf. Împărat Constantin cel Mare, Sfântul Averchie, episcopul Ierapolei, Sfinții Chiril și Metodiu, apostolii slavilor, ș.a. Lista cuprinde și femei care s-au distins în chip deosebit prin viața lor sfântă și zelul misionar, precum Sf. Maria Magdalena, Sfânta Tecla, Sfânta Elena, Sfânta Nina, luminătoarea Georgiei, ș.a.

Sfinții Apostoli sunt prăznuiți și separat, la o dată proprie, dar și odată cu *Sfinții Apostoli Petru și Pavel* – sărbătoare prăznuită în toată Ortodoxia, la 29 iunie. Ea ne amintește de cei doi verhovnici ai Apostolilor, care au primit moarte martirică la Roma, în persecuția lui Nero, din anul 67. Data serbării lor corespunde cu cea a transferării moaștelor lor la locul numit *ad catacumbas* (la catacombe), pe Via Apia din Roma, la 258. La Roma sărbătoarea era ținută încă din timpul lui Constantin cel Mare și de aici a trecut și în Răsărit, unde era sărbătorită cu mare solemnitate, începând din secolul al VI-lea.

Postul Sfinților Apostoli, cunoscut în popor cu denumirea de Postul Sâmpetrului, precedă sărbătoarea comună a Sf. Apostoli Petru și Pavel, de la 29 iunie. Acest post este rânduit de Biserică în cinstea celor doi verhovnici ai Apostolilor și în amintirea obiceiului lor de a posti înainte de a întreprinde acțiuni de seamă. În vechime se mai numea și *Postul Cincizecimii*, căci prin el se cinsteau darurile Sfântului Duh, pogorât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime. Se mai numește și *postul de vară*. Postul Sfinților Apostoli are durată variabilă, în funcție de data schimbătoare a Paștelui. Postul începe luni după Duminica Tuturor Sfinților și ține până în ziua de 29 iunie inclusiv, dacă această sărbătoare cade miercurea sau vinerea, când se dă dezlegare la pește și untdelemn. Durata acestui post se întinde de la 8 zile la 42 de zile după calendarul iulian. În situația actuală, când folosim două calendare, postul poate avea de la 28 de zile până la desființare, când Paștele cade după 1 mai. În această situație, Biserica înființează un post special de trei zile pentru nevoile duhovnicești. Regula de stabilire a postului este următoarea: câte zile sunt de la data Paștelui, inclusiv, până la 2 mai, inclusiv, atâtea zile ține postul. Postul Sfinților Apostoli este mai puțin aspru decât cel al Păresimilor. Luni, miercuri și vineri se consumă legume fără untdelemn, iar marți și joi cu untdelemn; sâmbătă și duminica se dezleagă la pește. La hramuri se dezleagă la pește.

II. (*liturg.*) Carte de cult cu conținut biblic, care cuprinde pericopele din *Faptele Apostolilor*, epistolele pauline și cele sobornicești, care se citesc ca lecturi la slujbele bisericești. Se mai numește și *Praxiu* sau *Praxapostol*, pentru motivul că majoritatea pericopelor sunt luate din epistolele și *Faptele Sfinților Apostoli*. În latină poartă denumirea de *Epistolarium*.

Bibliografie. I. Bogdaproste, Gheorghe, „«Cei șaptezeci» după Noul Testament și Sfânta Tradiție", în: *GB*, XXXI (1972), 3-4; Brosch, J., *Charismen und Amter in der Urkirche*, Ed. P. Hanstein, Bonn, 1951; Campenhausen, H. von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953; Job, J.B., „Apostol", în J.D. Douglas (ed.), *Dicționar biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995, pp. 64-66; Held, M.L., Klostermann, F., „Apostle", în *New Catholic Encyclopedia*, I, 570-573, Ed. Catholic University of America & Gale, [2]2003; Klein, G., *Die zwölf Apostel*, Göttingen, 1961; Kolping, Fries A.H. (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, 68–74, Ed. Kösel, München, 1962-1963; Mircea, Ioan, „Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești", în: *ST*, XX (1968), 9-10; Puig, Armand, *Isus – Un profil biografic*, Ed. Meronia, București, 2006, pp. 251-273; Schmithals, W., *Das kirchliche Apostelamt*, Göttingen, 1961. II. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Daniel Mihoc (**I.**), Nicolae D. Necula (**II.**)

APOSTOLÁT SOCIÁL. Activitate misionară creștină specifică perioadei contemporane, spre a spori și eficientiza propovăduirea creștină conform condițiilor societății actuale.
Deoarece creștinismul este o religie misionară și această poruncă se realizează în sarcina profetică a misiunii, acest concept trebuie privit în contextul în care a apărut, adică într-o perioadă de transformări politice și sociale radicale în România – după abdicarea Regelui Mihai (1947) și impunerea unui nou regim politic socialist. Prin același tip de transformări sociale a trecut întreaga Europă de Est după cel de-al Doilea Război Mondial. În cazul nostru, persoana care a intuit foarte bine faptul că se vor petrece schimbări majore în societatea românească a fost Patriarhul Justinian. Acesta a dorit și a reușit să pregătească Biserica Ortodoxă Română pentru a face față unor situații inevitabile, considerând că dacă Biserica reconsideră aspectele socialismului, aceasta va fi împlinită în sensul învățăturii lui Hristos. El a canalizat acest efort în patru direcții majore: a) noi cursuri pastorale și misionare pentru cler și teologi, care să îi pregătească pentru noul context socio-politic; b) reorganizarea administrativă a vieții monahale, în așa fel încât admiterea și pregătirea călugărilor să includă și o educație gimnazială în unele seminarii; c) reorganizarea școlilor teologice sub administrarea directă a Bisericii; d) adaptarea discursului bisericesc în așa fel încât să ajute la procesul de alfabetizare al oamenilor, dar și în sprijinul dezvoltării agriculturii. Foarte mulți cercetători vorbesc despre o relativă bunăstare a Bisericii Ortodoxe Române în cei 29 ani de patriarhat ai lui Justinian Marina (1948-1977). Majoritatea predicilor, cuvântărilor și scrierilor Patriarhului Justinian au fost adunate într-o serie de volume denumite *Apostolat social*. În Europa Occidentală, deși nu s-au petrecut schimbări fundamentale în ceea ce privește bazele societății moderne, totuși, consecințele războiului au cerut noi puncte de vedere teologice și o implicare mai profundă a creștinilor în societate. În acest sens, papa Paul al VIea a semnat un decret (*Apostolicam Actuositatem*) în care se referea la apostolatul laicilor tocmai pe baza faptului că timpurile noastre pretind mai mult zel din partea credincioșilor și o implicare mai profundă în viața Bisericii.

Bibliografie. Guennou, J., „Mission", în *Catholicisme*, vol. IX, 316-320, 1980; Scarfe, Alan, „Patriarch Justinian of Romania: His Early Social Thought", în: *Religion in Communist Lands*, vol. V, 3/1977, pp. 164-169.

Gelu Călina

APOSTOLICITÁTE. Însușire a Bisericii referitoare la veridicitatea, conformitatea și în continuitatea acesteia cu activitatea Sfinților Apostoli.
În Crezul Niceo-Constantinopolitan mărturisim că Biserica lui Hristos este: una, sfântă, sobornicească și apostolească. Apostolicitatea Bisericii este una dintre însușirile sau trăsăturile fundamentale ale Bisericii ca Trup al lui Hristos. Altfel spus, „noul popor" al lui Dumnezeu – Biserica – este zidit pe temelia Apostolilor, piatra din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos (*Ef* 2, 20).
Termenul de „apostolicitate" provine de la termenul de apostol (*apostolos* = trimis). Sub acest nume sunt cunoscute în Noul Testament acele persoane alese, împuternicite și trimise în misiune de către Iisus Hristos pentru a propovădui Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu. Privit strict etimologic, cuvântul „apostol" este un titlu pe care îl poartă Însuși Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat, „pe Care Tatăl l-a sfințit și l-a trimis în lume" (*In* 10, 36). Acestui „Apostol" i s-a dat „toată puterea în cer și pe pământ" (*Mt* 28, 18). Scopul pentru care Iisus Hristos ca Apostol ceresc a fost trimis în lume este unul îndoit: să facă voia Tatălui și să realizeze mântuirea lumii, prin Evanghelia, Pătimirile, Moartea și Învierea Sa (*In* 3, 16-17). Această calitate a lui Iisus Hristos este exprimată în Noul Testament: Iisus Hristos este „Împăratul și Învățătorul" și „Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre" (*Evr* 3, 1).
Iisus Hristos a împărtășit calitatea Sa de Apostol al Tatălui și celor 12 ucenici pe care le-a chemat într-un mod distinct, numindu-i Apostoli (*Lc* 6, 13). Pe cei 12 Apostoli, Domnul i-a învățat tainele Împărăției lui Dumnezeu,

conferindu-le totodată și unele harisme, daruri sau puteri spirituale. Pe cei 12 Apostoli, Iisus Hristos – Arhiereul cel veșnic i-a sfințit (*In* 17, 17) și i-a hirotonit în ziua învierii, dându-le Duhul Sfânt, precum și puterea de a ierta păcatele (*In* 20, 21-23). Astfel, înzestrați cu aceste daruri, i-a trimis să propovăduiască și să boteze toate neamurile (*Mt* 28, 18-20).

După pogorârea Duhului Sfânt asupra lor în ziua Cincizecimii, alăturându-li-se și Apostolul neamurilor, au primit puterea de a întemeia și organiza Biserici pretutindeni, hirotonindu-le diaconi, preoți și episcopi (*FA* 6, 6; 14, 23; 20, 28; *1 Tim* 4, 14; *Tit* 1, 5). Apostolicitatea Bisericii exprimă faptul că există o continuitate istorică a Bisericii creștine din timpul Apostolilor până astăzi, dar, pe de altă parte, există în Biserică și slujiri apostolice fără de care ea nu se poate identifica. Sub forma Tradiției (*paradosis*) și canonului Noului Testament, Biserica este trimisă să propovăduiască Evanghelia lui Hristos din puterea și după modelul Apostolilor. În al doilea rând, apostolicitatea Bisericii exprimă misiunea Apostolilor de a aduna „noul popor" al lui Dumnezeu și a-l integra în comuniunea de viață și iubire a Treimii (*Mt* 28, 19). În acest context, putem spune că Hristos și Apostolii reprezintă structura constitutivă a Bisericii. De aceea, apostolicitatea nu reprezintă o autoritate în sine, autonomă, ci ea depinde de relația Bisericii cu Iisus Hristos. Misiunea acesteia decurge din misiunea și încredințarea Apostolilor, după cum cea a Apostolilor provenea direct de la Hristos, iar Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat a primit-o de la Tatăl Său (*In* 17, 18).

Conținutul apostolicității Bisericii poate fi redat sub trei aspecte sau componente esențiale ale ei: 1) mărturia Apostolilor despre Învierea lui Hristos, ca primă temelie pe care s-a clădit și se va clădi Biserica. Fără credința și mărturia Apostolilor despre Învierea Domnului nu ar fi putut lua ființă și nu ar fi putut dăinui Biserica; 2) formularea apostolică a învățăturii lui Hristos și redarea de către Apostoli a chipului real al lui Hristos care rămâne baza permanentă și neschimbată a credinței creștine; 3) Apostolii au fost primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului lui Hristos. Prin aceasta, Apostolii sunt confirmați în credința și înțelegerea atât a Persoanei, cât și a lucrării mântuitoare a lui Hristos. Întrucât ei au primit cei dintâi pe Duhul Sfânt în mod direct de la Hristos, Apostolii sunt confirmați în calitatea apostolatului netransmisibil ca propovăduitori și transmițători ai harului Duhului sfânt. Așa putem înțelege strânsa legătură dintre apostolicitatea Bisericii și Apostolii Domnului.

Această structură fundamentală a Bisericii a continuat și în epoca postapostolică, Biserica organizându-se sub forma unor comunități eclesiale locale, structurată în episcop, înconjurat de soborul preoților și al diaconilor și de poporul credincios. Această realitate eclesială s-a perpetuat până în vremea noastră sub forma succesiunii apostolice.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Ioan Tulcan

APROPRIÉRE. Însușire a unei Persoane din Sfânta Treime, prin care își face proprie (împropriază) sau co-participă la lucrările specifice Celorlalte două.

Termenul provine de la verbul „a apropria" și înseamnă „a face un lucru să fie potrivit pentru un anume sens". Aproprierea arată faptul că la proprietățile fiecărei Persoane a Sfintei Treimi participă într-un anumit grad și celelalte Două Persoane, deci particularitatea fiecărui Ipostas nu presupune excluderea radicală a celorlalte Ipostase. Astfel, dacă Fiul este Mântuitor, se poate spune *in extenso* că și Tatăl și Duhul Sfânt sunt mântuitori. De asemenea, fiecare Persoană a Sfintei Treimi are niște particularități care o fac distinctă de Celelalte. Dar aceste distincții numite și predicate nu se referă la o existență de Sine, exclusivă a Persoanelor Sfintei Treimi disociate de planul Treimii, ci în interiorul

Celorlalte. Astfel, vedem că predicatele implică și celelalte Ipostase într-o relație de întrepătrundere sau perihoreză. În planul iconomiei dumnezeiești, fiecărei Persoane a Sfintei Treimi Îi sunt proprii predicatele Celorlalte, deci se află într-un raport de apropiere cu Acestea.
Termenul evocă nu doar posibilitatea și compatibilitatea unei asemenea coparticipări, ci negreșit coparticiparea, ca o consecință pe planul iconomic a perihorezei, sau întrepătrunderii Ipostasurilor Sfintei Treimi din planul teologic. În acest sens, conformitatea la care face referire definiția etimologică se leagă de definiția teologică prin ideea că lucrarea unei Persoane din Sfânta Treime este proprie și Celorlalte Două. Spre exemplu, toate persoanele Sfintei Treimi participă la același act iconomic: creație, pronie, mântuire, dar fiecare atât dintr-o postură comună, cât și dintr-o postură unică, acestea nefiind în contradicție una cu alta. Postura comună este aceea în care toate Persoanele Sfintei Treimi se situează în același raport față de aceeași lucrare, pe când postura unică presupune participarea diferită a Persoanelor Sfintei Treimi, la aceeași lucrare. Persoana Tatălui și a Duhului Sfânt participă la actul mântuirii împlinite prin Fiul, dar nu în aceeași calitate ca Fiul, ci Tatăl participă ca primitor al jertfei Fiului, pe când Fiul, ca aducător pe Sine ca jertfă. Deci, în virtutea unei aproprieri unice, doar Fiul S-a întrupat, sau doar Duhul S-a pogorât în chip de limbi de foc la Cincizecime. Dar aceste coparticipări dintr-o perspectivă exclusivă la aceeași lucrare nu separă Persoanele, ci este temeiul unei întrepătrunderi intratrinitare, în care Persoanele nu-Și pierd identitatea și nici nu Se confundă, ori Își permută locurile.
Ca temeiuri scripturistice pentru apropriere găsim relevante versete din Evanghelia după Ioan: *Eu și Tatăl Meu, Una suntem* (*In* 10, 30), *Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl* (*In* 14, 9), *Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci de la Tatăl Care rămâne întru Mine. El face aceste lucrări ale Lui* (*In* 14, 10), *Toate câte am auzit de la Tatăl Meu, vi le-am făcut cunoscute* (*In* 15, 15) etc.
Noțiunea de „apropriere" o întâlnim în hristologie, în cadrul dogmei despre Unirea Ipostatică. Aici, el desemnează posibilitatea ca fiecare fire din Ipostasul lui Hristos să comunice însușirile sale celeilalte firi. În virtutea acestei *communicatio idiomatum*, Hristos săvârșea pe cele dumnezeiești omenește și pe cele omenești dumnezeiește. Dar apropierea principială dintre firea umană și dumnezeiască în Hristos nu este menită să reflecte o perfectă simetrie prin această comunicare reciprocă a însușirilor, căci Ipostasul Său era centrat pe firea dumnezeiască, nu pe cea omenească, deoarece firea dumnezeiască a fost dintotdeauna ipostatică în Hristos, pe când firea omenească a fost *enipostaziată*. Astfel, aproprierea poate avea întrebuințări conceptuale mai largi, iar în teologia occidentală este extinsă nu numai în ceea ce privește hristologia și triadologia, ci este un termen comun care indică împroprierea, sau imprimarea unui lucru cu o caracteristică ca fiind proprie, dar care nu o are din fire, sau din oficiu, ca fiind proprie. Astfel, aproprierea redă ideea unei caracteristici sau proprietăți dobândite, nu prezente în substanța ei inițială. Importanța aproprierii este strâns legată de acel paradox al logicii prezent în teologie: *conicidentia oppositorum*, căci aceasta constituie un argument ca un lucru să aibă ca propriu ceva ce nu-i este propriu în mod firesc. De asemenea, apofatismul este afirmat la nivel explicativ prin recursul la apropriere și derivatele ei lexicale. Însă fundamentala aplicație a acestui concept în teologie este cea care este afirmată în dogma trinitară.

Bibliografie. Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime*, în coll. *PSB*, vol. 40, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Grigorie de Nazians, Sf., *Cinci cuvântări teologice*, Ed. Cărților bisericești, București, 1937; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

ARĂTÁREA DÓMNULUI. v. EPIFANÍE.

ARGUMÉNTE RAȚIONÁLE. (*dezambig*. ARGUMENTE RAȚIONALE PENTRU DOVEDIREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU) Structuri logice argumentative, prin care se încearcă probarea rațională a existenței lui Dumnezeu.

Numărul argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu este mare și divers, în funcție de obiectele utilizate în argumentația propriu-zisă, însă ele sunt reduse de teologia sistematică la cinci tipuri: argumentul ontologic, argumentul cosmologic, argumentul teologic, argumentul teleologic și argumentul cauzal.

Argumentul ontologic a generat de-a lungul timpului mai multe controverse. El se diferențiază de celelalte argumente referitoare la existența lui Dumnezeu prin faptul că folosește metoda deductivă, încercând să dovedească existența lui Dumnezeu plecând de la ideea de Dumnezeu din mintea omului. Argumentul istoric, cosmologic sau teleologic folosește mintea inductivă care plecând de la realități ale lumii naturale, dovedește că Dumnezeu este cauza lor.

Anselm de Canterbury (1033-1109) a avut un rol determinant în dezvoltarea argumentului ontologic. Argumentația lui Anselm a fost dezvoltată în cadrul controversei pe care a avut-o cu călugărul Gaunilo de la Mănăstirea Marmontier. La baza controversei se află celebra ceartă a universaliilor din Evul Mediu, referitoare la relația dintre idei și lucruri. Această relație a fost prezentată în trei variante: a) realismul extrem – ideile sunt anterioare lucrurilor, *universalia ante res* (influență platonică); b) realismul moderat – ideile și lucrurile sunt intrinsec relaționate, *universalia in rebus* (influență aristotelică); c) nominalismul – ideile sunt simple abstracții deduse din lucruri, *universalia post res* (influență specifică gândirii protestante).

Aceste controverse s-au dezvoltat plecând de la neînțelegerea relației profunde a reciprocității dintre Logos și raționalitatea lumii. Anselm punea accentul pe experiența lăuntrică, pe o rațiune psihologizată, certitudinea existenței lui Dumnezeu fiind validată de exercițiul speculativ al unei rațiuni descentrate din relația ei structurală cu Logosul-Hristos. Apriorismul subiectiv al lui Anselm conduce la o logică speculativă constrângătoare. Experiența eclesială este deturnată, fiind redusă la metafizică (Dumnezeu este asociat cu o Idee).

Gaunilo insistă asupra faptului că existența reală nu poate fi dedusă din existența mintală (în acest sens, el face o analogie cu legendara insulă Atlantida). Din perspectiva teologiei fundamentate eclesial, o astfel de dispută este una artificială, bazată pe noțiunea abstractă de idee mintală sau Ființă supremă.

Taina persoanei și experiența harului trăite în viața Bisericii sunt abandonate în cadrul disputelor din jurul argumentului ontologic, construite prin raționamente abstracte și detașate de viață. Tradiția Bisericii consemnează că ideea apriorică de Dumnezeu din mintea omului afirmată de argumentul ontologic este rezultatul unei gândiri autonome în raport cu experiența eclesială.

Argumentul cosmologic – își propune să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la caracterul contingent al lumii care postulează existența unei cauze absolute. Principiul cauzalității este valorificat în cadrul argumentării, Dumnezeu fiind identificat cu cauza absolută, necondiționată. Principiul rațiunii suficiente afirmă că Dumnezeu este cauza supremă a lumii contingente.

Argumentul cosmologic este cunoscut din Antichitate (Anaxagoras, Platon, Aristotel, Cicero, Seneca). Sfânta Scriptură, precum și unii Sfinți Părinți evidențiază faptul că prin lume, prin revelația naturală se poate ajunge la Dumnezeu.

Argumentul cosmologic se întemeiază pe legea cauzalității, a contingenței și a mișcării. Legea cauzalității afirmă necesitatea unei cauze absolute. Legea contingenței, plecând de la contingența lumii, afirmă că trebuie să existe o realitate necondiționată identificată prin cauza primă. Legea mișcării, sub influența filosofiei aristotelice, opune nemișcarea lui Dumnezeu mișcării lumii, Dumnezeu fiind identificat cu un motor nemișcat.

Argumentul cosmologic omite taina relației personale trăite în experiența de comuniune dintre Dumnezeu și om. De asemenea, fundamentează o legătură exterioară între Dumnezeu și lume. Reciprocitatea internă dintre Logos – rațiune umană – raționalitatea lumii valorificată în gândirea fundamentată biblic și patristic în cadrul Tradiției ortodoxe nu este

valorificată prin argumentul cosmologic. Autonomia specifică argumentului cosmologic este depășită prin cosmologia tenomă a teologiei patristice și eclesiale.

Argumentul teleologic – se bazează pe legea finalității. Existența lui Dumnezeu este dedusă din ordinea, finalitatea și armonia din lume. Gândirea autonomă valorificată în cadrul argumentului teleologic înlocuiește ordinea dumnezeiască prin una omenească, astfel cultivându-se diverse amăgiri și himere. Hristos nu este asumat ca Logos Creator și Proniator al lumii, propunându-se o ordine și finalitate centrate pe o gândire autonomă și structurate în interiorul unei realitățiii imanente.

Teologia ortodoxă mărturisește constant că atât Arhetipul, cât și Telosul întregii creații este Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Toate sunt și se împlinesc prin El. Înnoirea creației, transfigurarea ei și împlinirea sa eshatologică se realizează prin Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Argumentul moral – valorifică legea morală și conștiința morală. Legea morală a fost atestată din Antichitate (Zenon, Cicero). Sf. Apostol Pavel se referă la ea spunând că este „înscrisă în inima omului" (*Rm* 2, 14). Existența legii morale naturale este un dat aprioric primit de om de la Dumnezeu. Filosoful Kant insistă asupra acestei realități. Legea morală are caracter impersonal și obiectiv, în timp ce conștiința morală are caracter personal și subiectiv. Prin conștiința morală este cunoscută și împlinită legea morală de către om. Adepții argumentului moral arată că legea morală și conștiința morală se susțin reciproc. Existența legii morale și a conștiinței morale constituie temeiul argumentului moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Teologia ortodoxă subliniază constant că experiența eclesială nu se reduce la morală, trăirea religioasă nu se epuizează în cadrul unei anumite etici bazate pe coduri morale. Morala autonomă rămâne străină de comuniunea trăită personal și comunitar în interiorul comunității euharistice. Viața întru Hristos depășește o morală naturalistă.

În concluzie, din perspectiva apologeticii fundamentate patristic și eclesial, argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sunt străine de duhul și gândirea Tradiției Bisericii. Aceste argumente sunt dezvoltate pe baza înțelegerii autonomiei lumii naturale. În mod contradictoriu, aceste argumente își propun să dovedească existența lui Dumnezeu, dar omițând prezența Sa concretă și proniatoare în lume.

Aceste argumente pornesc de la om spre Dumnezeu, având un caracter antropocentric, distanțându-se de asumarea Revelației divine ca o realitate de viață în care există reciprocitate între Dumnezeu și om, inițiativa aparținând lui Dumnezeu. Separarea dintre natural și supranatural, dintre rațiune și credință, autonomizarea rațiunii și omiterea experienței eclesiale ca un criteriu de mărturisire al lui Iisus Hristos ca Adevăr absolut al lumii sunt premise valorificate în concepțiile referitoare la argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

ARHETÍP. (fr. *archétype*, lat. *archetypum*) Noțiune teologică care denumește un model cosmologic ultim. De exemplu, Dumnezeu Cuvântul se constituie ca un arhetip al omului. Omul se constituie, prin structura sa sintetică, ca arhetip al creației. Teologia patristică insistă pe această dimensiune arhetipală a lui Dumnezeu Cuvântul, care este numit, de exemplu, în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul ca fiind prototip al tuturor celor zidite. Uneori, arhetipul este considerat un simbol sau o rădăcină prin care se poate explica originea sau proveniența. Alteori, are sensul de prototip sau model pe care ulterior se dezvoltă lucrurile sensibile. De aceea, arhetipul are și un rol călăuzitor, prin care devine o țintă sau finalitate a lucrurilor care sunt făcute după acesta.

Bibliografie. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Ed. Univers Enciclopedic Gold, [2]2009; Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999.

Gelu Călina

ARHIDIÁCON. Grad clerical onorific, specific treptei diaconiei, care desemnează pe cel care are o întâietate între diaconi, în cadrul centrelor eparhiale (episcopia, arhiepiscopia, mitropolia, patriarhia), precum și în alte centre bisericești mai mari.

Titlul de arhidiacon se conferă și în mod onorific prin hirotesie. Această treaptă s-a născut datorită existenței unui număr mare de diaconi, în fruntea cărora trebuia să fie rânduit un întâistătător care să-i coordoneze. Acestuia i s-a spus arhidiacon încă din secolul al III-lea, pe când numele de protodiacon se pare că a apărut mai târziu, întrucât el este menționat documentar abia pe la anul 431, în legătură cu Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes. În tradiția bisericească, titlul de arhidiacon i se atribuie și diaconului martir Ștefan, unul dintre cei șapte instituiți de Sfinții Apostoli spre a sluji în cadrul agapelor. Se înțelege însă că acest titlu i s-a atribuit mult mai târziu, deoarece abia pe la jumătatea secolului al III-lea sunt pomeniți arhidiaconii, și anume la Roma, în timpul episcopului Corneliu. Doar după ce s-au închegat mai bine Bisericile locale s-a simțit nevoia de a se rândui în fruntea unui număr mare de diaconi câte un protos al acestora, căreia să i se zică într-un fel deosebit, spre a-i releva poziția mai înaltă față de ceilalți.

Pe măsură ce numărul diaconilor și importanța lucrărilor pe care le săvârșeau au sporit, a crescut și rolul arhidiaconului, care a devenit un fel de colaborator apropiat al episcopilor, și cooptat apoi în treburile de administrație bisericească. Datorită acestei strânse colaborări cu episcopii, arhidiaconii au dobândit, în Biserica din Apus, poziția de vicari ai episcopilor și chiar ai papilor, fie în caz de lipsă de la scaunul lor, fie în caz de deces al episcopilor sau al papilor, arhidiaconii lor le țineau locul în chestiunile administrative și uneori le urmau în scaun. Din calitatea de ajutători apropiați și apoi de principali colaboratori și chiar de vicari sau de locțiitori ai episcopilor, arhidiaconii au, din secolele VII-VIII, treapta de inspectori și căpetenii ale clerului de mir din eparhii, ceea ce le-a dus cu timpul și înaintarea la treapta de preoți, deși au păstrat până azi în Biserica din Apus titlul de arhidiaconi. În noua lor calitate, din secolele VIII-IX au dobândit și calitatea de canonic ai episcopilor, iar în subordinea lor au fost instituiți arhidiaconii rurali, care s-au mai numit și decani, adică protopopi care aveau în circumscripția lor câte 10 preoți de mir. Acesta a fost cursul pe care l-a luat dezvoltarea arhidiaconatului în Biserica din Apus, în care se păstrează până și azi demnitatea de arhidiacon cu atribuțiile înalte pe care am văzut că le-a dobândit încă la sfârșitul primului mileniu creștin. În Biserica din Răsărit, arhidiaconii, deși au ajuns la mare cinste, nu au fost avansați în funcții administrative superioare preoților, din care ar fi apărut ca superiori acestora, însă treapta lor a rămas mereu inferioară celei preoțești.

Bibliografie. Allans, D. și Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câtiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Constantin Rus

ARHIEPÍSCOP. Grad al treptei arhierești care desemnează un episcop ce are o înâietate în raport cu ceilalți episcopi.

Acest termen s-a născut și s-a impus în nomenclatura treptelor clerului superior al Bisericii din aceleași rațiuni din care s-au născut alți termeni asemănători, și anume: termenii de arhidiacon, arhipresbiter și arhimandrit, fiecare desemnând pe cel dintâi din categoria respectivă, adică pe protosul lor real sau onorific. În înțelesul mai concret și practic pe care l-a dobândit acest cuvânt în viața bisericească, el nu exprimă o demnitate-tip, așa cum o exprimă cuvântul mitropolit, cuvântul exarh sau acela de patriarh, ci el exprimă mai multe trepte ale demnității episcopale, putând fi atașat, după

caz, și titlului de mitropolit, și celui de exarh, și celui de patriarh, după cum poate fi folosit și în mod independent de aceste titluri, exprimând o demnitate proprie sau aparte care nu este totuși una determinată, ca celelalte trepte superioare bisericești amintite, de faptul că el s-ar găsi în fruntea unei unități teritoriale bisericești aparte, adică în fruntea unei unități-tip.

De-a lungul istoriei Bisericii, din secolele III-IV, de când a început a fi folosit acest titlu până azi, el a exprimat uneori pe rând, iar alteori concomitent, mai multe demnități înalte bisericești. Mai întâi, cuvântul arhiepiscop s-a folosit prin secolele III-IV pentru a-i desemna pe unii episcopi mai bătrâni, mai venerabili sau mai merituoși. În acest sens, Sf. Atanasie cel Mare le zice arhiepiscopi înaintașilor săi pe scaunul din Alexandria, și anume arhiepiscopul Petru (†311) și arhiepiscopul Alexandru (†328). În al doilea sens, cuvântul arhiepiscop s-a folosit pentru a-i desemna pe principalii ierarhi din Biserica primelor veacuri, și anume: pe episcopii Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului. Acestora li se zicea în mod curent, în secolul al V-lea, „arhiepiscopi", în actele Sinodului al IV-lea Ecumenic, iar în canoanele acestui Sinod (451) sunt menționați cu numele de arhiepiscopi, episcopul Constantinopolului, căruia în Can. 28 Sin. IV Ec. i se adresa ca fiind „arhiepiscop", dar în Can. 29 Sin. IV Ec. i se spune „preacucernicului arhiepiscop al Constantinopolului". Episcopului Leon al Romei, i se spunea, în Can. 30 Sin. IV Ec., „preacuviosul arhiepiscop Leon". De asemenea, episcopul Alexandriei avea titulatura de „arhiepiscop al diecezei egiptene" și „arhiepiscop al marii cetăți a alexandrinilor". Sinodul V Ecumenic a conferit dreptul titularilor acestor cinci scaune importante de a se numi arhiepiscopi. Apoi, titlul de arhiepiscop s-a folosit în secolul al V-lea și cu deosebire în secolul al VI-lea înainte ca titlu onorific pentru întâiștătătorii unor Biserici sau scaune importante ca: Biserica din Cipru și cea din Iviria sau Georgia, apoi scaunele din Efes, Tesalonic și Justiniana Prima, creată de împăratul Justinian, la anul 535. De asemenea, titlul de arhiepiscop s-a dat unor mitropoliți sau simpli episcopi începând de prin secolul al IV-lea sau al V-lea, când aceștia, așa cum arată Can. 12 Sin. IV Ec., au dobândit prin hotărâre împărătească o condiție independentă față de mitropoliții provinciilor în care se aflau. Când unor asemenea ierarhi li se dădea titlul de arhiepiscop, ei erau scoși parțial de sub jurisdicția mitropolitului locului și, cu timpul, cei din categoria aceasta au dobândit și titlul de arhiepiscopi autocefali. Numărul lor a fost destul de mare și instituția acestor arhiepiscopi autocefali, care nu erau decât conducătorii unei simple episcopii, s-a păstrat până târziu spre sfârșitul epocii bizantine. Deși numiți episcopi autocefali, întrucât fuseseră complet scoși de sub jurisdicția mitropoliților de care țineau mai înainte și, ca atare, se numeau și exemți (scoși), ei au fost supuși totuși într-o oarecare dependență, mai mult sacramentală sau liturgică decât jurisdicțională, de patriarhi. Între cei din această categorie se numără, din secolul al V-lea, și arhiepiscopia Muntelui Sinai, care până azi se păstrează ca o unitate autonomă, iar nu autocefală, față de Patriarhia Ierusalimului. Titlul de arhiepiscop s-a mai dat și întâistătătorilor unor Biserici autocefale sau autonome, cum era cazul arhiepiscopului de Ohrida, ca urmaș ar arhiepiscopului de Justiniana Prima, arhiepiscopului de Ipek, iar mai târziu, arhiepiscopului Atenei.

Numele de arhiepiscop s-a dat și se dă cu titlul onorific unor episcopi simpli sau unor mitropoliți, exarhilor și patriarhilor. În sfârșit, între modul în care se socotește titlul de arhiepiscop într-o parte a Bisericii și modul în care el se folosește în altă parte există o deosebire aproape de neînțeles, și anume: în Bisericile slave și în Biserica Română titlul de arhiepiscop este socotit a fi inferior titlului de mitropolit, pe când în Bisericile de limbă greacă, titlul de arhiepiscop este socotit a fi superior celui de mitropolit. Este de menționat că și în Biserica din Apus el s-a folosit timp îndelungat cu aceleași înțelesuri și se mai folosește și azi ca titlu onorific, socotit superior titlului de mitropolit sau cel puțin egal cu acesta, nicidecum inferior. Cu privire la o caracteristică a arhiepiscopilor apuseni, apărută

înainte de Schisma cea Mare, mai menționăm că titlul lor exprima faptul că ei se găseau în fruntea unei Biserici autocefale, și anume arhiepiscopul de Milan, arhiepiscopul de Ravena, arhiepiscopul de Lyon, arhiepiscopul de Toledo. Apoi s-a introdus rânduiala ca ei să primească o distincție onorifică din partea papei, care consta dintr-un fel de orar mai deosebit care s-a numit și se numește până azi „pallium". Cât privește drepturile și îndatoririle arhiepiscopilor, observăm că în afară de drepturile lor onorifice care și ele sunt deosebite, toate celelalte decurg din calitatea pe care arhiepiscopii o aveau sau o au în mod real, adică ei beneficiază de drepturi și sunt supuși unor îndatoriri fie ca simpli episcopi, fie ca mitropoliți, fie ca exarhi, fie ca patriarhi, fie ca simpli stareți de mănăstiri, cum este cazul cu arhiepiscopul Muntelui Sinai.
După legislația Bisericii Ortodoxe Române, titlul de arhiepiscop este un titlu onorific inferior celui de mitropolit. Ca titlu onorific, el se poate conferi unor simpli episcopi, iar în titulatura mitropoliților indică faptul că aceștia sunt episcopii eparhiei centrale din mitropolie și cu acest titlu s-a folosit în mod tradițional și se folosește și azi, fiecare mitropolit al Bisericii Ortodoxe Române având titulatura de „arhiepiscop și mitropolit".
Bibliografie. Allans, D. și Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câtiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.
Constantin Rus

ARHIEPISCOPÍE. Unitate administrativ-teritorială bisericească sub conducerea unui arhiepiscop, alcătuită dintr-un număr de parohii, grupate în protopopiate, și din mănăstirile aflate pe acel teritoriu.
Organismele de conducere ale arhiepiscopiei sunt: chiriarhul (arhiepiscopul eparhiot), Adunarea eparhială, ca organ deliberativ, Consiliul eparhial și Permanența Consiliului eparhial, ca organisme executive. Adunarea eparhială este organism deliberativ pentru toate problemele administrative, culturale, social-filantropice și patrimoniale ale eparhiei (arhiepiscopiei). Adunarea eparhială se compune din reprezentanții aleși ai clerului și ai credincioșilor, în proporție de o treime clerici și două treimi mireni, cu o viață morală și religioasă demnă de un creștin, care au candidat cu binecuvântarea ierarhului locului. Membrii mireni în Adunarea eparhială se aleg de către delegații consiliilor parohiale, constituiți în colegii electorale mirenești, pe circumscripții, iar membrii clerici se aleg de către toți preoții și diaconii în funcție, constituiți în colegii electorale preoțești, pe circumscripții. Membrii Adunării eparhiale, clerici și mireni, se aleg pe termen de 4 ani, putând fi realeși pentru cel mult două mandate.
Numărul membrilor aleși în Adunarea eparhială este de 30. Președintele Adunării eparhiale este arhiepiscopul, iar în caz de vacanță, locțiitorul desemnat canonic și statutar. Episcopul-vicar sau arhiereul-vicar este membru de drept al Adunării eparhiale, cu vot deliberativ. Adunarea eparhială are următoarele atribuții: susține interesele și drepturile Bisericii și ale arhiepiscopiei, conform prevederilor canonice, statutare și regulamentare bisericești; veghează la respectarea, în cuprinsul arhiepiscopiei, a măsurilor cu caracter unitar prevăzute de Statut, regulamentele bisericești și de hotărârile organismelor bisericești centrale privitoare la administrarea bunurilor mobile și imobile ale unităților de cult din întreaga arhiepiscopie, precum și a altor bunuri patrimoniale, culturale și epitropești ale acestora; susține instituțiile și așezămintele culturale, social-filantropice și economice ale eparhiei; aprobă înființarea, desființarea și delimitarea teritorială a protopopiatelor, la propunerea Consiliului eparhial; deleagă un cleric și 2 mireni, dintre membrii Adunării eparhiale, ca reprezentanți eparhiali,

în Adunarea Națională Bisericească; alege membrii Consiliului eparhial, la propunerea arhiepiscopului; desemnează, la propunerea arhiepiscopului, 1, 2 sau 3 clerici, ca membri în Consistoriul mitropolitan; aprobă raportul general anual întocmit de Consiliul eparhial și hotărăște măsuri pentru o bună desfășurare a activităților arhiepiscopiei; aprobă contul de execuție bugetară și bilanțul financiar-contabil al arhiepiscopiei, al instituțiilor și fundațiilor sale, precum și măsuri pentru asigurarea bunurilor bisericești; aprobă bugetul general al arhiepiscopiei, al instituțiilor și fundațiilor arhiepiscopale; hotărăște cu privire la modul de administrare a bunurilor arhiepiscopiei, precum și ale instituțiilor și fundațiilor arhiepiscopale, în conformitate cu dispozițiile legale în vigoare; și exercită orice alte atribuții date prin Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române și regulamentele bisericești. Adunarea eparhială se întrunește în ședință anuală de lucru, în primul trimestru al anului, iar în ședințe extraordinare, ori de câte ori este nevoie. Convocarea Adunării eparhiale, cu precizarea ordinii de zi, se face de către președinte, cu cel puțin 14 zile înainte de data fixată pentru ședință, iar în cazuri excepționale, în cel mai scurt timp posibil. Adunarea eparhială este statutar constituită cu prezența a două treimi dintre membrii săi și hotărăște valid cu votul a jumătate plus unu din numărul membrilor prezenți. De asemenea, Adunarea eparhială alege, la începutul fiecărui mandat de 4 ani, dintre membrii clerici și mireni, câte 5 Comisii de lucru permanente, care vor avea câte un președinte și un raportor din mijlocul lor, desemnați de plen, la propunerea președintelui. Aceste Comisii ale Adunării eparhiale sunt: comisia administrativ-bisericească; comisia culturală și educațională; comisia economică, bugetară și patrimonială; comisia social-filantropică; și comisia organizatorică, juridică și de validare. Consiliul eparhial este organism executiv al Adunării eparhiale și are în competență problemele bisericești administrative, culturale, social-filantropice, economice, patrimoniale și fundaționale pentru întreaga arhiepiscopie. Consiliul eparhial se compune din 9 membri, 3 clerici și 6 mireni, aleși pe patru ani de Adunarea eparhială, dintre membrii ei, și pot fi realeși pentru cel mult două mandate. Președintele Consiliului eparhial este arhiepiscopul, iar în caz de vacanță, locțiitorul desemnat canonic și statutar. Episcopul-vicar sau arhiereul-vicar este membru de drept al Consiliului eparhial, cu vot deliberativ. Vicarul administrativ, consilierii eparhiali, inspectorul eparhial, secretarul eparhial, exarhul, consilierul juridic și contabilul-șef sunt membrii permanenți ai Consiliului eparhial, cu vot consultativ. Conducătorii instituțiilor de învățământ teologic din arhiepiscopie participă la lucrări în calitate de invitați. Consiliul eparhial se întrunește la convocarea președintelui de două ori pe an sau ori de câte ori este nevoie și este legal constituit cu prezența a cel puțin două treimi din numărul membrilor săi și ia hotărâri cu votul a jumătate plus unu din numărul membrilor prezenți. Consiliul eparhial are următoarele atribuții: întocmește darea de seamă anuală asupra activității sectoarelor Administrației eparhiale, a instituțiilor și fundațiilor arhiepiscopale; întocmește și prezintă Adunării eparhiale contul de execuție bugetară și bilanțul financiar-contabil al arhiepiscopiei, al instituțiilor și fundațiilor sale și propune măsuri de asigurare a bunurilor bisericești; întocmește bugetul general anual al arhiepiscopiei, instituțiilor și fundațiilor sale; propune Adunării eparhiale înființarea, desființarea și delimitarea teritorială a protopopiatelor; sprijină catehizarea copiilor, tinerilor și adulților și ia măsuri pentru preocuparea mijloacelor materiale necesare susținerii programelor culturale și educativ-religioase în arhiepiscopie; îngrijește de bunul mers al instituțiilor de învățământ teologic și al școlilor confesionale din arhiepiscopie, în conformitate cu prevederile statutate și regulamentare bisericești; inființează, organizează și supraveghează activitatea editurii și tipografiei arhiepiscopiei, a atelierelor de lumânări și pentru producerea veșmintelor și a obiectelor de cult, precum și a magazinelor pentru desfacerea acestora și a produselor achiziționate de la tipografia și

atelierele IBMBOR; aprobă înființarea, organizarea și desființarea de asociații și fundații bisericești locale care activează în cuprinsul arhiepiscopiei, precum și funcționarea pe teritoriul arhiepiscopiei a filialelor asociațiilor și fundațiilor bisericești înființate cu binecuvântarea Sfântului Sinod; hotărăște înființarea de fonduri arhiepiscopale destinate ajutorării parohiilor sărace, acordării de burse tinerilor care se pregătesc în instituțiile de învățământ, precum și sprijinirii programelor locale de asistență social-filantropică și cultural-misionară; hotărăște cu privire la transmiterea cu orice titlu a folosinței sau proprietății asupra bunurilor imobiliare ale unităților bisericești din arhiepiscopie (vânzare, cumpărare, închiriere, schimb etc.), precum și asupra grevării cu sarcini sau afectării de servituți a bunurilor acestor unități, cu excepția bunurilor sacre care sunt inalienabile; în cazul înstrăinării (vânzare, donație etc.) bunurilor imobiliale ale Centrului eparhial (clădiri sau terenuri), Consiliul eparhial propune spre aprobare Adunării eparhiale, soluții statutare. Hotărârile privind înstrăinarea devin valide numai după aprobarea lor de către Sinodul mitropolitan; administrează bunurile mobile și imobile ale arhiepiscopiei, ale instituțiilor și fundațiilor arhiepiscopale, în conformitate cu hotărârile Adunării eparhiale; verifică și aprobă raportul anual privind situația bunurilor mobile și imobile aflate în proprietatea sau folosința unităților de cult din arhiepiscopie; verifică respectarea prevederilor statutare și reglementare bisericești cu privire la alegerile de membri mireni și clerici în organismele bisericești deliberative și executive; confirmă, suspendă și dizolvă consiliile parohiale, la sesizarea preotului și la propunerea motivată a protopopului, dispunând instituirea de comisii interimare până la alegerea unor noi organisme parohiale; verifică, aprobă, respinge sau modifică hotărârile organismelor parohiale în conformitate cu prevederile art. 55 alin. (2) din prezentul statut; și exercită orice atribuții care îi sunt date prin statut, regulamente sau prin hotărâri ale organismelor centrale bisericești și ale Adunării eparhiale. Între ședințele Consiliului eparhial funcționează Permanența Consiliului eparhial.

Permanența Consiliului eparhial se compune din arhiepiscop, ca președinte, episcopul-vicar, vicarul administrativ, consilierii, inspectorul, secretarul, exarhul, consilierul juridic și contabilul-șef ca membri. Permanența Consiliului eparhial se întrunește ca convocarea arhiepiscopului, oride câte ori este nevoie. Hotărârile Permanenței Consiliului eparhial se iau cu votul majorității membrilor prezenți și sunt duse la îndeplinire de sectoarele Administrației eparhiale. Permanența Consiliului eparhial are următoarele atribuții: examinează și definitivează dările de seamă anuale privind activitățile sectoarelor Administrației eparhiale, ale instituțiilor și fundațiilor eparhiale; analizează și definitivează contul de execuție bugetară și bilanțul financiar-contabil al arhiepiscopiei, al instituțiilor și fundațiilor sale; prezintă Consiliului eparhial, spre verificare și avizare, proiectul bugetului general al arhiepiscopiei, al instituțiilor și fundațiilor sale; face propuneri privind planurile de activitate ale editurii și tipografiei arhiepiscopale, precum și ale atelierelor arhiepiscopale și mănăstirești; aprobă clasificarea pe *categorii a parohiilor, în conformitate cu prevederile art. 47 din prezentul Statut; face propuneri* Consiliului eparhial privind modul de administrare a bunurilor mobile și imobile ale arhiepiscopiei, ale instituțiilor și fundațiilor sale; aprobă înființarea și organizarea de instituții cu caracter economic, cu sau fără personalitate juridică, distincte de arhiepiscopie sau de unitățile din jurisdicția ei, pentru susținerea activităților misionar-pastorale și social-filantropice; administrează fondurile arhiepiscopale, ale instituțiilor și fundațiilor arhiepiscopale destinate ajutorării parohiilor sărace, acordării de burse tinerilor care se pregătesc în instituțiile de învățământ, precum și sprijinirii programelor locale de asistență social-filantropică și cultural-misionară; aprobă proiectele de investiții în limita bugetului anual al arhiepiscopiei; face demersuri către autoritățile publice centrale și locale pentru obținerea de sprijin destinat susținerii

activităților pastoral-misionare, culturale și social-filantropice ale arhiepiscopiei și unităților sale, restaurării monumentelor bisericești, precum și construirii de noi biserici în cuprinsul arhiepiscopiei; aprobă proiectele de buget și conturile de execuție bugetară ale protopopiatelor, ale parohiilor și ale mănăstirilor; întocmește raportul către Consiliul eparhial privind inventarul protopopiatelor, parohiilor și mănăstirilor; examinează și aprobă donațiile, sponsorizările și legatele ce se face în folosul arhiepiscopiei, în conformitate cu legislația în vigoare; decide cu privire la contestațiile făcute împotriva hotărârilor organismelor parohiale; și exercită orice atribuții care îi sunt date prin statut, regulamente sau hotărâri ale Adunării eparhiale și ale Consiliului eparhial.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008; Allans, D. și Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câtiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox”, în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965 ; Werckmeister, Jean, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Éd. Cerf, Paris, 1993.

Constantin Rus

ARHIERATICÓN. (gr. *arhieratikon*) Carte de cult rezervată arhiereilor sau ierarhilor, care cuprinde rânduiala slujbelor divine săvârșite de aceștia: Sfânta Liturghie, hirotoniile, hirotesiile, sfințirea Antimiselor, sfințirea Sfântului și Marelui Mir, sfințirea bisericilor, pe care o poate săvârși, însă, cu delegație, și un ieromonah sau preot cu rang onorific sau administrativ. Arhieraticonul a circulat la început în limba greacă și slavonă, prima traducere românească a lui făcându-se de Axinte Uricarul, în secolul al XVIII-lea. Prima ediție tipărită a Arhieraticonului a apărut la Blaj, în 1777, fiind tradus din limba greacă.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ARHIERÉU. Cea mai înaltă treaptă a ierarhiei sacramentale a Bisericii.
Denumirea de arhiereu arată starea harică a celui care poartă acest nume, precum și slujirea lui. Ea este sinonimă cu denumirea de ierarh. Când un arhiereu devine titularul unei eparhii sau episcopii, se numește episcop. În funcție de unitatea bisericească administrativă pe care o conduce: episcopie, arhiepiscopie, mitropolie sau patriarhie, arhiereul se numește episcop, arhiepiscop, mitropolit sau patriarh. Toate aceste denumiri sunt însă onorifice, căci fiecare dintre titularii lor rămâne la starea de arhiereu. Toți sunt arhierei sau ierarhi. Vicarii de la episcopii se cheamă arhierei vicari, iar cei de la patriarhie, episcopi vicari patriarhali. Din punct de vedere haric, toți sunt egali, de la arhiereul vicar la patriarh.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Vîlciu, Marian, *Sfânta Taină a Preoției în riturile creștine actuale*, Ed. „Valahia” University Press, Târgoviște, 2008; Vîlciu, Marian, *Temeiuri scripturistice și patristice cu privire la Preoție*, Ed. „Valahia” University Press, Târgoviște, 2008; Vîlciu, Marian, „Preoția în riturile creștine”, în *Volumul Simpozionului Ecumenic „Tineri Teologi în dialog”*, Sibiu, 2007; Vîlciu, Marian, „Hirotesia și hirotonia potrivit Bisericii Ortodoxe”, în: *Analele Universității «Valahia»*, Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2010.

Nicolae D. Necula

ARHIMANDRÍT. (gr. *arhimandritos – domn*, *conducător*; *mandra – sat*, *așezământ*, *mânăstire*) Cea mai înaltă distincție onorifică a clerului monahal.

De obicei, stareții sau conducătorii de mănăstiri sunt arhimandriți. Arhimandritul este o treaptă monahală aproape tot atât de veche ca și cea de egumen, dar, ca și aceea, n-a fost legată inițial de niciuna dintre treptele stării preoțești. Arhimandriții erau conducătorii de mănăstiri, simpli călugări aleși spre a conduce unele obști monahale mai mari, ca apoi acest titlu să se dea numai conducătorilor de mari așezăminte mănăstirești, numite de obicei lavre. Primind cu timpul starea preoțească, s-a stabilit că, spre a se putea conferi prin hirotesie treapta de arhimandrit, călugărul respectiv trebuie să aibă hirotonia întru preot.

Bibliografie. Alland, D. și Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965.

Nicolae D. Necula, Constantin Rus

ARHONDÁR. Viețuitorul monahal care are rolul de a administra camerele de oaspeți ale unei mănăstiri. Acestea sunt numite arhondaric (*ἀρχονδάρίς, ό – arhondaris*).

Iulian Isbășoiu

ARIANÍSM. Erezie care neagă dumnezeirea Fiului, implicit și egalitatea și deoființimea (consubstanțialitatea) Lui cu Tatăl.

Arianismul este o concepție rațional-umană de înțelegere a creștinismului, o coborâre a lui de la înălțimea de religie revelată de Dumnezeu-Tatăl prin Însuși Fiul Său, Iisus Hristos, la nivelul religiilor naturale păgâne. Arianismul acreditează teoria unui monoteism raționalist, cu scopul de a câștiga elita lumii greco-romane la concepția despre un Dumnezeu pluralist (*summus Deus*). Influențat de interpretarea istorico-literală a Sfintei Scripturi promovată de școala din Antiohia, unde activase și preotul Lucian, condamnat ca eretic antitrinitar, și de principiile gnostico-filosofice ale gnosticismului alexandrin promovat de Basilide și Valentin, Arie, inițiatorul ereziei, încerca să explice filosofic, folosindu-se însă de citate biblice, taina întrupării Logosului pe bază raționalistă.

Numai Dumnezeu-Tatăl este principiul necreat și nenăscut, iar denumirea de „Tată" include în sine întâietatea și superioritatea Sa față de Fiul și, în același timp, stabilește inferioritatea Fiului față de Tatăl (*In* 14, 28). Fiul este creat prin voința Tatălui, nu din ființa Lui, ci din nimic, ca prima Sa creatură, dar nu din veșnicie. Fiul are un început (*Ps* 2, 7; *Evr* 1, 5; *Pr* 8, 22), în timp ce Tatăl este fără de început. Fiind o creatură a Tatălui, Fiul nu poate fi numit deoființă cu El. Deși Fiul este o creatură schimbătoare, mărginită, imperfectă și capabilă de a păcătui, i se cuvine cinstire pentru că prin El Dumnezeu a creat totul, inclusiv timpul. Dumnezeu, principiul nevăzut și nepătruns, nu putea crea universul material decât prin intermediul unui Demiurg, pentru a nu se întina de materia degradată, cum învățau gnosticii. La crearea universului, Fiul a primit măreția și puterea creatoare a Tatălui. De aceea El poate fi numit Dumnezeu, căci, datorită harului dumnezeiesc primit de la Tatăl, a devenit Fiu adoptiv al Tatălui. Divinitatea Fiului nu este identică cu a Tatălui, pentru că este o divinitate împrumutată, El nefiind Dumnezeu prin ființă, ci prin participare. În concluzie, Arie învață că „Dumnezeu n-a fost întotdeauna Tată, ci a devenit în timp; Fiul n-a existat din veșnicie, căci nu era înainte de a se naște; El nu este din Tatăl, ci din nimic. Nu este propriu ființei Tatălui, căci este o creatură. Hristos nu este Dumnezeu adevărat, ci S-a îndumnezeit prin participare" (Sf. Atanasie cel Mare). Se nega astfel dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Dumnezeu-Tatăl, susținându-se subordinaționismul promovat de episcopul Pavel de Samosata, condamnat ca eretic de un sinod ținut la Antiohia în anul 268.

Arie era preot la biserica Baucalis, una dintre cele mai însemnate din Alexandria. Începând cu anul 318, el și-a expus public învățătura sa greșită, câștigând mulți adepți printre preoții, diaconii și călugării din Alexandria. Episcopul Alexandru, văzând că erezia are mare aderență printre creștini și păgâni și a devenit un real pericol pentru Biserică, a convocat pe episcopii din Egipt, Siria și Pentapole într-un sinod ținut la Alexandria în anul 320/321. După confruntări teologice între episcopi și Arie, sinodul a aprobat în unanimitate învățătura că Fiul lui Dumnezeu este deoființă și veșnic cu Tatăl. Arie, episcopii Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica și alți câțiva preoți și diaconi adepți ai arianismului au fost excomunicați. Cu toate acestea, arianismul era promovat de unii clerici și credincioși din Egipt, Libia, Pentapole, dar și din Palestina și Asia Mică.

După condamnare, Arie s-a refugiat la episcopul Eusebiu de Cezareea Palestinei, care a intervenit pentru el la episcopul Alexandru, rugându-l să nu-l alunge din Biserică. În anul 323 a plecat la Nicomidia, unde a fost găzduit de episcopul Eusebiu, care se bucura de mare cinste la curtea imperială, fiind sprijinit de Constanția, sora împăratului Constantin cel Mare și soția lui Liciniu, împăratul Orientului. Eusebiu a convocat un sinod, care s-a pronunțat împotriva deciziilor celui de la Alexandria, din anul 320/321. Episcopul Alexandru urma să-l reprimească pe Arie în comuniunea Bisericii. Tot la Nicomidia, Arie a compus *Thalia* sau *Banchetul*, o culegere de imnuri și cântări bisericești, ușor de memorat și interpretat de credincioși, dar care conțineau într-o formă mascată doctrina ariană. Asterios din Capadocia a propagat arianismul în tot Orientul, câștigând mulți adepți chiar în rândul episcopilor. Astfel, episcopul Alexandru a scris mai multor episcopi, demascând și respingând cu argumente scripturistice erezia ariană, și a refuzat reprimirea lui Arie în Biserică. Însă un nou sinod ținut la Cezareea Palestinei a hotărât ca Arie și adepții lui excomunicați de sinodul de la Alexandria să-și reia funcțiile. Astfel, arienii au revenit în Alexandria, continuând propaganda și provocând mari tulburări în Biserică. Imnele religioase ale lui Arie erau interpretate în port și pe străzile orașului, de marinari, negustori și călători, iar în piețe se discuta teologie, ajungându-se ca păgânii să ironizeze creștinismul.

La 18 septembrie 324, Liciniu a fost învins de Constantin cel Mare la Chrisopolis, lângă Calcedon. Imperiul Roman avea din nou un singur suveran care considera că unitatea de credință a Bisericii este un element fundamental pentru asigurarea unității imperiului. Fiind informat că tocmai unitatea de credință este tulburată de disputele ariene, Constantin cel Mare a trimis prin episcopul Osius de Cordoba câte o scrisoare lui Arie și episcopului Alexandru al Alexandriei, cerându-le să se împace, înțelegând disputa lor teologică o simplă ceartă de cuvinte. Nici scrisorile împăratului și nici insistențele episcopului Osius de Cordoba n-au reușit să liniștească spiritele agitate din Alexandria. În aceste condiții, s-a impus convocarea primului sinod ecumenic, care a condamnat categoric arianismul, mărturisind prin Simbolul de credință de la Niceea *dumnezeirea* Fiului și *egalitatea* și *consubstanțialitatea* Lui cu Dumnezeu-Tatăl.

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., în *Scrieri*, I, în coll. *PSB*, vol. XV, trad. D. Stăniloae, București, 1987; Atanasie cel Mare, Sf., în *Scrieri*, II, în coll. *PSB*, vol. XVI, București, 1988; Böhm, T., *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien, 1991; Dumitrașcu, N., *Cele șapte personalități de la Niceea (325)*, Cluj-Napoca, 2003; Dumitrașcu, N., *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și post-ariene*, Cluj-Napoca, 1999, reed. 2003; Gregg, R.C. (ed.), *Arianism. Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia, 1981; Opitz, H.G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 2 vol., Berlin-Leipzig, 1934-1935; Oritz, I. Urbina de, *Nicee et Constantinople*, Paris, 1963; Rămureanu, I., „Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie", în: *ST*, 1-2/1961, pp. 13-31; Rămureanu, I., „Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean", în: *ST*, (1977), 1-2, pp. 15-60; Ritter, A.M., „Arianismus", în: *Theologische Tealenzyklopädie*, vol. III, Berlin/New-York, 1973, pp. 692-719; Stead, G.C., „The Thalia of Arius and the testimony of Athanasius", în: *Journal of Theological Studies*, XXIX (1978), pp. 20-52.

Nicolae Chifăr

ÁRTĂ LITÚRGICĂ. Totalitatea creațiilor artistice religioase din sculptură, pictură, arhitectură, broderie și țesătură pentru obiectele folosite în cult.

Arhitectura bisericească a început să se dezvolte odată cu încetarea persecuțiilor, când locașurile în care se întâlneau creștinii pentru a săvârși rânduielile bisericești au devenit neîncăpătoare și insuficiente. Creștinii încep să se adapteze noilor cerințe, mărindu-și bisericile pe care le aveau sau construind altele noi. Cu timpul apar biserici mari și spațioase, care folosesc stiluri arhitectonice diferite, fie împrumutând ce era mai frumos din stilurile pe care le utilizau păgânii în sculptură, pictură sau arhitectură, fie începând să își creeze noi moduri de gândire arhitectonice, care în timp vor da naștere unor curente arhitectonice inovatoare. Astfel apare arta creștină cu specificul ei teologic. Cel care contribuie în mod esențial la inițierea unei noi epoci în arta creștine este Sf. Constantin cel Mare prin decretul de libertate a creștinismului. El patronează construcția în tot imperiul a unor biserici monumentale cum ar fi cele din Constantinopol, Ierusalim, Betleem etc. Bisericile încep să fie construite după reguli stricte: locurile pe care se construiau erau colinele cele mai înalte, având poziția cu altarul spre răsărit. În primele secole, planurile bisericilor erau foarte variate: dreptunghiular, pătrat, cruciform, poligonal sau rotund. Cu timpul se impune un stil arhitectonic cu planul dreptunghiular, alungit. Din acest plan au derivat ulterior și alte tipuri de plan, care erau corelate cu ideile teologilor privind simbolismul Bisericii, precum și după concepțiile estestice ale epocilor în care s-au construit, precum și în funcție de materialele și posibilitățile ctitorilor respectivi. Astfel, apar în viața creștină mai multe stiluri arhitecturale: basilical, bizantin (în Răsărit), romanic, gotic, al Renașterii și clasicist (în Apus). De asemenea, în arta bisericească pictura ocupă un loc foarte important, datorită rolului său ca mijloc de comunicare între credincios și Dumnezeu și între credincios și sfinții Săi. Icoana oferă sentimentul prezenței reale a celui reprezentat. Bisericile ortodoxe au fost întotdeauna împodobite cu picturi în interiorul lor și în unele cazuri chiar și în exterior (de ex., unele biserici românești din nordul Moldovei). Rareori, datorită unor factori excepționali (lipsa materială, influențe culturale, mai ales în Ardeal), bisericile ortodoxe sunt lipsite de pictură murală. Faptul că icoana ocupă un loc important în viața cotidiană a credinciosului este întărit de prezența ei în fiecare locuință a creștinilor, de cele mai multe ori în fiecare cameră din casă. Cultul divin public cuprinde o mulțime de gesturi liturgice ale clerului și credincioșilor săvârșite de aceștia ca expresie a respectului ce îl acordă icoanelor. Atât preoții, cât și credincioșii, atunci când pășesc în sfânta biserică, se închină la icoanele de la iconostas și la o parte dintre cele de pe catapeteasmă. În timpul cădirilor, preoții cădesc toate icoanele din biserică, iar atunci când săvârșesc slujbele acatistelor sau paraclisclor, o fac în fața icoanelor praznicelor sau sfinților în cinstea cărora se săvârșește slujba respectivă. La celelalte slujbe, săvârșite în afara bisericii, fie particulare (ierurgii), fie comune (ex. rugăciuni de ploaie), icoana este nelipsită. Astfel, pictura bisericească în general, și icoana în special, fac parte integrantă din viața Bisericii, și nu pot fi excluse niciodată din ființa ei sacramentală. Menirea ei în Biserică, ne spune Părintele prof. Ene Braniște, este aceea de „a reda chipul lui Dumnezeu reflectat în creație (*Cerurile spun slava lui Dumnezeu...*) și restabilit în frumusețea și curăția ei originară, prin Hristos; conținutul ei este ființa umană care tinde către asemănarea cu Duhul, omul transfigurat”. Din rândul țesăturilor și broderiilor amintim toate obiectele de cult care sunt folosite fie pentru a împodobi biserica (dvera, podoabele pentru iconostas sau mesele din biserică, acoperămintele de pe sfânta masă ș.a.), fie cele folosite în cult (Sfântul Antimis, Sfântul Aer, acoperămintele Sfintelor Vase) sau veșmintele preoțești. Toate aceste obiecte au țesute, imprimate sau aplicate pe ele diferite simboluri creștine (crucea, vița de vie, peștele, porumbelul etc.), ori icoane ale praznicelor sau sfinților. Tot din cadrul artei eclesiastice

fac parte obiectele bisericești lucrate în metal sau lemn. Aici amintim Sfintele Vase, coperțile Sfintelor Evanghelii (ferecăturile) sau ale altor cărți de cult, crucile, candelele, iconostasele etc.

Bibliografie. Barnea, Ioan, *Arta creștină în România*, vol. I-V, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, 1981, 1983, 1985, 1989; Braniște, Ene, *Liturgica Generală – cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Brehier, Louis, *L'art Chretien. Son développement iconographique. Des origines à nos jours*, Paris, 1928; Brehier, Louis, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907; Cireșeanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, București, 1911; Constantinescu – Iași, P., *Arta și creștinismul*, Chișinău, 1926; Debuyst, F., „Architectural Setting", în J.G. Davies (ed.), *A Dictionary of Liturgy and Worship*, London, 1972; Diehl, Charles, *Manuel d'Art bizantin*, Paris, [2]1926; Fabre, A., *Manuel d'art chrétien. Histoire générale de l'art chrétien depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1928; Lazarev, Viktor, *Istoria picturii bizantine*, vol. I-III, trad. F. Chițescu, Ed. Meridiane, București, 1980; Mureșianu, Sever, *Iconologia creștină occidentală și orientală*, București, 1893; Naum, Alexandru, *Istoria artei de la începutul creștinismului până în sec. al XIX-lea*, vol. I: *Vechea artă creștină în Apus*; vol. II: *Vechea artăcreștină în Răsărit*, Iași, 1925, 1937; Vintilescu, Petre, „Dezvoltarea și răspândirea arhitecturii bizantine", în: *BOR*, LXXXV (1976), 1-2, pp. 180-209; Vintilescu, Petre, „Arhitectura bizantină în Principatele Române", în: *BOR*, LXXVI (1967), 9-10, pp. 584-601.

Iulian Isbășoiu

ÁRTOS. Denumire dată pâinii care se folosește la slujba Litiei de la Vecerniile din ajunul marilor sărbători sau a hramurilor bisericilor.

Vine din cuvântul grecesc „Ο άρτος", care înseamnă „pâine". De obicei este o pâine îndulcită și dospită. Regula este să se aducă cinci pâini rotunde care se sfințesc de preot după ce rostește o rugăciune care amintește de înmulțirea celor cinci pâini și a celor doi pești de Mântuitorul, când a săturat în pustie peste cinci mii de bărbați în afară de femei și copii. Alături de cele cinci pâini credincioșii aduc și grâu, vin și untdelemn pe care preotul le sfințește odată cu pâinile. La sfârșitul slujbei, artosul este stropit cu vin și se împarte credincioșilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Litia. Studiu comparativ al rânduielii ei în diferite liturghiere și manuale de tipic", în: *ST*, VIII (1956), 5-6, pp. 376-388; Braniște, Ene, „Serviciul Litiei", în: *BOR*, LXXXVIII (1970), 9-10, pp. 1233-1245; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Iulian Isbășoiu

ASCÉZĂ. Proces de despătimire ce presupune sinergia sau conlucrarea a doi factori: cel dumnezeiesc și cel omenesc.

Spiritualitatea Evangheliei este o spiritualitate teonomă, o spiritualitate a sinergiei divino-umane. Potrivit învățăturii ortodoxe, este imposibilă izbăvirea de păcat numai prin străduință omenească, fără Dumnezeu; omul degenerează în autonomie sau heteronomie și este strivit între voința umană și cea demonică. Asceza nu este doar tema sau subiectul activității umane, ci, în principal, ascultarea de harul lui Dumnezeu, fructul sinergiei divino-umane. Omul oferă libertatea și lucrarea, iar Dumnezeu, harul și iubirea. Această sinergie este măsura capacităților morale umane, a conștiinței și a responsabilității umane, măsura personalității creștine sau a vieții și sfințeniei. Creștinul conlucrează cu Dumnezeu Care dă, crește și desăvârșește toate ale omului. Harul este posibilitatea care revelează libertatea noastră, posibilitatea care o vindecă, o întregește, o transfigurează într-o libertate reală și adevărată, adică acea libertate care se instaurează numai în bine și în fapta bună, în iubire și cu iubire. Harul e fereastra deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca Persoană, sau comuniune treimică de Persoane, odată ce Dumnezeu ne-a pus prin har în relație cu Sine. Harul scoate din limitele actuale existența noastră, și prin aceasta, satisface în mod real setea ei după infinitul personal transcendent. Ca atare, harul ne dă putința împlinirii noastre ca și „chip al lui Dumnezeu", sau ajută înaintarea noastră în asemănarea cu El sau în infinitatea relației iubitoare cu El. Fiind așa, spiritualitatea ortodoxă nu se epuizează, nici nu este dependentă de forme moraliste sau observații legaliste. Este etosul libertății și iubirii, o iubire liberă și eliberatoare, necreată și creatoare, străină de orice imaginație, ipocrizie, individualism, arbitrarietate, un etos liber și încântător, cu adevărat smerit și creator, răstignit și slăvit, care alcătuiește adevărata structură a libertății.

Unirea minții cu inima nu este un proces pur intelectualist, ci este o stare și o realitate prin și cu rugăciune, prin repetarea conștientă și simțită a numelui lui Hristos. Mintea nu poate să se încredințeze în mod abstract de Dumnezeirea lui Hristos, și deci trebuie făcute osteneli covârșitoare spre a trăi potrivit cuvântului Lui sau poruncilor Evangheliei. Conștientizând în viața duhovnicească dimensiunea căderii personale, trebuie să trecem printr-o permanentă rugăciune de pocăință. Numai atunci când ni se va da putința de a trăi ceea ce Hristos ne-a arătat: cea mai mare deșertare de sine (*Flp* 2, 6), ne vom învrednici de venirea „puterii de sus ", fie în chipul limbilor de foc ale Cincizecimii, fie ca negrăita Lumină a Taborului. Prin aceasta, Sfântul Duh a devenit în noi o putere actuală, revărsată din Hristos, care luminează toate colțurile umbrite ale inimii și minții noastre și observă și surprinde din prima clipă toată mișcarea păcătoasă, fie ea cât de firavă și de ascunsă, la început. Astfel, Îl vedem pe Hristos în noi, dobândim simțirea „minții " și a „inimii " pentru Hristos. Până nu s-a făcut această trezire și conștientizare în minte a prezenței lui Hristos, trebuie să batem la ușa ei, prin gândurile jertfite lui Hristos, în nădejdea că ne vom împărtăși de simțirea prezenței Lui, a iubirii Lui chenotice, și prin aceasta, ni se va deschide inima.

Asceză și Mistică. După curățirea de păcate și dobândirea virtuților, prin împlinirea poruncilor, creștinul care se nevoiește se învrednicește de iluminarea dumnezeiască, de nepătimire și îndumnezeire. Trebuie observat că aceste etape, a iluminării, a nepătimirii și a îndumnezeirii sunt în legătură una cu alta, sunt de nedespărțit și, de obicei, Sfinții Părinți le folosesc concomitent. După Sf. Nicolae Cabasila, iluminarea omului vine prin Sfântul Duh din momentul Botezului, însă presupune pentru învederare și făptuire multe eforturi, sinergia umană. Iluminarea omului se asociază la mulți Părinți cu vederea lui Dumnezeu sau cu lumina necreată de care se învrednicesc să se împărtășească în viață asceții bine plăcuți lui Dumnezeu.

Nepătimirea nu este tăgăduirea sau desființarea puterilor sufletului, ci transformarea lor întru Hristos, în dorința de Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama descrie calea credinciosului spre îndumnezeire: „Rămâi departe de răutate, să te găsești în spațiul virtuții, să ai în minte lucrările pocăinței și, rămânând lângă Dumnezeu, nu vei primi numai desăvârșirea virtuții umane, dar și virtuțile cele dumnezeiești vor fi ale tale, prin locuirea Dumnezeiescului Duh, pentru că așa se îndumnezeiește omul, căci acela care se alipește de Dumnezeu cu lucrările virtuții se face un duh cu Dumnezeu prin harul Sfântului Duh " (*Syggrammata*, vol. IV). Îndumnezeirea este unirea omului cu Sfânta Treime, în urma căreia omul poartă în sine aproape toate însușirile dumnezeiești.

Îndumnezeirea omului înseamnă participarea la energiile dumnezeiești necreate, comuniunea cu Dumnezeu, asemănarea omului cu „însușirile dumnezeiești ". Sfânta Treime are bunătatea și virtuțile după natură, în timp ce omul le dobândește prin împărtășire. Dar această participare la Dumnezeu este veșnică și acest fapt constituie pentru om marele dar al Sfintei Treimi. Nu numai că ne salvează de păcat, ci ne și oferă posibilitatea să devenim „părtași dumnezeieștii firi" (*2 Pt* 1,4). Această perspectivă eshatologică îi oferă cea mai mare putere credinciosului care se nevoiește pentru a disprețui plăcerea păcatului: să se elibereze de robia patimilor și să trăiască măsura și vocația, fericirea și slava „copiilor lui Dumnezeu " (*Rm* 8, 21).

Bibliografie. Giagkazoplou, S., *Comuniunea îndumnezeirii. Sinteza Hristologiei și Pnevmatologiei în opera Sfântului Grigore Palama*, Atena, 2001; Patronou, G., *Îndumnezeirea omului prin lumina concepțiilor eshatologice ale teologiei ortodoxe*, Atena, 1995; Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.

Teofan Mada

ASCULTÁRE CANÓNICĂ. Formă de abnegație necesară în Biserică pentru constituirea tuturor membrilor ei într-o singură voință, intenționată de Capul acesteia, Iisus Hristos.

Întreaga „urmare a lui Hristos", adică întreaga supunere față de poruncile Mântuitorului și ale conducătorilor bisericești, întemeiată pe

cuvintele Domnului: „Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă, și cine vă nesocotește pe voi, pe Mine Mă nesocotește; iar cel ce Mă nesocotește pe Mine, nesocotește pe Cel ce M-a trimis pe Mine". În cadrul Bisericii deosebim trei categorii de ascultări: (1) ascultarea pe care o datorează credincioșii clerului slujitor, ea fiind de natură religioasă și morală, având menirea de a crea cadrul necesar unei bune desfășurări a vieții religioase. În cadrul acestei ascultări, raportul dintre credincioși și clerici este acela al fiilor față de părinții lor duhovnicești, după însăși porunca Mântuitorului, Care ne-a chemat la ascultarea de fii ai aceluiași Părinte; (2) ascultarea la care sunt chemați clericii față de treptele ierarhiei superioare, datorită stării harice a acestora în raport cu demnitatea de stare harică pe care o deține episcopul; și (3) ascultarea în cadrul cinului monahal. Această ascultare nu are nicio aplicare în viața credincioșilor sau a clerului de mir. Ascultarea canonică își are originea în raporturile canonice dintre membrii ierarhiei superioare față de aceia care ocupă un rang inferior. Ascultarea canonică, începând de la diacon în sus, este stabilită prin Can. 13, 14, 15 Sin. I-II. În special, canoanele vorbesc de ascultarea față de episcop, pe care îl numesc „părintele spiritual al preoților".

Canoanele hotărăsc pentru neascultarea de episcop depunerea clericilor respectivi și numesc procedeul unor asemenea neascultători „dorință de stăpânire și violență" (Can. 31 Ap.; Can. 9 Sin. I-II). Au fost cazuri când unii preoți, care slujeau la instituțiile sociale ce nu erau sub jurisdicția nemijlocită a episcopului, nu au dorit să asculte de episcopul eparhiot. Can. 8 al Sin. IV Ec. supune pe asemenea preoți pedepsei canonice și hotărăște ca fiecare cleric, fără deosebire, să se supună episcopului său și să depindă de el în orice privință. După canoane, și atunci se dă pedeapsă pentru neascultare când episcopul ridică pe cineva la un rang mai înalt, în Biserică, și candidatul se opune acestei înaintări (Can. 31 Cart.). După Can. 13 Sin. I-II, pentru justificarea neascultării față de episcop, clericii nu pot aduce delicte de care s-ar fi făcut vinovat episcopul. Cei care fac acest lucru pierd nu numai demnitatea ierarhică din Biserică, ci și numele de cleric, iar laicii care aprobă o asemenea neascultare sunt excluși din Biserică. Singurul caz în care clericii pot refuza ascultarea față de episcop, în orice timp, fără să aștepte hotărârea sinodului, este când un episcop predică în Biserică o învățătură eretică. În acest caz, Can. 13 Sin. I-II hotărăște ca preoții respectivi nu numai că nu sunt supuși pedepselor canonice, dar au parte de cinstea care se cuvine celor drept credincioși, deoarece nu au condamnat pe un episcop, ci pe un pseudo-episcop.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008; Allans, D. și Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câtiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965; Werckmeister, Jean, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Éd. Cerf, Paris, 1993.

Constantin Rus

ASEITÁTE. Calitate prin care cineva își are existența de la sine și prin sine.

Atribut prin excelență dumnezeiesc, care se referă la vădirea Dumnezeirii ca natură, întreagă și deodată, și din veci, în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, toate persoanele dumnezeiești fiind fără început. Atributul exprimă independența totală a lui Dumnezeu, nefiind condiționat de nimeni și de nimic (*Ap* 1, 8; 22, 13). Datorită aseității Transcendentului Divin, mintea umană nu poate postula decât că nu a putut fi cândva când nu a fost nimic. Dumnezeirea n-a fost chemată la existență de cineva sau ceva extern. Dumnezeu există ca Treime de persoane de la

Sine și prin Sine, dintotdeauna, deci realitate personală supraexistentă, infinită, absolută și inepuizabilă. Existența prin Sine, din care provin toate celelalte existențe, trebuie să aibă și o iubire ca să fie fericită, dar și o capacitate a autodeterminării. Conform aseității, Dumnezeu nu-Și are o cauză externă căreia să-și datoreze existența, este de Sine existent. El Își este propria-I cauză, în același timp fiind plinătatea Ființei și cauza creatoare a tot ceea ce există din lumea văzută sau nevăzută (*Iș* 3, 14), evitându-se astfel panteismul. Totul condiționează și nu este condiționat de nimic, cuprinzând întreaga existență. Aseitatea divină certifică faptul că Dumnezeu era, este și va fi, necunoscând începutul sau sfârșitul, El Însuși Își este obârșia și cauza naturii Sale, despre care numai Singur poate găi în mod propriu. Datorită existenței prin Sine, Dumnezeu-Sfânta Treime este izvorul întregii existențe, a tuturor actelor și realităților (*Rm* 11, 35-36). N-a fost chemat cândva la existență. E mai vechi ca mai presus decât orice eventuală chemare la existență a Lui. N-a fost chemat vreodată la existență. A existat dintotdeauna. A avut existența din veșnicie, nefiind produs de vreun act prin care să se fi produs.

Bibliografie. Dionisie Areopagitul, Sf., *Despre numirile dumnezeiești*, în *Opere complete*, trad. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Mihai Himcinschi

ASEMĂNÁRE. (gr. *homoiôsis*; evr. *demuth*; lat. *similitudo*) Asemănarea cu Dumnezeu reprezintă programul veșnic de îndumnezeire a omului.

Părinții Bisericii au înțeles în general asemănarea ca fiind desăvârșirea la care este chemat omul, creat după chipul lui Dumnezeu. Asemănarea ar trimite către *justitia originalis* pierdută o dată cu căderea, pe când chipul continuă să existe în om chiar după cădere. Însă, dacă chipul este un dar constitutiv omului, asemănarea presupune implicarea voinței libere a omului în actul sinergic al desăvârșirii, altfel spus, experiența liberă și conștientă a harului îndumnezeitor.

Printre primii Părinți ai Bisericii care fac distincția între aspectul *ontologic* și cel *dinamic*, adică între ceea ce este și ceea ce devine omul, îl putem aminti pe Sf. Irineu de Lyon (†202). Origen (†254) îl urmează îndeaproape când afirmă că „omul a primit demnitatea de chip de la origine, dar asemănarea este rezervată pentru desăvârșire". Această distincție este reluată ulterior de Părinți precum Sf. Vasile cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) sau Sf. Ioan Damaschinul (†749). După acesta din urmă, dacă chipul vizează intelectul și liberul arbitru, „după asemănare" înseamnă că omul este posibil să-i semene în virtute.

Asemănarea cu Dumnezeu este „forma" pe care o ia Dumnezeu în icoana omului, este strălucire a frumuseții chipului divin, este veșmântul de nuntă pe care-l îmbracă chipul. „Cela ce [...] cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăși m-ai întors în pământ, din care am fost luat, la Cel după asemănare mă ridică și cu frumusețea cea dintâi iarăși împodobindu-mă" (Slujba Înmormântării). Însă devenirea chipului în asemănare, urcușul acesta „din slavă în slavă" (*2 Co* 3, 18) nu este doar o revenire la starea originară, ci mai mult decât atât. Astfel, pentru Sf. Vasile cel Mare (†379), omul, creat după chip, a primit porunca să devină dumnezeu după har.

Teologii ortodocși contemporani urmează în general această direcție, distincția dintre chip și asemănare permițându-le să dezvolte abordarea relațională a persoanei umane. Faptul că după cădere chipul lui Dumnezeu din om nu ar fi distrus, chiar dacă întunecat, face capabil pe om să-și dorească comuniunea cu Creatorul său. Dezvoltarea, transformarea chipului în asemănare nu se realizează astfel decât prin actul comuniunii cu Dumnezeu, fiind asimilată cu procesul de îndumnezeire a omului. Asemănarea nu reprezintă însă doar stadiul final al îndumnezeirii, ci întregul proces de dezvoltare a chipului în asemănare. Altfel spus, posibilitatea de a progresa este dată în chipul însuși, iar asemănarea reprezintă deodată călătoria neîntreruptă și starea de sfințenie sau de slavă la care suntem chemați.

Bineînțeles, acest progres este infinit, căci este un progres în Dumnezeu infinit.

Bibliografie. Bria, I., „Asemănare", în *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 39; Ioan Damaschinul, Sf., *Dogmatica*, trad. introd. și note de D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V, în coll. *SC*, vol. CLIII, Éd. Cerf, Paris, 1969; Stăniloae, D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, [2]1997.

Sorin Șelaru

ASTROLOGÍE. Pseudoștiință care postulează existența unei influențe ezoterice a corpurilor cerești asupra caracterului și destinului omului, precum și posibilitatea prezicerii unor evenimente viitoare din istoria societății și a lumii prin observarea și interpretarea mișcării astrelor. Prezentă în majoritatea civilizațiilor lumii și având un caracter parareligios, astrologia a coabitat mai mult sau mai puțin pașnic cu toate sistemele religioase. Astrologia occidentală, răspândită astăzi sub diferite forme în special în spațiul european și cel american, își are originea în Mesopotamia, în timpul Imperiului Akkadian (sec. XXIII-XXII î.Hr.). Mai târziu, asiro-babilonienii au divinizat principalele planete prin identificarea lor cu cei mai importanți zei din panteon, transferând asupra acestora atributele și puterile divinităților. Astrologia a ajuns în Europa prin Grecia Antică, unde s-a întâlnit cu pasiunea acestui popor pentru matematică. După cucerirea Egiptului de către Alexandru cel Mare (332 î.Hr.), grecii au preluat de la egipteni zodiacul, pe care l-au combinat cu cunoștințele lor de astronomie. În această perioadă, astrologia se răspândește în întreg spațiul elenistic. După încorporarea Greciei în Imperiul Roman, împreună cu cultura greacă a pătruns în Roma și astrologia, unde, odată cu preluarea numelor latine ale zodiilor, se încheie procesul de formare al acestei pseudoștiințe. Încă din primele veacuri creștine, datorită atitudinii intransigente a Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești (i.e. Tațian, Tertulian, Fericitul Augustin, apoi Sf. Ioan Damaschin) față de astrologie și de fatalismul pe care îl implică aceasta, dar și ca rezultat al interdicțiilor canonice și legale privind practicile divinatorii în general, astrologia a cunoscut un declin semnificativ. În Occident, aceasta avea să reînflorească în Renaștere, pentru ca, în perioada Iluminismului, să se ascundă în diferite societăți secrete pentru aproape două secole, devenind o disciplină ocultă. În prezent, îndeosebi ca parte componentă a curentului New Age, astrologia înregistrează un reviriment unic în istoria sa, aceasta neatingând niciodată în trecut proporțiile, popularitatea și prestigiul de care se bucură în societatea contemporană.

Bibliografie. Beck, R., *A Brief History of Ancient Astrology*, în coll. *Brief Histories of the Ancient World*, Ed. Blackwell Publishing, Malden, 2007; Bok, B., *Objections to Astrology*, în coll. *Impact Series*, Prometheus Books, Buffalo, 1975; Eliade, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, trad. E. Bortă, Ed. Humanitas, București, [2]2006.

Iulian Damian

ATEÍSM. v. AGNOSTICÍSM. Concepție despre realitate conform căreia se neagă existența oricărei divinități.

ÁTHOS. (gr. *Aghion Oros – Sfântul Munte*) Centru monahal important, în care se regăsesc conservate și aplicate spiritualitatea și tradițiile creștinismului ortodox. Athos-ul denumește un munte (2033 m), precum și peninsula în care acesta este localizat, unde trăiesc comunitățile monahale amintite. Având lungimea de aproximativ 60 km, și o lățime ce variază între 8 și 12 km, cu o arie totală de 360 km pătrați, Peninsula Athos se găsește în Nordul Greciei, în regiunea grecească Macedonia Centrală. În această peninsulă se află 20 de mănăstiri, 12 schituri precum și o mulțime de chilii călugărești ortodoxe, în care trăiesc mai mult de 1500 de monahi. Din punct de vedere administrativ, regiunea este autonomă, alcătuind un stat monastic cu capitala la Karyes (Καρυες).

În perioada secolelor IX-X, la Constantinopol s-au construit trei mari mănăstiri, toate închinate Maicii Domnului, considerată ocrotitoarea orașului, mai ales după ce acoperământul

ei salvase capitala în anul 924 de sub amenințarea bulgarilor lui Simeon (893-927). Prima dintre aceste mănăstiri este cunoscută sub numele de *Hodighitria* (a Maicii Domnului Arătătoarea Căii). Aceasta a fost ctitorită la puțină vreme după înfrângerea iconoclasmului de către împăratul Mihail al III-lea (842-867) și de mama acestuia, Teodora. La mijlocul secolului al XI-lea a fost ridicată o altă mănăstire, numită *Everghetidos* (a Maicii Domnului Binefăcătoarea); nu trebuie uitate nici ctitoriile istoricului imperial Mihail Ataleiates, care în 1077 a ridicat Mănăstirea *Panoiktirmon* (a Maicii Domnului Atotmilostivă) și cea a împăratului Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1054), închinată Sfântului Gheorghe. În afara capitalei au fost construite așezăminte religioase mai ales în locuri retrase. Un unchi al împăratului Nichifor al II-lea Focas, Mihail Maleinos, a ctitorit în 922, în regiunea Bitiniei, Mănăstirea Kymina, care și-a luat numele de la Muntele pe care fusese ridicată. Importanța acestei mănăstiri constă și în faptul că aici s-a călugărit cel care avea să devină fondatorul Marii Lavre, prima mănăstire, cunoscută azi, de la Muntele Athos.

Fâșia de pământ era despărțită în vechime de baza Peninsulei printr-un canal, care poartă numele regelui persan Xerxes, cel care a ordonat construcția sa în anul 480 î.Hr. Insula care a rezultat avea o lățime cuprinsă între 2-13 km, iar lungimea era de aproximativ 60 km. După toate probabilitățile, Muntele Athos a început să fie un loc de retragere pentru călugări încă din timpul ultimelor persecuții romane împotriva creștinilor (sec. III-IV), iar în anul 726, când a fost dat primul edict împotriva icoanelor și până în anul 843, un însemnat număr de călugări de pe întreg teritoriul bizantin a venit la Muntele Athos. Ei au dus aici acte, documente, moaște, obiecte de artă, numeroase icoane. Din această perioadă au început să se zidească și primele „lavre" atonite, iar dintre chipurile duhovnicești ale acestei perioade amintim pe Petru Atonitul, fost general în armata împăratului Teofil (829-842) și pe Eftimie al Tesalonicului, devenit în 862 starețul unui așezământ monahal. Constituiți în „lavrele" amintite, călugării s-au răspândit pe întreg teritoriul Athosului, fără a fi tulburați decât de incursiunile piraterești ale arabilor și de pretențiile jurisdicționale ale locuitorilor restului Peninsulei Chalcidice. Pentru a-i pune la adăpost de diferitele pretenții ale acestora din urmă, împăratul Vasile I Macedoneanul, printr-un decret emis în anul 885, a oprit trecerea ilegală peste canalul Xerxes, declarând în mod oficial Athosul ca „loc al călugărilor" și i-a scutit de plata oricărui fel de taxe către Stat. Această măsură a fost reconfirmată de Leon al VI-lea filosoful în anul 911 sau de Roman I Lecapenul în 920, care le-au îngăduit să-și agonisească și bunuri personale.

În aceste condiții, comunitatea eremită de pe Muntele Athos s-a consolidat pe toată perioada secolului al X-lea, devenind practic o adevărată republică monahală sub suzeranitatea Imperiului Bizantin. Stilul de viață al călugărilor atoniți a continuat să fie cel idioritmic, dar o nouă perioadă se va deschide odată cu prestigiul câștigat de generalul Nichifor Focas în luptele cu arabii. Acest general a acordat o atenție deosebită vieții monahale, manifestându-și chiar intenția de a se călugări într-o zi. Cel ce a întemeiat prima mănăstire cu reguli de viață chinovitică pe Muntele Athos, Atanasie, era fost coleg de arme iar acum duhovnic al lui Nichifor Focas. Cu mijloacele puse la dispoziție de fiul său duhovnicesc, călugărul Atanasie construiește în anul 963, în Sud-Estul Peninsulei, un centru monahal care avea două biserici, cu hramurile Sf. Ioan Boatezătorul și Buna-Vestire, o trapeză, o bolniță, o casă de oaspeți și alte anexe gospodărești. Acest așezământ este cunoscut sub numele de „Marea Lavră" (*Meghistis Lavras*) sau „Lavra Sfântului Atanasie".

În organizarea monahismului atonit, Atanasie a introdus stilul de viață chinovial, astfel încât mănăstirea sa (cca. 80 călugări) a devenit obiectul unor atacuri vehemente din partea celorlalți viețuitori ai Muntelui, care în marea lor majoritatea erau idoritmici. Aceștia vedeau în noul mod de organizare o derogare de la tradiția veche a monahilor atoniți, păstrată ca

o poruncă apostolică până atunci, precum și o amenințare la adresa idealurilor lor. Noua organizare monahală a lui Atanasie se baza pe: impunerea stilului chinovial, oprirea călugărilor de a poseda averi personale, interzicerea deosebirii dintre călugării greci și cei aparținând altor popoare, supunerea tuturor unui *protos*, cu drepturi superioare față de cele ale stareților, oprirea intrării pe teritoriul Athosului a femeilor, organizarea comunității monahale în mod independent față de orice autoritate. Această ultimă directivă a reprezentat linia tradițională atonită și a fost confirmată de către împăratul Nichifor II Focas. Lupta dintre grupul atonit idioritmic și apărătorii stilului de viață chinovial a durat până în anul 970, când împăratul Ioan I Tzmiskes (969-976) aprobă un *Tipikon*, care urma să aibă valabilitate pe întreg teritoriul Muntelui Athos. El a fost semnat și de Atanasie alături de alți 54 de conducători ai așezămintelor monahale atonite existente la acea vreme. Principalele măsuri înscrise în Tipikon erau: se îngăduia la Athos atât viața idioritmică, cât și cea chinovială; fiecare mănăstire urma să fie condusă de un egumen ajutat de câțiva proestoși; toate mănăstirile erau conduse de un areopag monahal, format din stareții lor și care se întrunea o dată pe an la Karyes, care devenea acum capitala Athosului; în fruntea acestui areopag se va afla un *protos*, numit de împărat și hirotonit de patriarhul de la Constantinopol, el având atât jurisdicție civilă, cât și bisericească asupra întregului Munte.

Chiar dacă prin acest *Tipikon* idealul de viață idioritmic și cel chinovial rămân în fond neatinse, viitorul imediat va aparține lavrelor de tipul celei ridicate de Sfântul Atanasie, a cărui ctitorie a rămas creatoare de stil și a devenit dominantă pe Munte. Acest lucru s-a putut vedea odată cu înființarea noilor așezăminte: Iviron, în anii 980-984, Vatoped, în 985 etc. Protosul de necontestat al Athosului, Atanasie, a murit în anul 1004. În prima jumătate a secolului al XI-lea s-au înființat noi lavre precum Dohiariu, în anul 1030, Esfigmenu și Karakalu, ambele în jurul anului 1045. Începând cu secolul al X-lea, „Sfântul Munte Athos" a devenit principalul centru al monahismului bizantin și tendința contemplativă a teologiei ortodoxe. În secolul al XII-lea, în vremea împăratului Alexios I Comnenul, Muntele era recunoscut peste tot ca fiind inima monahismului bizantin. Diferitele curente teologice contemplative care s-au dezvoltat în monahismul oriental începând cu Părinții deșertului converg spre Athos, făcând din acest spațiu centrul unei vieți teologice deosebit de intense.

Bibliografie. *Byzantine Monastic Foudations Documents*, ed. J. Thomas, A. Constantinidis-Hero, 5 vol., Washington DC, 2000; *The Romanian Principalities along the Centuries*, Papers of the Symposium held in Bucharest, 15-18 october 2006; Băbuș, E., *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sophia, București, [2]2010; Beck, H.G., *Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980; Brehier, Louis, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994; Cândea, Virgil, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie*, vol. I-II, București, 1991, 1998; Moldoveanu, Ioan, *Contribuții la istoria relațiilor Țărilor Române cu Muntele Athos (1650-1863)*, Ed. Bizantină, București, 2002; Năsturel, Petre, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leur rélations du milieu du XIV^{eme} siècles à 1654*, Institutum, Studiorum Orientalum, Roma, 1986.

Emanoil Băbuș

AUTOCEFALÍE. Principiul fundamental de organizare în Biserica Ortodoxă, în temeiul căruia ierarhia unei Biserici Ortodoxe constituită în mod canonic în sinod, în cuprinsul unui stat suveran, exercită în cadrul Bisericii respective puterea bisericească deplină, în mod independent de ierarhia oricărei alte Biserici Ortodoxe, organizate în același mod, recunoscând drept căpetenie supremă numai pe Întemeietorul Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos.

Independența aceasta a fiecărei Biserici Ortodoxe autocefale nu pune în primejdie unitatea Bisericii Ortodoxe – numită în mod obișnuit Ecumenică – a Răsăritului – deoarece, deși fiecare Biserică Ortodoxă autocefală exercită, în cuprinsul său, în mod independent prin ierarhia sa puterea bisericească deplină (învățătorească, sfințitoare și de conducere), ea este datoare să păstreze permanent legătura cu celelalte Biserici Ortodoxe autocefale, practicând același cult și conducându-se de aceleași principii fundamentale canonice în organizarea pe care și-o

dă și în forma de exercitare a puterii bisericești centrale, adică în mod ierarhic colegial-sinodal. Principiul autocefaliei este expresia deplinei egalități în putere a tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale, indiferent de mărirea sau de vechimea lor. Iar egalitatea în putere a tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale se întemeiază pe egalitatea în putere a tuturor episcopilor, ca urmași în sfera de putere a Sfinților Apostoli, pe care Mântuitorul Hristos i-a învestit, fără nicio deosebire, cu putere egală. Întâietatea onorifică recunoscută unor Scaune nu implică știrbirea principiului egalității în putere a tuturor Bisericilor autocefale. Pe tema autocefaliei au apărut și o serie de neînțelegeri, unele având chiar caracterul de conflicte acute între diversele Biserici Ortodoxe. Polemicile pe această temă au fost întreținute și de unii teologi care, neținând seama de rânduiala canonică și practica statornicită în Biserică, au formulat unele teze prin care s-au îndepărtat de învățătura canonică a Bisericii.

Astfel, unii teologi, îngrijorați de soarta Ortodoxiei, deplâng fărâmițarea acesteia în Biserici particulare, socotind-o ca o stare de decădere, și pledează pentru unitatea Ortodoxiei în jurul unui tron suprem cu drepturi jurisdicționale depline, care în mentalitatea lor nu poate fi altul decât cel al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol. Alții, exagerând, încearcă să susțină că singurul temei al constituirii unei Biserici autocefale ar fi etnicitatea sau naționalitatea, iar alții, că singura autoritate îndreptățită să confere autocefalia ar fi Sinodul ecumenic și că autocefaliile conferite după epoca sinoadelor ecumenice trebuie supuse examinării și aprecierii unui sinod ecumenic. Din istoria Bisericii ca și din textele canoanelor privind autocefalia, se constată că diversele unități bisericești și-au dobândit autocefalia în mai multe feluri: prin înființarea lor de Sfinții Apostoli, prin introducerea sistemului mitropolitan, prin organizarea unei unități în cadrul etnic pe temeiul Can. 34 și 37 Ap., prin organizarea unităților diecezane, prin consacrarea și organizarea unităților autocefale de către sinoadele ecumenice în temeiul Can. 4, 6 și 7 I Ec.; Can. 2 și 8 III Ec.; Can. 12, 17 și 28 IV Ec.; Can. 38 și 39 VI Ec., prin organizarea patriarhatelor, prin intervenția puterii de stat, prin hotărârea Bisericilor autocefale, prin consimțământul tacit sau expres al tuturor Bisericilor autocefale. Temeiurile sau factorii care au determinat apariția și proclamarea Bisericilor autocefale, după natura lor, sunt: naturale, istorice, dogmatice și canonice. Temeiurile naturale sau firești constau în faptul că Biserica, sub aspectul ei de comunitate religioasă, își modelează unitățile sale după aceleași legi naturale după care se organizează și se conduce orice comunitate omenească. Izvorul temeiurilor istorice îl găsim în practica bisericească, în istoria și tradiția bisericească. Temeiurile dogmatice își au izvorul în potrivirea rânduielilor de organizare a unităților bisericești autocefale cu anumite adevăruri dogmatice, care sunt de fapt principiile fundamentale ce trebuie observate în organizarea și funcționarea – în chip independent – a oricăror unități bisericești. Temeiurile canonice constau atât în textul Can. 34, 35 și 37 Ap., care arată modul în care s-au constituit unitățile bisericești autocefale în epoca apostolică, și a canoanelor sinoadelor ecumenice și locale, care întemeiază și dezvoltă și ele principiul autocefaliei, cât și în obiceiurile de drept formate prin practica bisericească îndelungată. La aceste temeiuri s-a mai adăugat și baza politică care se prezintă sub două aspecte: sub cel pe care-l reprezintă împărțirea omenirii în țări și state, fie naționale, fie multinaționale, sau a statelor în unități teritoriale administrative și sub acela pe care-l reprezintă interesele legitime ale unor state. Rânduielile privitoare la constituirea autocefaliei, stabilite pe baza principiilor dogmatice și a canoanelor, precum și prin obiceiul de drept, adoptate în consensul general al Bisericii, sunt următoarele: (a) autocefalia să fie cerută în mod canonic. Aceasta înseamnă în primul rând că oricărei unități bisericești ce dorește autocefalia nu-i este îngăduit să se desprindă de subordonarea ierarhică în mod schismatic sau eretic, ci numai respectând rânduiala de supunere față de ierarhia superioară, deci cerând în mod întemeiat ierarhiei superioare să-i încuviințeze

instituirea într-o unitate autocefală și, în al doilea rând, ea mai înseamnă că îndreptățirea de a cere autocefalia nu-i revine unui singur ierarh, ci numai unui grup de ierarhi, care să poată constitui un sinod format din cel puțin patru episcopi; (b) autocefalia să fie conferită în mod canonic, adică să fie aprobată de sinodul Bisericii autocefale competente; și (c) autocefalia să fie recunoscută în mod canonic, adică să fie recunoscută de toate Bisericile autocefale existente și să se obțină consimțământul puterii de stat în cazul în care acesta manifestă interes pentru constituirea unei Biserici autocefale. Condițiile în care se poate proceda – în mod canonic – la constituirea unei Biserici autocefale sunt următoarele: (a) Biserica ce cere autocefalia: să facă dovada statorniciei în dreapta credință și păstrarea rânduielilor canonice și cultice, să aibă cel puțin patru ierarhi, să ceară autocefalia de la Biserica-mamă, să aibă consimțământul Statului, să facă cunoscut și celorlalte Biserici obținerea autocefaliei; (b) Biserica-mamă care acordă autocefalia: să emită un „Tomos" sinodal sau un act sinodal prin care se conferă formal autocefalia, să facă cunoscut și altor Biserici acest act; și (c) Bisericile autocefale înștiințate de existența unei noi Biserici autocefale să o recunoască prin scrisori și să o accepte ca soră în comuniunea ortodoxă. În raporturile ecumenice, drepturile principale de care se bucură orice Biserică autocefală sunt: să-și spună părerea în orice problemă, să hotărască împreună cu celelalte Biserici autocefale asupra întrunirii unui Sinod ecumenic; să fie convocată la Sinodul Ecumenic; să aprobe sau să respingă conferirea autocefaliei în Biserici; să confere autocefalia cu consimțământul Bisericilor surori; să stabilească împreună cu Bisericile surori ordinea ierarhică onorifică a scaunelor.

Între obligațiile ce revin Bisericii autocefale menționăm: să respecte unitatea dogmatică, canonică și a cultului, să respecte rânduielile statului, să se supună hotărârilor sinoadelor ecumenice, să se consulte cu celelalte Biserici surori, să facă cunoscut Bisericilor surori orice eveniment, să întrețină corespondență cu Bisericile surori, să înscrie în diptice numele căpeteniilor Bisericilor surori, să recunoască pedepsele aplicate de alte Biserici. Autocefalia unei Biserici poate înceta: prin renunțare, prin retragerea acestui drept, prin dispariția credincioșilor, prin voința puterii de stat etc. Prin urmare, autocefalia este o instituție canonică veche, care s-a păstrat până azi în Ortodoxie; că rânduielile după care s-a procedat în decursul timpului la constituirea Bisericii autocefale au suferit numeroase schimbări, păstrându-se totuși un număr suficient de elemente caracteristice care le definesc până azi; lămurirea problemelor ridicate de această instituție se poate face numai în lumina canonicității prin care se înțelege nu numai raportarea rânduielilor bisericești la simplu text al canoanelor, ci aprecierea lor prin prisma adevărurilor dogmatice, cu aplicare la organizarea și conducerea Bisericii, apoi raportarea lor la dezvoltarea istorică a instituției și la rânduielile stabilite prin practica îndelungată care le conferea acestora puterea legii scrise.

Bibliografie. Allans, D., Rials, S. (eds), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii*, Sibiu, 2005; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Iorgu, Ivan, „Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație pentru unitatea Bisericii", în: *MMS*, XLV (1970), 3-4, pp. 155-165; Iorgu, Ivan, „Raporturile Bisericilor ortodoxe autocefale locale între ele și față de Patriarhia ecumenică după canoane și istorie", în: *MMS*, XLIX (1973), 7-3, pp. 465-478; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I, I-II, 1930-1931, vol. II, I-II, Arad, 1934-1936; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965; Stan, Liviu, „Despre autocefalie", în: *Ort.*, VIII (1956), 3, pp. 369-396; Stan, Liviu, „Obârșia autocefaliei și autonomiei", în: *MO*, XIII (1961), 1-4, pp. 80-113; Stan, Liviu, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie", în: *MO*, XIII (1961), 5-6, pp. 278-316; Werckmeister, Jean, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Éd. Cerf, Paris, 1993.

Constantin Rus

AUTÓMELE. Imn specific muzicii psaltice în formă de tropar, care are atât melodia, cât și compoziția proprii.

Vine din grecescul αὐτόμελον care înseamnă *însăși glăsuitoare*, cu aceeași melodie. Ele reprezintă model pentru celelalte tropare, mai ales în ceea ce privește linia melodică și modul de interpretare.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Iulian Isbășoiu

AUTONOMÍE. Principiul fundamental canonic, în temeiul căruia Biserica Ortodoxă, privită sub aspectul ei extern, ca instituție cu sistem juridic propriu, este independentă de oricare altă societate, inclusiv față de statul în cuprinsul căruia s-a organizat și își desfășoară activitatea corespunzătoare misiunii ei.

În virtutea autonomiei, recunoscută și garantată de statul respectiv, Biserica își reglementează, prin organe proprii, toate chestiunile ei religioase, culturale, administrative, fundaționale și epitropești. Statul supraveghează și poate controla activitatea Bisericii numai în manifestările ei externe, pentru ca acestea să nu fie contrare ordinii publice, securității statului și bunelor moravuri. Autonomia bisericească, în acest înțeles, este numită *externă*, deoarece se referă la raporturile Bisericii cu alte societăți și îndeosebi cu statul în cuprinsul căruia s-a dezvoltat; și apoi pentru a se deosebi de autonomia *internă*, ce se referă exclusiv la raporturi între unități bisericești. Autonomia internă este privită, la rândul ei, sub două aspecte: primul aspect se referă la raporturile dintre două Biserici ortodoxe naționale, organizate cu sinoade proprii, dar nu cu aceeași poziție în cadrul Bisericii Ortodoxe ecumenice; ci una, cea autonomă, este dependentă, într-o oarecare măsură, de o Biserică autocefală, care i-a recunoscut autonomia.

Biserica autocefală garantează față de celelalte Biserici autocefale ortodoxia celei autonome, ca învățătură și canonicitatea ei, ca organizare și formă de exercitare a puterii bisericești; cel de-al doilea aspect se referă la raporturile dintre unitățile bisericești de același rang, din cuprinsul unei Biserici autocefale sau autonome: mitropolii, episcopii (arhiepiscopii), protopopiate, parohii, mănăstiri, fundații sau așezăminte religioase etc. Unitățile de același rang sunt egale între ele și se conduc independent una de alta, prin organe proprii, alese după aceleași criterii, dar toate își desfășoară activitatea sub supravegherea, îndrumarea și controlul autorității ierarhic superioare, pentru a aplica toate, în cuprinsul lor, în același spirit, măsurile și hotărârile organelor centrale deliberative și executive ale acelei Biserici; astfel se asigură unitatea de organizare și de conducere în Biserica Ortodoxă autocefală sau autonomă respectivă. Cu privire la dependența unei Biserici autonome de o anumită Biserică autocefală, se poate afirma că, în principiu, această dependență este determinată de calea prin care s-a ajuns la înființarea comunităților ortodoxe ce se constituie în Biserică autonomă. Ca exemplificare, amintim câteva dintre căile prin care au luat ființă comunități ortodoxe ce s-au constituit apoi în Biserici autonome, pentru a se vedea că, într-adevăr, fiecare cale determină și justifică o anumită dependență. În primul rând, menționăm calea ce poate fi socotită drept cea mai strâns legată de porunca dată de Mântuitorul Sfinților Apostoli de a merge și învăța toate neamurile, anume atunci când comunitățile ortodoxe se constituie în Biserică autonomă au luat ființă în urma activității misionare a unei Biserici Ortodoxe autocefale, în cuprinsul unui stat suveran, în care nu există Biserică Ortodoxă națională. În asemenea cazuri, dreptul ca să aprobe constituirea comunităților în Biserică autonomă revine, fără nicio rezervă, Bisericii autocefale prin a cărei activitate misionară au luat ființă acele comunități, deoarece această Biserică este cea mai în măsură să aprecieze dacă dezvoltarea, ca număr și ca organizare, a acelor comunități, prezintă garanția că ele s-ar putea conduce în mod autonom, cu sinod propriu. Din această categorie, în prezent, se pot menționa: Biserica Ortodoxă Autonomă Chineză și Biserica Ortodoxă Autonomă Japoneză, ambele au fost declarate autonome de

către Sinodul Bisericii Ortodoxe Autocefale Ruse, deoarece, într-adevăr, prin activitatea misionară a acestei Biserici au luat ființă și au fost organizate comunitățile respective, până ce au ajuns în situația de a se putea constitui în Biserici autonome.

O altă cale prin care se ajunge ca anumite comunități să se constituie în Biserică autonomă – sau chiar autocefală – este aceea când un teritoriu pe care există comunități ortodoxe se desprinde din teritoriul aflat sub jurisdicția unei Biserici autocefale din cuprinsul unui stat suveran și se alipește teritoriului unui alt stat suveran în care nu există organizată Biserică ortodoxă de naționalitatea membrilor comunităților de pe teritoriul ce se anexează, sau când teritoriul desprins se constituie în stat independent, suveran, situație care impune ca și Bisericile sau cultele religioase din cuprinsul lui – libere să păstreze legături duhovnicești pentru unitatea credinței, cu alte culte similare din afară – să nu se afle în dependență jurisdicțională de culte sau organizații religioase din afara hotarelor lui. În acest mod au luat ființă: Biserica Ortodoxă Autonomă din Finlanda, Bisericile ortodoxe autocefale din Polonia, Cehia și Slovacia.

O altă cale este aceea când comunitățile religioase ce se consideră în unitate bisericească autonomă – ca eparhie, arhiepiscopie, mitropolie – au luat ființă ca diaspore ale unei Biserici ortodoxe naționale, care a și asigurat acestor diaspore asistență religioasă și le-a sprijinit în organizarea lor, până ce au ajuns în situația de a se putea conduce singure, autonom. Asemenea unități autonome au, în prezent, în Statele Unite ale Americii, Canada, în Australia și în Europa Centrală și Occidentală, aproape toate Bisericile Ortodoxe autocefale care formează Biserica Ortodoxă a Răsăritului. O altă situație care, de asemenea, îndreptățește constituirea unor comunități ortodoxe ca Biserică autonomă, sau chiar autocefală, se întâlnește în statele federative, în cuprinsul cărora există republici autonome cu populație ortodoxă de naționalitatea republicii respective. În această categorie poate fi menționată ca mai recentă Biserica Ortodoxă Autocefală din Macedonia. Așa au existat mai multe Biserici Ortodoxe autonome și autocefale în cuprinsul Imperiului austro-ungar. În Rusia, în cuprinsul căreia există mai multe republici autonome, cu populație ortodoxă de naționalitatea republicii respective, pot exista, potrivit acestei practici canonice, tot atâtea Biserici ortodoxe autonome câte republici sunt cu populație ortodoxă (de exemplu, Biserica Ortodoxă autocefală a Georgiei). O altă situație, deosebită de cele menționate mai sus – când anumite comunități ortodoxe ar putea obține dreptul de a se conduce autonom – ar fi aceea când în cuprinsul unui stat suveran, în care nu există Biserică ortodoxă națională –, ci, eventual, numai diaspore ortodoxe – au luat ființă și s-au dezvoltat comunități ortodoxe cu membri de naționalitatea statului respectiv, dar nu în urma activității misionare organizate a vreunei Biserici ortodoxe autocefale, ci în urma acțiunii misionare a unor persoane ortodoxe izolate. Comunitățile ortodoxe care se formează pe această cale se pot adresa oricăreia dintre Bisericile ortodoxe autocefale pentru a le lua sub îndrumare duhovnicească și a le acorda, eventual, autonomia, dacă aceasta ar constata că ele îndeplinesc condițiile necesare. În această categorie poate fi menționată Eparhia catolică-ortodoxă din Franța, aflată – în prezent, ca autonomă – sub îndrumarea duhovnicească a Bisericii Ortodoxe Române.

În izvoarele fundamentale canonice ale Bisericii Ortodoxe – Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și canoanele cu obligativitate generală – se găsesc suficiente norme în lumina cărora pot fi apreciate, pe de o parte, raporturile dintre diferitele Biserici autocefale între ele și cu Patriarhia de Constantinopol și, pe de altă parte, între Bisericile autocefale și Bisericile autonome, pe care cele dintâi le-au recunoscut, pentru ca aceste raporturi să nu slăbească unitatea Bisericii Ortodoxe, ci, dimpotrivă, s-o cultive și s-o întărească, prin permanenta lor colaborare și întrajutorare, în spiritul dragostei frățești.

Bibliografie. Allans, D., Rials, S. (ed.), *Dictionnaire de culture juridique*, PUF, Paris, 2003; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N.,

Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și Comentarii, Sibiu, 2005; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Iorgu, Ivan, „Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație pentru unitatea Bisericii", în: *MMS*, XLV (1970), 3-4, pp. 155-165; Iorgu, Ivan, „Raporturile Bisericilor ortodoxe autocefale locale între ele și față de Patriarhia ecumenică după canoane și istorie", în: *MMS*, XLIX (1973), 7-3, pp. 465-478; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. D. Cornilescu, V. Radu, București, 1915; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I, I-II, 1930-1931, vol. II, I-II, Arad, 1934-1936; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008; Naz, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, 7 vol., Paris, 1935-1965; Stan, Liviu, „Despre autocefalie", în: *Ort.*, VIII (1956), 3, pp. 369-396; Stan, Liviu, „Obârșia autocefaliei și autonomiei", în: *MO*, XIII (1961), 1-4, pp. 80-113; Stan, Liviu, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie", în: *MO*, XIII (1961), 5-6, pp. 278-316; Werckmeister, Jean, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Éd. Cerf, Paris, 1993.

Constantin Rus

AUTORITÁTE. (lat. *auctoritas*) Pentru vechii romani, puterea coercitivă imediată (*potestas*) era inferioară lui *auctoritas*, care desemna o putere de prestigiu indirectă, cum era de exemplu împăratul, de la care reprezentanții săi legitimi își derivau autoritatea. Se crede că primul care folosește termenul de *autoritate* în patristica latină este Tertulian, care vorbește în scrierile sale despre *auctoritas Dei* sau *Christi*.

În Noul Testament, *autoritatea* (gr. *exousia*, trad. rom. prin *putere* sau *stăpânire*) este legată, Sfinții Evangheliști, direct de Persoana și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos. Mulțimile, uimite de înțelepciunea și autoritatea (puterea) Lui, atestă că Iisus Hristos „învăța ca unul Care are autoritate" (*Mt* 7, 28-29; cf. *Mc* 1, 22; *Mt* 13, 54; cf. *Mc* 6, 2), sutașul roman crede în autoritatea Lui (*Mt* 8, 8-9; *Lc* 7, 7-8), iar preoții și bătrânii lui Israel Îl întreabă cu ce autoritate învață și săvârșește minunile (*Mt* 21, 23; cf. *Mc* 11, 28).

Mântuitorul respinge tentația afirmării de Sine, a stăpânirii sau a transformării autorității Sale într-una dominatoare, egoistă, constrângătoare pentru oameni atunci când, ispitit de diavol, refuză să facă minuni pentru Sine (cf. *Mt* 4, 1-11). El arată astfel că autoritatea Sa este una slujitoare și că sursa autorității vine din comuniunea cu Dumnezeu, omul fiind înainte de toate ființă teologică. De altfel, autoritatea lui Iisus Hristos, fundamentată pe întrepătrunderea (perihoreza) firii umane de către firea divină, este una mărturisitoare, adică nu există decalaj între învățătura și viața Sa, între ce spune și ce face. Ea se manifestă prin cuvânt, faptă, minuni și lucrare dumnezeiască de iertare a păcatelor (*Mt.* 9,6; cf. *Mc.* 2,10). Autoritatea Mântuitorului se plinește prin cruce, moarte și înviere, asumate de bunăvoie, de aceea vorbim de o autoritate jertfitoare, smerită, răstignită, model al oricărei autorități creștine: „Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. *Autoritate/putere* (*exousian*) am Eu ca să-l pun și autoritate/putere (*exousian*) am iarăși ca să-l iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl Meu" (*In* 10, 17-18).

În Biserică: Domnul (Kyrios) transmite această autoritate ucenicilor Săi încă de la alegerea lor, trimițându-i să propovăduiască Evanghelia Împărăției, oferindu-le autoritatea asupra duhurilor celor necurate și puterea de vindecare (*Mt* 10, 1-42; cf. *Mc* 6, 7; *Lc* 9, 1). Mântuitorul Hristos, Căruia I s-a dat de către Tatăl deplina autoritate în cer și pe pământ (*Mt* 28, 18; *In* 17, 2), oferă Bisericii autoritatea să dezlege pe pământ în numele Său sau să ierte păcatele prin darul Duhului Sfânt (cf. *Mt* 18,18; *In* 20, 21-23), să continue opera Sa mântuitoare făcând ucenici, învățând și botezând, cu promisiunea că El și Duhul Său o vor asista până la sfârșitul veacului (*Mt* 28, 19-20; *In* 14, 16-17). Iar celor care L-au primit și care cred în numele Lui, le dă putere să se facă fii ai lui Dumnezeu prin har (*In* 1, 12). Astfel, ceea ce primește Biserica prin Apostoli și apoi prin succesorii lor, episcopii, și ceea transmite ea mai departe, constituie o autoritate a învățăturii evanghelice și a harului Sfântului Duh. În acest sens, autoritatea încredințată și primită de Biserică este deodată o autoritate de mărturisire (*martyria*)

și de slujire (*diakonia*), un act de intendență care trimite mereu către Domnul Hristos prin Duhul Sfânt. De aceea, mijloacele prin care este purtat dialogul viu al Bisericii lui Hristos prin Duhul Său cel Sfânt, sunt factori de autoritate în Biserică. Acestea sunt Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție cu dogmele și canoanele sale, cultul liturgic, preoția sacramentală.

În sens restrâns, autoritatea în Biserică se referă la exercitarea slujirii sacramentale, misionare și pastorale de către ierarhia bisericească. Păstorii comunităților eclesiale (episcopii și trimișii lor, preoții) primesc autoritatea în dar ca slujire, fiind chemați de Dumnezeu și consacrați pentru a săvârși Sfintele Taine, a propovădui și a păstra cu fidelitate credința și a păstori din dragoste pentru a-i conduce pe credincioși la mântuire (cf. *1 Pt* 5, 1-5). Iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu (*1 Co* 4, 1), ei sunt astfel împreună-lucrători cu Dumnezeu pentru sfințirea oamenilor (cf. *1 Co* 3, 6-9 ; *2 Co* 6, 1). De fapt, conținutul și finalitatea autorității eclesiale nu sunt altele decât mântuirea, îndumnezeirea sau sfințirea membrilor Bisericii și de aceea doar sfințenia conduce către adevărata autoritate. Dimensiunea duhovnicească a autorității este centrală în Ortodoxie, viața sfântă fiind semn al unei autorități autentice. Structurile de autoritate sunt fidele mesajului evanghelic în măsura în care fac să transpară prin ele iubirea trinitară, orice opacizare sau lipsă de transparență devenind piedică în fața unei adevărate libertăți în vederea comuniunii, îndepărtând mireasa de Mirele iubitor: „Simone, fiul lui Iona, Mă iubești? El I-a zis: Da, Doamne, Tu știi că Te iubesc. Zis-a Iisus lui: Păstorește oile Mele" (*In* 21, 16). Forța autorității eclesiale vine din mărturisirea adevărului și a iubirii, din respectarea libertății, din experierea vieții în Duhului Sfânt, din manifestarea comuniunii de iubire a Preasfintei Treimi și din slujirea comuniunii omului cu Dumnezeu.

După model trinitar, *autoritatea* în Biserică se manifestă în mod personal, sinodal și eclesial, modalitățile ei concrete de exercitare fiind reglementate de canoanele Bisericii. Potrivit eclesiologiei ortodoxe, autoritatea în Biserică este reprezentată de către: chiriarh (episcopul locului) – la nivelul unei eparhii, Sinodul mitropolitan – la nivelul unei mitropolii, Sinodul unei Biserici autocefale – la nivelul acelei Biserici autocefale, Sinodul ecumenic – la nivelul întregii Biserici.

În ceea ce privește adevărul de credință, teologii ortodocși subliniază faptul că autoritatea bisericească în sine nu este sursă sau izvor al adevărului și ea nu poate substitui Biserica, „stâlp și temelie a adevărului" (*1 Tim* 3, 15). Duhul Sfânt este cel care dă puterea de a vorbi cu *autoritate* (*Lc* 12, 11). De aceea, începând cu Sinodul de la Ierusalim descris de cartea *Faptele Apostolilor* în capitolul 15, Apostolii și, mai apoi, episcopii adunați în sinod au decis în probleme de credință folosind formula: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă" (*FA* 15, 28). Episcopii, în calitate de urmași ai Apostolilor ce au primit de la Hristos autoritatea de a edifica Biserica Sa (cf. *2 Co* 10, 8), au misiunea de a predica tuturor Evanghelia, de a păstra tezaurul mărturisirii apostolice și de a-l transmite mai departe generațiilor viitoare până la a doua venire a Domnului (cf. *2 Tim* 1, 12). Astfel, episcopul este, în Biserica locală pe care o conduce ca păstor și părinte pe calea mântuirii, cel dintâi Învățător al Evangheliei. Iar Biserica locală pomenește pe episcop în timpul Sfintei Liturghii, cerând lui Dumnezeu să-l dăruiască „drept învățând cuvântul adevărului Tău" (cf. *2 Tim* 2, 15).

Însă autoritatea episcopului nu se rezumă doar la eparhia sa, ci se manifestă prin comuniunea-sinodalitate cu ceilalți episcopi la nivelul Bisericii regionale și al Bisericii întregi. Astfel, episcopii adunați în sinod au autoritatea formală de a învăța, apăra și formula învățătura de credință și canoanele necesare pentru orânduirea vieții bisericești. În cadrul sinodalității episcopatului ortodox, atât la nivel regional (cf. Can. 34 Ap.), cât și la nivelul Bisericii întregi, există o recunoaștere a celui dintâi dintre ei ca fiind „primul între egali".

Pe de altă parte, în virtutea Botezului și a Mirungerii, fiecare membru al Bisericii exercită o formă de autoritate în Trupul lui Hristos,

întreaga comunitate și fiecare persoană din ea fiind purtătoare a „conștiinței Bisericii" („*sensus ecclesiae*", „*ekklesiastike syneidesis*"). Această conștiința plenară a Bisericii poate confirma, prin procesul receptării, autenticitatea hotărârilor episcopatului, adică fidelitatea acestora cu „credința dată sfinților, odată pentru totdeauna" (*Iuda* 1, 3).

Bibliografie. Bria, I., „Autoritate", în *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, pp. 45-47; Daniel, Patriarche de Roumanie, *La joie de la fidélité*, Éd. Cerf, Paris, 2009; Dombes, „*Un seul Maître*". *L'autorité doctrinale dans l'Eglise*, Ed. Bayard, 2005; Saarinen, R., „Autorité", în *Dictionnaire critique de théologie*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 1998, pp. 117-119; Stăniloae, D., „Autoritatea Bisericii", în: *ST*, (1964), 3-4, pp. 183-215.

Sorin Șelaru

AXIÓN. Imn închinat Maicii Domnului, care se cântă la Sfânta Liturghie, după Sfințirea Darurilor, mai precis după ecfonisul: „Mai ales pentru Preasfânta, curata, Preabinecuvântata, Mărita Stăpâna Noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria".

Denumirea de axion provine de la primele cuvinte ale textului grecesc al cântării (*axion estin os alitos*), *Cuvine-se cu adevărat...* și este format din două părți: prima, *Cuvine-se...*, este o completare târzie (sec. X-XI) a călugărilor athoniți, ca o parafrazare și introducere lămuritoare a textului inițial, care după această perioadă va forma a doua parte a axionului: *Ceea ce ești mai cinstită...*, cunoscută ca aparținând lui Cosma Melodul (sec. al VIII-lea). Axionul *Cuvine-se cu adevărat* sau *Vrednică ești cu adevărat* se cântă în tot timpul anului la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, exceptând pe cele de la Praznicele Împărătești, când este înlocuit de irmosul cântării a IX-a a canonului sărbătorii respective. La Liturghia Sf. Vasile cel Mare este înlocuit de axionul *De tine se bucură, ceea ce ești plină de dar*, iar în Joia Mare și în Sâmbăta Mare tot de irmosul cântării a IX-a a canonului zilei.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula, Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

ÁZIMĂ. (gr. *azimos*) Pâinea nedospită, fără drojdie, plămădeală sau aluat, folosită de evrei la sărbătorile Paștilor (de la termenul ebraic *Pesach*, care înseamnă *Trecere*).

Sărbătoarea Paștilor le amintea evreilor de ieșirea lor din țara Egiptului și de trecerea în chip minunat a Mării Roșii, către țara Canaanului, fiind sărbătorită în fiecare an în ziua de 14 Nissan, coincizând cu luna plină după echinocțiul de primăvară. Sărbătoarea Paștilor dura la evrei 8 zile. Pentru că în zilele acestei sărbători evreii foloseau doar azimă în locul pâinii obișnuite, sărbătoarea se mai numea și a „azimilor". În vechea tradiție iudaică, *azimele* însoțesc jertfele (*Iș* 23, 18; 34, 25), constituind hrana poporului lui Israel în timpul sărbătorii de primăvară (*Iș* 23, 15; 34-18). Această sărbătoare distinctă a azimelor se va uni cu timpul cu sărbătoarea Paștilor, care va intra în conștiința evreilor ca fiind principala sărbătoare a anului liturgic, în amintirea ieșirii din robia egipteană.

Romano-catolicii folosesc azima la Sfânta Împărtășanie, în vreme ce în Biserica Ortodoxă, la Sfânta Euharistie, este folosită pâinea dospită, plecându-se de la realitatea faptului că Mântuitorul Iisus Hristos a instituit Sfânta Liturghie la Cina cea de Taină, care a fost celebrată Joi seara, dinaintea Vinerii Paștilor, când încă la evrei se consuma pâinea dospită, pentru că nu începuseră încă zilele azimelor. Așadar, Mântuitorul Hristos a folosit la Cina cea de Taină, când a instituit Sfânta Liturghie, pâinea dospită, și nu azimă.

Bibliografie. *Dicționar grec-român al Noului Testament*, Societatea Biblică Interconfesioanală din România, București, 1999, p. 15; *Vocabular de Teologie Biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001, pp. 48, 508, 510, 534, 602, 664; Abrudan, Dumitru, Cornițescu, Emilian, *Arheologie Biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1994, pp. 313-318; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Editura Andreiană, 2010, p. 52.

Lucian Farcașiu

B

BALDACHÍN. Acoperiș sub formă de boltă, sprijinit pe patru coloane mici care se înalță în cele patru colțuri ale Sfintei Mese.

Baldachinul sau „cibarul" simbolizează cerul. De aceea, pe interiorul lui se pictează soarele, luna și stelele. În centrul baldachinului este suspendat un porumbel din aur sau din argint, ca simbol al Duhului Sfânt, cu puterea căruia se sfințesc Darurile de pâine și vin. În acest vas se păstra Sfânta Împărtășanie pentru bolnavi. Din această cauză se numea *Porumbelul euharistic* (η περιστερά, ης – porumbel). Locul acestui porumbel a fost luat de chivot, iar baldachinele sunt tot mai rare.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

BAPTÍSM. Ramură a neoprotestantismului care promovează necesitatea efectuării botezului la maturitate, prin imersie completă în apă, după mărturisirea prealabilă a acceptării lui Iisus Hristos ca Mântuitor personal. Baptiștii preiau din protestantism principalele elemente definitorii privind doctrina și practicile de cult. Cred în Sfânta Treime, păcatul strămoșesc, necesitatea răscumpărării, divinitatea și mesianitatea lui Hristos, mântuirea numai prin credință, raiul și iadul veșnice, autoritatea și inspirația Scripturii, preoția universală. Nu acceptă Sfintele Taine, ci au păstrat, pe filieră protestantă, două simboluri: Botezul, care nu șterge păcatul originar, și Cina Domnului, la care prezența lui Hristos este doar prefigurată. Istoric, apariția baptismului este legată de numele lui John Smith (1554-1612). În prezent, majoritatea baptiștilor sunt organizați în sistemul autonomiei locale (congregaționalist), afiliindu-se unor structuri globale (numite *Convenții)*, doar din rațiuni de cooperare. Activitățile cultice sunt prezidate de pastori, presbiteri și diaconi. Baptiștii cunosc divizări în multiple ramificații: fundamentaliști, reformați, moderați, liberali, episcopalieni etc. În România, baptiștii au pătruns prin etnicii germani și maghiari, în secolul al XIX-lea. Actualmente, sunt recunoscuți oficial în Legea cultelor, sub titulatura *Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste.*

Bibliografie. Comșa, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-l, București, 1997, vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea

Românească”, Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

BAPTISTÉRIU. (gr. *baptisitirion*; *baptizo – a boteza*, *a cufunda*, *a afunda*) Construcție anexă cu acoperișul în formă de turlă, pe lângă vechile biserici creștine, având ca destinație botezul catehumenilor. Baptisteriile aveau două încăperi: prima era o anticameră, în care avea loc prima parte a botezului, ce constă în exorcismele, lepădarea de diavolul, unirea cu Hristos și mărturisirea credinței; a doua, o cameră circulară sau dreptunghiulară, în care exista bazinul cu apă în care se făcea botezul, numit colimvitră (κολυμβίθρα). Bazinul era înconjurat de un gard mic de marmură, cu unul sau două spații libere, prevăzute cu trepte prin care se intra și se ieșea din apă. Baptisteriile aveau adâncimi cuprinse între 0,45 m și 1,8 m. Apa era adusă prin țevi de plumb de la izvoare naturale: fântâni, râuri, izvoare. Interiorul baptisteriilor se picta cu scene baptismale: Botezul Mântuitorului Hristos, potopul, porumbei, ca simboluri ale Duhului Sfânt. Unele baptisterii au fost transformate în biserici, altele s-au păstrat până azi, mai ales în Italia, la Verona, Pisa, Florența, în Franța la Riez, Poitiers, la Constantinopol. Descoperirile arheologice arată existența unor baptisterii și în Dobrogea, pe lângă unele biserici cum erau cele din Callatis, Axiopolis, Adamclisi. Din secolele VII-VIII, când catehumenatul a dispărut și s-a generalizat pedobaptismul, adică botezul copiilor, nu s-au mai construit baptisterii, iar botezul se săvârșea într-un vas special, mobil, un cazan de aramă numit *cristelniță, creștinătoare* sau *colimvitră*.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

BASILÍCĂ. Edificiu public situat în for, în care aveau loc întrunirile cetățenești și politice, judecățile și tranzacțiile comerciale.

Basilicile erau publice și particulare. Basilicile publice sau civile erau construcții în formă de săli dreptunghiulare, împărțite în trei și uneori cinci secțiuni longitudinale, numite naosuri sau nave, unite în partea superioară prin arcuri longitudinale, numite arhitrave. Nava centrală era mai largă și mai înaltă decât celelalte. Intrarea se făcea pe la un capăt al sălii, printr-o ușă sau trei. La capătul opus al sălii era o încăpere semicirculară numită *absidă* sau *conchă*, în care se afla tribuna magistraților și oratorilor, numită *vima* (Βημα). Plafonul sau acoperișul era drept, fără ornamentație. Acoperișul era în două pante pe naosul central, și într-una pe absidele laterale. Navele erau despărțite de coloane. Unele dintre aceste basilici, fiind încăpătoare, au fost dăruite de Constantin cel Mare creștinilor care, cu unele modificări și amenajări, le-au transformat în locașuri de cult, păstrându-le forma și denumirea, dar dându-le alt sens. Locașul împăratului pământesc a devenit locașul Împăratului ceresc, casa lui Dumnezeu, loc sfânt de adunare și rugăciune al creștinilor. Aceștia au folosit pentru nevoile cultului și basilicile civile sau particulare, care erau săli mai mari din casele unor creștini mai bogați. Ele nu erau împărțite în nave, dar aveau absidă la ambele capetele ale sălii și erau înconjurate de galerii. Ele au fost transformate în basilici creștine, iar în alte cazuri, pe locul acestor case, s-au înălțat viitoarele basilici. Pe lângă basilicile păgâne, transformate în biserici, și adaptate la nevoile cultului, s-au construit și basilici creștine, care au păstrat planul și forma de construcție a vechilor edificii, dând naștere stilului basilical în arhitectura bisericească. Basilicile erau de două feluri: de oraș și de cimitir. Ele s-au construit și pe pământ românesc, fiind descoperite în vechile cetăți precum Histria, Tropaeum Traiani, Tomis, Axiopolis (Cernavodă), Carsium (Hârșova), Troesmis (Iglița), Sucidava (Celei), Drobeta (Turnu-Severin) și Morissena – Giridava (Cenad).

Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; BRANIȘTE, Ene, BRANIȘTE, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; CIREȘANU, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; MITROFANOVICI, Vasile, TARNAVSCHI, Teodor, COTLARCIUC, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; VANCA, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

BĂTRÂN. Termen generic ce reprezintă traducerea directă a biblicului *presbiter.*

Este utilizat de neoprotestanți pentru a denumi o treaptă a ierarhiei lor administrative (non-sacramentale). Deși nu menționează valoarea hirotoniei ca Taină, există un ritual de consacrare a *bătrânilor*, care include și punerea mâinilor. Odată consacrați, aceștia pot efectua slujiri rituale, fără pretenția transmiterii harului nevăzut al Duhului Sfânt.

Bibliografie. COMȘA, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; CONSTANTINESCU, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; DAVID, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987.

David Pestroiu

BEDÉRNIȚĂ. Element vestimentar de cult purtat de arhierei sau de preoții cu ranguri onorifice înalte. Este în forma unui romb de mărime medie, suspendat în partea dreaptă sub brâu și are motive iconice sau cruciforme. Simbolismul acesteia este legat de lupta duhovnicească purtată; de aceea ea se numește „sabie a Duhului".

Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; BRANIȘTE, Ene, BRANIȘTE, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002.

Nicolae D. Necula

BEELZÉBUL. (*var*. BAÁL-ZEBÚB; ebr. *Ba'al Zĕbûb – Stăpânul muștelor* sau *Baal prințul*; gr. *Beelzebul*) Zeu al Ecron-ului, pe care a vrut să-l consulte regele Ohozia, rănit fiind, pentru a afla dacă se va vindeca (*4 Rg* 1, 2-16). Profetul Ilie însă anunță pedeapsa divină pentru acest gest de a consulta un idol păgân. Regele va muri pentru că nu L-a întrebat pe Yahwe, ci a mers la Baal-Zebub.

Vine din ebraicul בּוּבְז לַעַב, unde *Ba'al*, „domn", poate desemna atât zeitatea canaanită principală, cât și un titlu generic folosit pentru zeul *Ba'al* sau a oricărei zeități masculine. Cercetătorii spun că, la Ecron, Baal-Zebub era adorat într-un cult local. Totuși, din expresia Baal-Zebub, termenul „zebub" este cel mai controversat. El poate fi redat fie prin *zĕbûb*, posibil forma sa originală, fie *zbb* ar fi o formă pervertită de la *zbl*, intenționată de copiștii israeliți. Cei care susțin prima opinie traduc *zĕbûb* prin „muscă" sau „muște" (cf. *Is* 7, 18; *Ecc* 10, 1), interpretând sintagma prin „stăpânul muștei" sau „muștelor". Astfel, Baal-Zebub, zeitatea din Ecron, ar fi avut putere asupra muștelor, putând trimite sau respinge muștele purtătoare de boli vătămătoare sau de alte plăgi. Baal-Zebub amintește de victoria lui Baal asupra muștelor monstruoase, adică a demonilor, iar numele lui poate trimite la „muștele morții", din *Ecc* 10, 1. Unii l-au asemuit cu zeul grecesc Zeus Apomuios, „alungătorul muștelor" sau cu zeul roman Myiagrus. El mai este responsabil cu alungarea molimei, fiind considerat un zeu al sănătății. Rămâne un mister de ce Ohozia, care nu suferea de nicio boală, ci era numai rănit în urma căzăturii printre gratiile foișorului său, apelează totuși la această zeitate ecronită, ale cărei atribuții erau unele specifice: alungarea muștelor aducătoare de boli și a molimelor. Deși nu poate fi susținută cu argumente puternice, unii au crezut că Baal-Zebub dădea oracole prin intermediul zborului muștelor sau a bâzâitului lor, reprezentări ale muștelor de aur fiind descoperite în așezările filistene vechi. Cercetătorul C.H. Gordon crede că „stăpânul muștelor" trebuie comparat cu muștele descoperite pe pecețile cilindrice ugarite, simboluri ale divinității, deși părerea sa a fost destul de contestată. Fensham, referindu-se la focul prezent în narațiunea din *4 Regi* 1 și în alte texte referitoare la prorocul Ilie, crede că *zĕbûb* poate însemna „foc",

deoarece *ḏbb* în textele ugarite este paralel cu *išt*, „foc", iar ebraicul *zbb* ar proveni din *ḏbb* prin schimbarea literei *ḏ* cu *z*, de unde avem redarea „Baal focul". Totuși, înțelesul lui *ḏbb* din pasajele ugarite rămâne incert.

A doua părere importantă este că Baal Zebul ar fi fost denumirea originală a zeității, și nu Zebub, „muscă", însă aceasta ar fi fost pervertită în mod intenționat de copiștii israeliți pentru a-și exprima disprețul pentru zeitatea păgână și pentru adoratorii ei. Acest lucru ar putea fi adevărat, deoarece există câteva locuri în scriptura ebraică în care numele Baal este prezent în numele compuse ale unor persoane. De exemplu, *bōšet*, „rușine" ia locul lui *ba'al*, „stăpân" în numele Mefiboșet și Ișboșet, în locul celor originale: Mefibaal și Ișbaal. Cât privește înțelesul original al lui Zebul, *zbl*, el este comparat cu ebraicul *zĕbūl*, „loc înalt, locuință suspendată", de unde avem înțelesul „stăpânul locurilor înalte". Beelzebul numit „stăpânul cerului" era un zeu al cerului. La aceeași concluzie se ajunge accentuând faptul că *zĕbûl*, înseamnă fie „templu", fie „cer", iar în perioada elenistă, adversarul cel mai important al lui Yahwe era cerescul Baal (aram. *b'l šmyn*). Mai mult, termenul a fost întrebuințat ca sinonim pentru cer, creștinii fiind incluși în categoria celor care-și „întind mâna înspre templu (*zĕbûl*)". Cuvântul *zbl*, tradus prin „cel bolnav", apare și în literatura ugarită, însă este neclar dacă acesta ar fi și înțelesul real pentru locul din *4 Rg* 1, „stăpânul celui bolnav", deoarece implică sensul de boală sau molimă. Alți cercetători spun că *zbl* înseamnă „prinț", plecând tot de la mitologia ugarită în care Baal este numit de câteva ori „prințul pământului", sau simplu *zbl b'l*, „prințul Baal", respectând ordinea specifică a cuvintelor întâlnite în textele ugarite pentru un nume divin: *ršp zbl*, „prințul Reșef" și *yrḫ zbl*, „prințul Yarikh". Deci Baal-Zebub ar fi „Baal prințul", „prințul Baal" sau „Baal este prinț". Trebuie menționate și ipotezele că *zbl* ar sta la baza numelor tribului Zabulon, Zebul (*Jd* 9, 28) și Izabela, fiica lui Etbaal (*3 Rg* 16, 31), sau cea mai puțin probabilă potrivit căreia Beelzebul era „stăpânul excrementelor" sens luat din limbile înrudite cu ebraica, aramaica, siriaca și araba. Exista în Antichitate practica împrumutării numelor zeităților păgâne importante pentru a desemna demonii din religia proprie. Așadar, Baal-Zebub devine Satan, prințul demonilor (*Mt* 12, 24, 27) în religia israelită. Alte păreri includ: legătura termenului cu aramaicul *bĕ'ēl dĕbābā*, „vrăjmaș, adversar" (*Mt* 13, 39) unde diavolul este numit *ekthros*, „vrăjmaș") sau cu aramaicul *bĕ'ēl dībābā'*, „stăpânul muștelor", plecând de la jocul de cuvinte *bĕ'ēl dĕbābā* - *bĕ'ēl dībābā'*.

În concluzie, analizând toate elementele pe care le-au avut, cercetătorii nu au ajuns la un consens general cu privire la acest nume. Însă, în lumina pericopei 4 Regi 1, a mărturiilor ugarite și a tendinței scribilor israeliți de a deforma anumite nume se poate spune că Baal Zebub, „stăpânul muștei/muștelor", este o sintagmă defăimătoare pentru Baal Zebul, „Baal prințul".

În Noul Testament, Hristos este acuzat că săvârșește acte magice, scoțând demonii cu ajutorul lui Beelzebul, „prințul demonilor" (*ho archōn tōn daimoniōn*) care este Satan (*Mc* 3, 22-26; *Mt* 12, 24-27; *Lc* 11, 15-19). Altfel spus, El ar fi fost posedat de puterea lui Beelzebul specifică practicii vrăjitorești, acuză care s-a menținut până în secolul al IV-lea d.Hr. printre păgâni. Origen, în *In Numeros homilia* 13, 5, afirmă că „cei care-l invocă pe Beelzebul sunt magicieni". Această asociere cu Satan este specifică Noului Testament, dar și Vechiului Testament. În Sfânta Evanghelie după Matei, la 10, 25 chiar Iisus îi menționează numele în convorbirea cu apostolii, avertizându-i asupra patimilor ce le vor îndura în numele Lui. Un text dificil de la Ras Ibn Hani, care pare să înfățișeze un ritual apotropaic în care Baal alungă demonii-muscă (*dbbm*) de la o persoană bolnavă, fiind comparat cu episodul nou-testamentar din *Matei* 12, 24, în care fariseii îl acuză pe Mântuitorul că scoate demonii cu Beelzebul.

Bibliografie. Aune, D.E., „Beelzebul", în Bromiley, Geoffrey W. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, Revised, vol. I, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992; Bruce, F.F., „Baal-Zebub, Beelzebul", în Wood, D.R.W., Marshall, I. Howard (ed.), *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press,

Leicester, England/Downers Grove, Illinois, [3]1996, p. 108; Elwell, Walter A., Comfort, Philip Wesley (ed.), *Tyndale Bible Dictionary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 2001; Lewis, Theodore J., „Beelzebul", în Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York, 1996; Maier, I., Walter A., „Baal-Zebub", în Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York, 1996; Mason, James L., „Baal-Zebub", în Elwell, Walter A., Beitzel, Barry J. (ed.), *Baker Encyclopedia of the Bible*, vol. I, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1988; McLaughlin, John L., „Baal-Zebub", în Freedman, David Noel, Myers, Allen C., Beck, Astrid B. (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2000; Myers, Allen C. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987; Vos, Howard F., „Be-elzebul, Beelzebub", în Elwell, Walter A., Beitzel, Barry J. (ed.), *Baker Encyclopedia of the Bible*, vol. I, Ed. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1988.

Cristinel Iatan

BETANÍȘTI. Membrii unei grupări de pretinsă redeșteptare spirituală a Bisericii Reformate de etnie maghiară din Transilvania, apărută la Vulcan, în 1922.

Termenul provine de la Betania, localitate biblică situată aproape de Ierusalim. Betaniștii reprezintă o structură echivalentă *creștinilor după Evanghelie* sau *mișcării frățești*, în rândul maghiarilor din România. Din rândul acestora, se remarcă pastorul Ferenc Visky, condamnat la detenție în perioada comunistă. Reorganizați după 1989, continuă să fie în dizgrația Bisericii Reformate, care îi condamnă, prin vocea episcopului Laszlo Tokes.

Bibliografie. Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948.

David Pestroiu

BÍBLIA. (gr. *ta biblia – cărțile*) v. SFÂNTA SCRIPTÚRĂ.

BIGAMÍE. Faptă nelegiuită a aceluia care, căsătorit fiind, încheie o nouă căsătorie.

În cazul unei fapte de bigamie, se pedepsesc atât cel care este deja căsătorit, și intră într-o relație adulteră, dar și acela care, necăsătorit fiind, se căsătorește cu o persoană de care cunoaște că este căsătorită. Nu se va considera infracțiune fapta de mai sus, dacă oricare dintre cele două căsătorii ar fi declarată nulă, dar pentru alte motive decât bigamia.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Iorgu, Ivan, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Pr. U. Kovincici, N. Popovici, Arad, vol. I-II, 1930-1931, 1934-1936; Muscalu, Cristina-Daniela, Vartic, Emilia, *Dicționar de termeni juridici*, Ed. Universitară, București, 2008.

Constantin Rus

BIGOTÍSM. Fanatism religios, habotnicie. Bigotismul este o stare de exagerare permanentă a manifestărilor religioase exterioare, lipsită de concretețe în planul trăirii duhovnicești autentice. Factor favorizant al prozelitismului. Prezintă pericolul potențial al dezvoltării unor probleme patologice grave, mai ales atunci când se asociază cu psihoze apocaliptice, sexualitatea deviată etc.

Bibliografie. Petraru, Gheorghe, *Teologie fundamentală și misionară. Ecumenism*, Ed. Performantica, Iași, 2006.

David Pestroiu

BINECUVÂNTÁRE. I. Act sfânt și sfințitor, acțiune și mișcare de cult care marchează începutul slujbelor divine, cu o formulă specială care se deosebește după însemnătatea sau importanța slujbei sau serviciului divin pe care îl avem de săvârșit. Din acest punct de vedere, putem vorbi despre două feluri de binecuvântare: mare și mică. Binecuvântarea mare este următoarea: *Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.* Această binecuvântare se rostește la începutul Sfintei Liturghii și al următoarelor Sfinte Taine: Botezul, Cununia și Maslul. Binecuvântarea mică este: *Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna,*

acum și pururea și în vecii vecilor. Amin. Această binecuvântare se rostește la începutul laudelor bisericești: Vecernie, Pavecerniță mare și mică, Miezonoptică, Utrenie, Ceasul al III-lea și Ceasul al IX-lea (ceasul I și al VI-lea nu au binecuvântare) și la mijloceasurile I și al III-lea, al VI-lea și al IX-lea neavând binecuvântare. De asemenea, rostim binecuvântarea mică la Taina Spovedaniei sau a Mărturisirii, la ierurgii și la celelalte slujbe sau rânduieli din cuprinsul Ceaslovului și al Molitfelnicului. Tainele Mirungerii, Împărtășaniei și a Hirotoniei nu au binecuvântare, căci se săvârșesc în cadrul altor slujbe, adică, prima intră în rânduiala Botezului, iar celelalte două, în rânduiala Sfintei Liturghii. Binecuvântarea, atât cea mare, cât și cea mică, o rostește episcopul sau preotul, diaconul zicând doar îndemnul pentru rostirea ei. În afară de acestea mai există și a treia binecuvântare pe care o rostim la slujba Utreniei, care este binecuvântarea propriuzisă a acestei laude și pe care o rostim, după partea introductivă, înaintea celor șase psalmi: *Slavă Sfintei și celei de o ființă și de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin*. Aceeași binecuvântare o mai întâlnim la slujba *Te Deum*-ului, la *Rugăciunea de mulțumire* sau Cununia de aur, de argint și de platină și la Utrenia din noaptea Învierii și în Săptămâna luminată. Toate aceste formule de binecuvântare au semnificație teologico-simbolică. La prima, binecuvântăm pe Dumnezeu în unitatea ființei sau esenței Sale. Prin binecuvântarea mare preamărim împărăția lui Dumnezeu și Îl binecuvântăm în Treimea Persoanelor, iar în cea de-a treia, preamărim Sfânta Treime în ființa și însușirile ei. Toate trei sunt o formă de rugăciune prin care aducem lui Dumnezeu laudă și preamărire ca să intrăm în legătură cu El, căci de Dumnezeu nu ne putem apropia decât în stare de rugăciune. Toate cele trei sunt însoțite de acte și gesturi liturgice; la prima facem semnul crucii, la a doua facem semnul crucii cu Evanghelia peste Sfântul Antimis, apa de sfințit și peste untdelemn și făină, iar la utrenie cădim de trei ori.

II. *Semn prin care împărtășim pe cei binecuvântați de sfințenia și darurile lui Dumnezeu*. În această categorie intră toate binecuvântările din timpul Sfintei Liturghii: binecuvântarea intrării la Vohodul mic, a vremii cântării celei sfinte pentru diacon, binecuvântarea scaunului celui de sus, a cititorului Apostolului și a credincioșilor cu *Pace ție, cititorule!* și *Pace tuturor!*, binecuvântarea diaconului înainte și după citirea Evangheliei, după ieșirea cu cinstitele daruri, a credincioșilor înainte de Crez și după, cu mâna și crucea, a Sfântului Agneț (v. AGNÉȚ) și a potirului, a amândurora, a diaconului, după epicleză (v. EPICLÉZĂ), a anafurei, a diaconului și credincioșilor înainte de *Tatăl nostru*, a căldurii, a credincioșilor înainte de împărtășire, la Rugăciunea amvonului și înainte de otpust.
3. *Semn și act prin care se sfințesc cinstitele Daruri și prinoasele aduse de credincioși*: pâine, grâu, vin, untdelemn la Litie, sau când se aduc daruri la sărbători, coliva, salcia de Florii, strugurii, la 6 August, sau cărnurile, ouăle și pasca ori *paștele* la Înviere. La orice binecuvântare, episcopul folosește ambele mâini, preotul numai mâna dreaptă, iar diaconul nu binecuvântează. Binecuvântarea, fiind act sfânt și sfințitor, mijlocește harul lui Dumnezeu pe care slujitorii îl împărtășesc credincioșilor.
4. *Aprobare, permisiune, învoire* de a săvârși ceva, de a întreprinde lucrări în interiorul Bisericii.
5. *Semn însoțitor al formulei de salut*. Preoții care au încheiat căsătorii nelegitime, nu au voie să binecuvânteze. Binecuvântarea se face cu crucea sau cu mâna, având degetele așezate în formă de cruce.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

BINECUVÂNTĂRI. Cântări sau imne bisericești sub formă de tropare care se cântă precedate sau însoțite de stihul al doisprezecelea al

Psalmului 118: „Binecuvântat ești, Doamne, învață-ne pe noi îndreptările Tale", de la care au primit denumirea de binecuvântări. Se pare că la începutul vieții creștine psalmul se cânta în întregime, iar mai târziu, când au apărut compozițiile imnografice, sub forma acestor tropare, ele au fost cântate intercalat printre versetele acestui psalm, apoi numai cu acest verset înainte, renunțându-se la celelalte versete ale psalmului. Există două feluri de binecuvântări: 1. ale Învierii, care constau în șase tropare, dintre care patru se cântă cu stihul „Binecuvântat ești Doamne...", al cincilea cu „Slavă..." și al șaselea cu „Și acum". Ele se cântă la Utrenia Duminicilor, după a treia catismă sau după ultimele sedelne. La Duminica fiului risipitor, a lăsatului sec de carne și la cea a lăsatului sec de brânză, se cântă după polieleul „La râul Babilonului". În Duminicile care coincid cu un Praznic Împărătesc, sau cu sărbătoarea unui sfânt cu polieleu, se cântă mai întâi *Polieleul* și apoi *Binecuvântările Învierii*, îndată după *Mărimurile* de la Polieleu, fără „Slavă... Și acum". Binecuvântările Învierii se mai cântă și la Denia Prohodului de Vineri, din Săptămâna Patimilor, imediat după Prohod, ca o anticipare a vestirii Învierii. 2. Binecuvântările morților, din slujbele funebre, închinate pomenirii morților, care sunt o serie de opt tropare, și dintre care șase având stihul „Binecuvântat ești, Doamne...", al șaptelea având „Slavă", și al optulea având înainte „Și acum". Atât Binecuvântările Învierii, cât și cele ale morților, se cântă pe glasul sau ehul V, irmologic.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

BIOÉTICĂ. Disciplină teologică ce se ocupă de aspectele religios-morale ale actelor medicale.

Ortodoxia a preluat conceptul de etică din cugetarea filosofică din rațiuni de ordin practic. Spre exemplu, simțindu-se chemată să răspundă unor preocupări curente, la interferența dintre biologia umană și tehnologie, ortodoxia contemporană a dezvoltat o reflecție specifică privind gestul medical care poartă astăzi numele de *bioetică*. Astfel, dacă în mod tradițional etica se constituie ca un element de filosofie, fiind numită și „filosofie practică", ca una care își pune „problema justificării modurilor de comportare și acțiune care determină practica vieții umane în domeniul individual și social", preluarea problematicii eticii de către teologie o renaște ca reflecție de ordin teologic, prin raportare la axiologia valorilor propuse de Hristos umanității întregi. Astfel, în fața pluralității de etici cu care ne obișnuiește contemporaneitatea, tributare perspectivelor antropologice diferite pe care le propun culturile și religiile lumii de astăzi, ortodoxia răspunde întrebării „care etică pentru bioetică?" din interiorul propriului sistem de valori, făcând referire nu atât la un sistem de norme și reguli exterioare omului, cât la duhovnicie ca gest de căutare a harului în spațiul interiorității umane prin raportare la Adevărul-Hristos, Cel deplin și întreg prezent în Biserica Sa. Întru Hristos, etica și morala converg într-unul și același demers, și aceasta în pofida competențelor specifice: „Etica studiază comportamentul uman. Ea este privită de regulă ca o știință descriptivă care încearcă să înțeleagă și să analizeze principiile și valorile fundamentale care guvernează conduita umană. Teologia morală, pe de altă parte, este considerată de obicei ca fiind prescriptivă: ea propune imperativele ce orânduiesc viața morală ca răspuns la poruncile divine, așa cum apar ele în Sfânta Scriptură și în alte surse ale Sfintei Tradiții. În general, etica creștină și teologia morală creștină sunt echivalente atâta timp cât emiterea de judecăți morale implică, prin chiar natura sa, o strădanie spre sfințenie. Astfel, sub numele de etică, Ortodoxia propune în fapt reperele vieții duhovnicești, în conștiința că teologia, departe de a fi un demers de morală sau de etică, după

înțelesul cugetării autonome, este un gest de viață care duce la întâlnirea cu harul dumnezeiesc. Aceasta constituie, de altfel, și specificitatea gestului eticii ortodoxe în contextul eticilor lumii contemporane.

Integrarea bioeticii, ca disciplină teologică academică, în ortodoxia contemporană se datorează preocupărilor de pionierat ale părintelui John Breck, cel care pare a fi artizanul și inițiatorul primului curs de bioetică ortodoxă la nivel panortodox.

Bibliografie. Breck, John, *Darul sacru al vieții*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001; Fürst, Maria; Trinks, Jürgen, *Manual de filozofie*, Ed. Humanitas, București, 1997.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

BISÉCT. Referitor la ani, – an bisect.

Anul bisect este acela care are cu o zi mai mult decât un an obișnuit, adică 366 de zile, față de 365 de zile. Anii bisecți se succed o dată la 4 ani. Datorită faptului că perioada mișcării de rotație completă a Pământului în jurul Soarelui nu reprezintă un număr exact de zile, ci are 365,2422 zile, este nevoie ca din când în când, să se adauge unui an civil, o zi suplimentară. Acest lucru se întâmplă din 4 în 4 ani, prin adăugarea unei zi în plus lunii februarie, care astfel, aproape la fiecare ciclu de 4 ani, are 29 de zile în loc de 28, iar anul are 366 de zile în loc de 365. Această măsură a fost luată datorită faptului că, dacă nu s-ar fi adăugat o zi la fiecare 4 ani anotimpurile s-ar fi deplasat față de calendar astfel încât în aproximativ 700 de ani luna iulie ar fi fost o lună de iarnă. Atunci când a avut loc reforma gregoriană a calendarului s-a fixat și o regulă de calcul în așa fel încât perioada de 365,2422 de zile, să fie cât mai exactă. Astfel, un an este bisect atunci când este divizibil cu 4, exceptând cazurile când este divizibil cu 100, dar fără a fi divizibil cu 400. De exemplu, avem ani bisecți obișnuiți, divizibili cu 4: 1876, 1964, 2012...etc.. În schimb, anii divizibili cu 100, sunt nebisecți: 1800, 1900, 2100, 2200 etc., pe când anii divizibili cu 100, dar și cu 400, așa cum am arătat mai sus, sunt bisecți: 2000, 2400, 2800... etc. Explicând etimologia cuvântului bisect, părintele profesor Ene Braniște, scrie: „În calendarul roman, fiecare lună avea trei zile cu denumiri speciale: data de 1 se numea calende, data de 5 (în unele luni, data de 7) none și data de 13 (sau 15) ide. Celelalte zile ale lunii se precizau în raport cu numărul de zile rămase până la cele mai apropiate calende, none sau ide. Deoarece romanii numărau zilele începând de la sfârșitul lunii, ei nu ziceau, de ex. 28 februarie, ci „a doua zi înainte de calendele lui Marte", sau pentru 27 februarie ziceau „a treia zi înainte de calendele lui Marte", ș.a.m.d. În vechiul calcul al calendarului, când s-a adăugat o zi în plus în luna februarie, după procedeul lor, romanii n-au pus-o la sfârșitul lunii, ci înainte de 23-24 februarie, care era a 7-a, în anii obișnuiți, sau a șasea înainte de calendele lui Marte. În anii bisecți (28 zile), după a 5-a zi înainte de calendele lui Marte, se socoteau 2 zile una după alta, cu aceeași dată: „a șasea înainte de calendele lui Marte" și încă odată a șasea era „bis sextus" De aici, denumirea de bisect, sau bisextil, care s-a dat anilor, când luna februarie are 29 de zile".

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, pp. 79-82; Buceavski, O., „Discuții pascale", în: *GB*, XXX (1971), 3-4, pp. 256-259; Cândea, Spiridon, „Marile reforme calendaristice și data serbării Paștilor", în: *MB*, XIV (1964), 11-12, pp. 698-705; Cândea, Spiridon,, „Necesitatea unității pascale creștine", în: *MA*, X (1965), 4-6, pp. 371-418; Cleopa, Ilie, „Cuvânt de lămurire în legătură cu rătăcirile stiliștilor", în: *BOR*, LXXIII (1955), 3-4, pp. 251-294; Gheorghiu, V., „Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română", în: *Candela*, XL (1929), 1-3, pp. 1-85; Henry, W., „Calendrier", în: *DACL*, vol. II, 1585-1593; Leclerq, H., „Kalendaria", în: *DACL*, vol. VIII, 624-667; Scriban, I., „Chestiunea calendarului", în: *BOR*, XLVI (1924), 7, p. 137; Varchese, Paul, „Data Paștelui și revizuirea calendarului în Bisericile Ortodoxe", în: *MB*, XX (1970), 1-3, pp. 20-37.

Iulian Isbășoiu

BISÉRICA ORTODÓXĂ A ALBÁNIEI. (alban. *Kisha Ortodokse Autoqefale Shqipërisë*) Una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale, care are în jurisdicție teritoriul Republicii Albania.

Din punct de vedere istoric, răspândirea creștinismului în provincia romană Illyricum, teritoriul de azi al Albaniei, s-a realizat încă din

vremea Sf. Apostol Pavel, considerat creștinătorul Albaniei. Constantin cel Mare, născut în apropierea Albaniei de astăzi, în Moesia, a fost cel care a contribuit la sprijinirea și consolidarea religiei creștine în provincia romană Illyricum. Provincia Illyricum a supraviețuit până în secolul al VI-lea, de aici fiind originar împăratul Justinian cel Mare. Biserica Apuseană a avut jurisdicție asupra provinciei Illyricum până în anul 732, când împăratul bizantin Leon al III-lea a arondat Patriarhiei de Constantinopol această provincie. Teritoriul Albaniei a fost parte a Țaratului Bulgar și a Țaratului Sârb, în perioada medievală. În urma schismei din 1054, nordul Albaniei a rămas sub influență catolică, iar centrul și sudul sub influență ortodoxă. Creștinismul răsăritean, de tradiție ortodoxă, sub influență bizantină, bulgară și sârbă, s-a impus în Albania. Istoricul bizantin Mihail Attaliates se referă la poporul creștin „Albanoi", în scrierea sa „Istoria", în anii 1079-1080. În timpul ocupației sârbești, s-a creat primul stat albanez medieval, Principatul din Arbër, în nordul Albaniei de azi, având capitala la Kruja. Creștinismul de rit apusean a pătruns în Albania în secolele XII-XIII, mai ales prin înființarea statului latin Ducatul de Durrës, stăpânit de venețieni. În fața pericolului otoman, principatele albaneze s-au unit, sub conducerea lui George Kastrioti Skanderbeg, care a repurtat numeroase victorii împotriva armatei otomane, apărând suveranitatea Albaniei și credința ortodoxă în fața Islamului. Între anii 1481 și 1912, Albania s-a aflat sub stăpânirea Imperiului Otoman, iar milioane de albanezi s-au convertit la Islam, mai ales în secolul al XVII-lea. Creștinismul ortodox a rămas dominant doar în sudul Albaniei, în rândul albanezilor Tosk. Creștinii ortodocși din Albania au depins de Patriarhia de Constantinopol, în perioada stăpânirii turcești, slujbele bisericești, predicile și activitățile culturale desfășurându-se în limba greacă. După proclamarea independenței Albaniei, în 1912, a început o mișcare de emancipare culturală și religioasă, preoții albanezi dorind obținerea autocefaliei bisericești. În anul 1912, preotul albanez Fan Noli a fost hirotonit episcop, devenind întâi-stătătorul Bisericii Albaniei. Biserica Ortodoxă din Albania și-a declarat autocefalia în 17 septembrie 1922, la un congres în Berat, proclamație reînnoită în anul 1929. Din 1922, Biserica Albaniei a amendat trei statute de organizare și funcționare. Autocefalia Bisericii Ortodoxe din Albania a fost recunoscută de Patriarhia Ortodoxă din Constantinopol în anul 1937, în timpul patriarhului Veniamin I. După al Doilea Război Mondial, Biserica Ortodoxă din Albania a suferit în timpul dictaturii comuniste a lui Enver Hoxha, fiind supusă celui mai umilitor tratament. În anul 1952, arhiepiscopul Kristofor Kisi de Tirana a fost asasinat de poliția albaneză, din ordinul dictatorului Hoxha. Inspirat de revoluția culturală din China, Hoxha declară Albania primul stat ateist din lume în anul 1967, dând un decret prin care au fost închise toate bisericile și moscheile. Toate manifestările religioase, publice și private, au fost scoase în afara legii. Sute de preoți ortodocși și imami au fost închiși și uciși, după anul 1967.

După încheierea perioadei comuniste, doar 22 de preoți ortodocși au rămas în viață, în Albania. În 24 iunie 1992 a fost numit arhiepiscop de Tirana Anastasios Yannoulatos, profesor la Universitatea din Atena și episcop în Kenya, care nu a fost primit bine de către naționaliștii albanezi. În timpul păstoririi sale, arhiepiscopul Anastasios și-a câștigat respectul tuturor, prin strădania depusă pentru reorganizarea Bisericii Ortodoxe din Albania. Cele mai multe parohii ortodoxe din Albania folosesc limba albaneză în cult, la celebrarea Liturghiei și a celorlalte slujbe, iar cele care folosesc limba greacă se diferențiază de restul comunităților ortodoxe, datorită folosirii limbii moderne grecești, și nu a celei din Antichitate. În anul 1996, arhiepiscopul Anastasios a demarat construirea unui complex la Mănăstirea Sfântul Vlash, lângă Durrës, care adăpostește Academia Teologică unde se pregătesc viitorii clerici și profesori de religie. În anul 2008, Biserica Ortodoxă a Albaniei avea 135 de clerici, 150 de biserici care au fost construite după anul 1990, iar peste 160 de

biserici închise în perioada comunistă au fost reparate. Biserica Ortodoxă din Albania are un post de radio, numit Ngjallja, o revistă pentru tineri, o revistă de știri publicată în engleză, numită *News from Orthodoxy in Albania* și desfășoară o rodnică activitate socială, având clinici medicale, de imagistică, programe de ajutorare a persoanelor cu dizabilități și a orfanilor. O statistică din anul 2009 arată că în Albania sunt aproximativ 600.000 de creștini ortodocși, majoritatea trăind în sudul țării.

Bibliografie. Forest, Jim, *The resurrection of the Church in Albania. Voices of Orthodox Christians*, World Council of Churches Publication, Geneva, 2002; Gawrych, G., *The Crescent and the Eagle: Ottoman rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*, I.B. Tauris, New York, 2006.

Marius Țepelea

BISÉRICA ORTODÓXĂ A CÉHIEI ȘI SLOVÁCIEI. Una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale, care are în jurisdicție teritoriul statelor Cehia și Slovacia.

Primele mărturii ale pătrunderii religiei creștine în părțile Boemiei, Moraviei și Sileziei se leagă de Sfinții Chiril și Metodiu, Apostolii slavilor, în secolul al IX-lea. Sfinții Chiril și Metodiu au adus în Europa centrală tradiția creștinismului răsăritean, introducând alfabetul slav și cultul ortodox. Fructuoasa muncă a fraților Chiril și Metodiu nu a durat mult, căci după trecerea acestora la cele veșnice Biserica Apuseană a impus ritul latin și celebrarea în limba latină, papa Ștefan al V-lea cerând ucenicilor rămași în Moravia să părăsească aceste ținuturi. Creștinismul ortodox nu a fost tolerat în Boemia, Moravia și Silezia, datorită influenței Bisericii Catolice și a curții imperiale de la Viena. După primul război mondial, care a avut drept consecințe și destrămarea Imperiului Austro-Ungar și nașterea Cehoslovaciei, au fost înlăturate barierele legale și administrative legate de creștinismul ortodox, mulți creștini din noua republică fiind atrași de frumusețea cultică și dogmatică a Bisericii Ortodoxe. Preotul romano-catolic Matěj Pavlík s-a convertit la ortodoxie, fiind hirotonit episcop ortodox la Belgrad de către patriarhul Dimitri al Serbiei în anul 1921, primind la tunderea în monahism numele Gorazd. Episcopul Gorazd poate fi considerat ctitorul Bisericii Ortodoxe în Cehoslovacia. Acesta a întreprins numeroase vizite pastorale în Boemia, Moravia și Slovacia, îngrijindu-se personal de construirea a 11 biserici numai în Boemia. A încurajat și binecuvântat traducerea slujbelor bisericești în limba cehă și s-a ostenit pentru publicarea principalelor cărți de cult ortodoxe. Până la începerea celui de al doilea război mondial Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a ajuns să fie respectată și integrată deplin în conștiința cehilor și a slovacilor. În timpul ocupației naziste, Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia a suferit mult, datorită faptului că ocupanții germani i-au bănuit pe clericii ortodocși de sprijin acordat partizanilor. După atentatul împotriva lui Reinhard Heydrich, conducătorul german al Cehoslovaciei, din cauza implicării clericilor ortodocși în ascunderea și susținerea patrioților cehi și slovaci, un număr de preoți precum și episcopul Gorazd au fost uciși de trupele SS drept represalii, în toamna anului 1942. Germanii au interzis Bisericii Ortodoxe să mai oficieze slujbe, toate bisericile și capelele ortodoxe fiind închise în același an. Un număr de peste 300 de clerici și credincioși ortodocși cehi și slovaci au fost executați de trupele SS germane în timpul ocupației naziste, conducerea și preoțimea Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia fiind decimată. După cel de-al Doilea Război Mondial, Biserica Ortodoxă a încercat să se organizeze și să revină la o viață liturgică și canonică normală. În anul 1951, Patriarhia Moscovei a acordat autocefalia Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia, gest nerecunoscut de Patriarhia de Constantinopol, care considera această biserică doar autonomă, aflată sub autoritatea sa, precum Biserica din Finlanda. Patriarhia ecumenică a acordat tomosul de autocefalie Bisericii din Cehia și Slovacia abia în anul 1998. În anul 1961, Biserica Ortodoxă din Serbia l-a canonizat ca martir pe episcopul Gorazd, ucis de naziști în 1942. În anul 1987, Biserica din Cehia și Slovacia l-a canonizat, de asemenea, într-o slujbă solemnă ținută în Olomouc, în Moravia. După separarea Cehiei

de Slovacia, în anul 1993, s-a menținut unitatea dogmatică și canonică a Bisericii Ortodoxe din Cehia și Slovacia, dar din punct de vedere administrativ s-au înființat Biserica Ortodoxă din ținuturile Cehiei și Biserica Ortodoxă din Slovacia, organizate în patru eparhii, la Praga, Prešov, Olomouc-Brno și Košice-Michalovce. Sediul mitropoliei a fost mutat de la Praga la Prešov, unde actualul mitropolit Hristofor, ales și întronizat în anul 2006, păstorește peste aproximativ 100.000 de credincioși. În Cehia sunt 82 de parohii, 51 în Boemia și 31 în Moravia și Silezia, iar în Slovacia există 91 de parohii. Biserica Ortodoxă din Cehia și Slovacia are o facultate de teologie ortodoxă la Prešov, unde sunt pregătiți viitorii clerici.

Bibliografie. Havlicek, T., „The Czechoslovak Orthodox Church", în *Eastern Christianity and the cold war, 1945-1991*, Ed. Routledge, New York, 2010; Șesan, M., „Mitropolia Ortodoxă Cehoslovacă", în: *MMS*, XXXVII (1961), 3-4, pp. 314-318.

Marius Țepelea

BISÉRICA ORTODÓXĂ A CÍPRULUI. Este una dintre cele mai vechi Biserici din creștinism, numărându-se printre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale și autonome. Rădăcinile religiei creștine în insula Cipru pot fi găsite în perioada apostolică. Sf. Apostol Pavel, împreună cu ucenicii Marcu și Barnaba, a început prima sa călătorie misionară în Cipru, în anul 45 d.Hr. În timpul acestei călătorii, în cetatea Pafos, proconsulul Paulus Sergius a fost primul demnitar roman convertit la creștinism. În jurul anului 50, Sf. Apostol Barnaba, însoțit de evanghelistul Marcu, s-a întors în Cipru, avându-și reședința la Salamis. Barnaba este considerat de istorici primul episcop al insulei Cipru și al cetății Salamis. În anul 57, Sfântul Apostol Barnaba a fost lapidat la marginea cetății Salamis, fiind unul dintre primii martiri ai credinței creștine. Creștinismul s-a răspândit în întreaga insulă până la sfârșitul secolului al IV-lea, când cel mai marcant episcop al Ciprului este Epifanie din Salamis, cetate numită apoi Constantia. Dependența canonică și administrativă de Patriarhia Antiohiei a încetat în anul 431, când participanții la al III-lea Sinod Ecumenic au acordat autocefalia Bisericii Ciprului, prin Can. 8. Împăratul roman Zenon a ridicat Biserica Ciprului la rang de arhiepiscopie (mitropolie). În anul 478, arhiepiscopul Anthemios a găsit mormântul și moaștele Sf. Apostol Barnaba. Drept recunoștință, împăratul Zenon a acordat dreptul arhiepiscopului din Cipru să poarte purpură imperială în loc de tradiționalul anteriu negru, folosit în Bisericile din Orient, și să poarte un sceptru imperial în locul cârjei episcopale. După destrămarea Imperiului Roman, Cipru s-a aflat sub stăpânirea Imperiului Roman de Răsărit. În secolul al VII-lea, mai ales din anul 649, locuitorii insulei Cipru au suferit numeroase invazii arabe. Deși arabii nu au stăpânit insula decât temporar, au produs numeroase distrugeri. În această perioadă, arhiepiscopul însuși s-a refugiat pe teritoriul Imperiului Bizantin, întemeind cetatea Nea Justiniana. După întoarcerea din exil, în anul 698, când arabii sunt alungați din insulă, întâistătătorul Ciprului primește numele „arhiepiscop de Nea Justiniana și a întregului Cipru", titlu păstrat până astăzi. Din cauza distrugerilor săvârșite de musulmani, nicio biserică de zid din perioada secolelor IV-VII nu a supraviețuit, iar numeroase localități, precum Salamis, au fost distruse și nu au mai fost reconstruite niciodată. Stăpânirea bizantină a fost restaurată deplin abia în anul 965, în timpul domniei împăratului Nikephoros al II-lea Phocas. Relativa epocă de pace și prosperitate pentru creștinii ciprioți s-a încheiat în secolul al XII-lea, când bizantinii au pierdut controlul asupra Ciprului.

În anul 1191, regele englez Richard Inimă de Leu a capturat insula de la Isaac Comnenul și a vândut-o, un an mai târziu, cavalerilor templieri. În anul 1192, Guy de Lusignan a preluat insula de la cavalerii templieri, iar urmașii săi din dinastia Lusignan au fost regi catolici ai Ciprului, care a continuat să aibă o populație majoritar ortodoxă, până în anul 1473, când Republica Veneția preia controlul asupra insulei. În timpul îndelungatei stăpâniri latine au fost construite biserici catolice, au fost întemeiate episcopii latine și au fost aduși în

Cipru numeroși misionari catolici. În această perioadă, regii catolici ai Ciprului au redus numărul episcopiilor ortodoxe de la 14 la 4, forțându-i pe cei rămași să părăsească cetățile și să se stabilească la sate. Fiecare episcop ortodox se afla sub directa ascultare administrativă, dar nu dogmatică și liturgică, față de un episcop catolic. Episcopii, preoții și monahii ortodocși au fost supuși unor numeroase umilințe în secolele XII-XV, ajungându-se adesea chiar la violențe și presiuni. Cu toate acestea, ortodocșii și catolicii au ajuns să aibă legături normale și au coexistat pașnic în cea mai mare parte a stăpânirii latine. Venețienii au stăpânit insula Cipru până în anul 1570. În această perioadă au fortificat principalele orașe și au folosit porturile ca noduri comerciale pentru comerțul din Marea Mediterană. Societatea din Cipru s-a împărțit în două: clasa nobiliară apuseană, conducătoare a insulei, ce constituia o minoritate catolică, și clasa oamenilor simpli, lucrători, agricultori și meșteșugari, de origine cipriotă ortodoxă, majoritari în insula Cipru. În anul 1570, turcii cuceresc insula Cipru și schimbă raporturile demografice din insulă, pentru aproape trei secole. Turcii l-au investit pe arhiepiscopul de Cipru cu gestionarea guvernării poporului cipriot ortodox și cu perceperea taxelor către statul otoman, instituind sistemul Rum Millet în insulă. Turcii au recunoscut Biserica Ortodoxă din Cipru drept singura Biserică creștină din insulă, până la sfârșitul secolului al XIX-lea. În timpul stăpânirii turcești, mulți creștini ciprioți ortodocși, datorită avantajelor economice și politice, s-au convertit la Islam, fiind numiți „linopampakoi". După șocul inițial al cuceririi insulei, ciprioții ortodocși i-au primit cu simpatie pe turci, datorită resentimentelor provocate de aspra stăpânire latină și venețiană. Stăpânitorii turci i-au tratat pe creștinii ciprioți ortodocși cu bunăvoință, îngăduindu-le să-și practice nestingheriți cultul și să aibă proprietăți. Chiar în timpul turcilor, arhiepiscopul Ciprului avea o mare influență în guvernarea insulei.

În anul 1821, ciprioții greci, cuprinși de entuziasmul războiului dintre greci și turci, au încercat să se răscoale împotriva stăpânirii otomane. Arhiepiscopul Kyprianos, alți trei episcopi și numeroși preoți au fost uciși de turci. Stăpânirea otomană a Ciprului a durat până în anul 1878, când Marea Britanie câștigă insula, prin pacea de la Berlin. În timpul englezilor, Biserica Ciprului s-a bucurat de o și mai mare libertate și protecție decât în timpul turcilor. Totuși, din motive administrative și politice, au existat anumite conflicte, doi episcopi ortodocși au fost exilați în anul 1931, iar tronul arhiepiscopiei de Nea Justiniana a rămas vacant din 1933 până în anul 1946. În anul 1950, Makarios al III-lea a fost ales arhiepiscopul Ciprului; a avut o contribuție însemnată la obținerea independenței insulei. Britanicii au condus destinele insulei Cipru până în anul 1960, când, în urma unei înțelegeri între Marea Britanie, Turcia și Grecia, Cipru își proclamă independența, iar arhiepiscopul Makarios al III-lea este ales președinte al noii republici. În urma loviturii de stat grecești din anul 1974, pentru a proteja interesele importantei minorități turce din insulă, Turcia invadează militar nordul Ciprului în 20 iulie 1974. Drept urmare, se înființează Republica Turcă a Ciprului de Nord, ce cuprinde aproximativ 35% din teritoriul insulei. Sute de mii de creștini ortodocși sunt nevoiți să își părăsească locuințele, refugiindu-se în sud, și doar 20.000 de creștini ortodocși și catolici aleg să rămână în nord, în anul 2001 numărul lor fiind mai mic de 1000. În partea ocupată a insulei au rămas 514 biserici, capele și mănăstiri ortodoxe, multe dintre ale au fost transformate în moschei, muzee sau au fost închise. Speculanții de antichități au furat și au vândut pe piața neagră a antichităților aproximativ 15.000 de icoane și obiecte de artă creștină de mare valoare, începând cu anul 1974. În anul 1979, Biserica Ciprului a adoptat un nou statut de organizare și funcționare, ce l-a înlocuit pe cel din anul 1914. Actualul întâi-stătător al Bisericii Ciprului este Hrysostom al II-lea Dimitriou, ales arhiepiscop de Nea Justiniana în anul 2006, cu reședința la Nicosia. Biserica Ciprului are 8 mitropolii, la: Pafos, Kition, Kyrenia, Limassol,

Morphou, Constantia, Kykkos, Tamassos și Trimithous și 7 episcopii, la: Karpasia, Arsinoe, Amathus, Ledra, Kytros, Neapolis și Mesaoria. Biserica Ortodoxă a Ciprului are circa 500.000 de credincioși, în zilele noastre.

Bibliografie. Edbury, P.W., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; Englezakis, B., *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th-20th centuries*, Ed. Variorum, Aldershot, 1995; Jivi, A., „Biserica Ortodoxă din Cipru și situația ei actuală", în: *ST*, XXII (1970), 1-2, pp. 118-128.

Marius Țepelea

BISÉRICA ORTODÓXĂ A FINLÁNDEI. (finland. *Suomen ortodoksinen kirkko*) Este una dintre Bisericile Ortodoxe autonome, aflate sub oblăduirea Patriarhiei de Constantinopol.

Finlanda este una dintre țările europene unde religia creștină s-a răspândit cel mai târziu, în Evul Mediu, spre sfârșitul secolului al XI-lea. Creștinismul sub formă răsăriteană a pătruns în Finlanda din părțile Rusiei (mai ales din zona Kiev și Novgorod) și ale țărilor baltice și sub formă apuseană din zona Suediei și a Norvegiei. În secolul al XIII-lea, creștinii din Finlanda s-au aflat în mijlocul confruntărilor dintre Suedia și Novgorod, confruntări care au dus la conflicte între ortodocși și catolici. Majoritatea misionarilor creștini ortodocși au provenit din rândul monahilor ruși din zona Kareliei, cele mai cunoscute fiind mănăstirile din Valaam și Konevsky.

Unul dintre cei mai populari sfinți din zona Kareliei, care a contribuit la răspândirea creștinismului ortodox în Finlanda, a fost Sf. Alexandru din Svir. Reforma protestantă și-a pus amprenta asupra creștinismului din Suedia, cea mai puternică țară din nordul Europei, cu influențe în Finlanda. În timpul războaielor cu caracter religios din secolele XVI-XVII, soldații suedezi au distrus zeci de biserici ortodoxe, precum și mănăstirile de la Valaam și Konevsky. Prin tratatul de pace din 1617, de la Stolbova, Karelia și țările baltice au fost cedate Suediei de Rusia. În timpul stăpânirii suedeze asupra Finlandei, luteranii au căutat să îi constrângă pe creștinii ortodocși să accepte protestantismul, niciun preot ortodox rus nu a mai primit permisiune să locuiască în Finlanda. Creștinismul luteran a fost singura religie acceptată în Suedia, creștinismul ortodox nefiind recunoscut oficial. Zeci de mii de creștini ortodocși, ruși și finlandezi, s-au refugiat în Imperiul Rus, pentru a scăpa de opresiunea suedezilor. Finlandezii luterani au fost sprijiniți de statul suedez și au beneficiat de multe privilegii, în secolele XVI-XVII. În urma războaielor dintre Rusia și Suedia, din 1700-1721 și 1741-1743, Suedia a pierdut teritorii importante în favoarea Rusiei, printre care Karelia și cea mai mare parte a Finlandei. Mănăstirea Valaam a fost reconstruită și sfințită în anul 1719 și mănăstirea Konevsky în anul 1716. După obținerea Finlandei, Rusia a favorizat munca misionarilor ortodocși, permițând revenirea în Finlanda a preoților ortodocși izgoniți de suedezi. Țarii ruși s-au interesat personal de reconstruirea bisericilor distruse în timpul stăpânirii suedeze. Finlanda a devenit un mare ducat autonom în cadrul Rusiei, în anul 1809.

Pe lângă Biserica Luterană, Biserica Ortodoxă a fost recunoscută de către noul ducat finlandez. Mulți creștini ortodocși din Finlanda au fost ruși, majoritatea finlandezilor fiind de confesiune luterană, în secolele XVIII-XIX. În secolul al XIX-lea, pe lângă creștinii ortodocși ruși, care foloseau limba slavonă în cult, s-au remarcat creștinii ortodocși finlandezi, care foloseau limba finlandeză în cult. În secolul al XIX-lea, Rusia a încurajat construirea a zeci de biserici ortodoxe în Finlanda, cea mai reprezentativă fiind catedrala Uspenski din Helsinki (construită între anii 1862-1868). În timpul stăpânirii rusești din Finlanda, majoritatea preoților erau de naționalitate rusă, foarte puțini cunoscând limba finlandeză. Primii episcopi finlandezi au fost hirotoniți începând cu anul 1892, cu permisiunea țarului Nikolai al II-lea Romanov. Finlanda și-a declarat independența față de Rusia în anul 1917, iar Biserica Ortodoxă a Finlandei și-a declarat autonomia față de Biserica Ortodoxă din Rusia. Constituția finlandeză din 1919 garanta drepturi egale pentru Biserica Ortodoxă și pentru Biserica Luterană. În anul 1923, Biserica Ortodoxă din

Finlanda s-a separat total de Biserica Ortodoxă din Rusia, devenind o biserică autonomă sub oblăduirea Patriarhiei din Constantinopol și adoptând calendarul gregorian. S-au adoptat o serie de reforme administrative după anul 1923, printre care înlocuirea limbii slavone în cult cu limba finlandeză. Până la izbucnirea celui de al doilea război mondial, majoritatea creștinilor ortodocși viețuiau în Karelia. Ca urmare a izbucnirii conflictului cu Uniunea Sovietică, numeroși creștini ortodocși, drept rezultat al pierderii de teritorii finlandeze, au fost nevoiți să se refugieze în alte zone ale Finlandei. Istorica mănăstire Valaam a fost evacuată în anul 1940 și s-a înființat o nouă mănăstire, Noul Valamo, la sudul actualei granițe dintre Finlanda și Rusia, în Heinävesi. Monahii de la istorica mănăstire Konevsky s-au alăturat și ei obștii din Noul Valamo.

După încheierea celui de al Doilea Război Mondial s-a reconfigurat întreaga organizare a Bisericii Ortodoxe din Finlanda. S-au constituit noi parohii și s-au construit zeci de noi biserici. Sediul arhiepiscopiei din Finlanda a fost mutat la Kuopio. Până la începutul anilor 1970, numărul credincioșilor ortodocși din Finlanda a scăzut, apoi a început să crească, datorită muncii misionare depuse de arhiepiscopul Paavali al Finlandei. Arhiepiscopul Paavali al Kareliei și al întregii Finlande a înnoit viața liturgică și spirituală a creștinilor ortodocși finlandezi. În zilele noastre, Biserica Ortodoxă din Finlanda are trei eparhii, la Karelia, Helsinki și Oulu, numărând circa 60.000 de credincioși. Ca o particularitate față de celelalte Biserici Ortodoxe, Biserica Ortodoxă din Finlanda celebrează Învierea după calendarul gregorian, fapt ce a generat anumite dispute cu alte Biserici surori. Actualul arhiepiscop, Leo Makkonen, s-a născut în anul 1948 și este primat al Kareliei și al întregii Finlande din anul 2001. Biserica Ortodoxă din Finlanda are 24 de parohii, peste 124 de clerici și două mănăstiri.

Bibliografie. Heininen, H., Heikkilä, M., *Kirchengeschichte Finnlands*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2002; Paul, Archbishop, *The Faith we hold*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980; Purmonen, V., *Orthodoxy in Finland: past and present*, Orthodox Clergy Association, Kuopio, 1981; Vasiliu, C., „Biserica Ortodoxă Finlandeză", în: *ST*, XVI (1964), 5-6, pp. 367-383.

Marius Țepelea

BISÉRICA ORTODÓXĂ A GRÉCIEI. Este una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale, care are în jurisdicție jumătatea de sud a Greciei.

Biserica Ortodoxă din Grecia și-a declarat independența față de Patriarhia din Constantinopol în anul 1833, dar nu a obținut această recunoaștere decât în 1850. Majoritatea teritoriului Bisericii grecești se datorează granițelor stabilite prin războiul balcanic din 1912-1913, când nordul Greciei s-a aflat sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol, iar restul țării a rămas sub jurisdicția Arhiepiscopiei din Atena. Biserica Ortodoxă a Greciei și clericii ei, depinzând atunci de Patriarhia din Constantinopol, a fost alături de poporul grec în războiul de eliberare din 1821, câștigându-și prin aceasta un important statut în viața statului elen modern. Noul stat elen a recunoscut independența Arhiepiscopiei de Atena în viața Bisericii Ortodoxe din Grecia. Constituția Bisericii Ortodoxe din Grecia prevede ca toate botezurile și căsătoriile efectuate în Biserica Ortodoxă din Grecia să fie recunoscute drept legale și echivalente cu uniunile matrimoniale și declarațiile de botez echivalente din domeniul civil, iar certificatele emise de clericii ortodocși greci sunt valide și constituie dovada și garanția oficierii Tainei Cununiei și Tainei Botezului în rândul credincioșilor greci ortodocși. Legătura dintre statul modern grec și Biserica Ortodoxă a fost asigurată de Ministerul educației naționale și al afacerilor religioase. Sinodul Bisericii Ortodoxe din Grecia este alcătuit din ierarhi care au statut de mitropoliți, aflat sub președinția arhiepiscopului de Atena și al întregii Elade. Biserica Ortodoxă din Grecia are în componență 81 de dieceze, dintre care 36 se află și azi sub jurisdicția nominală și spirituală a Patriarhiei de Constantinopol, dar sunt administrate de Sinodul Bisericii din Grecia, teritoriile din nordul Greciei fiind numite Néai Chōrai (noile teritorii), dobândite de Grecia

abia în preajma Primului Război Mondial. Nu fac parte din cadrul Bisericii Ortodoxe din Grecia Muntele Athos, precum și diecezele din Creta și Dodecanez, care se află sub directa jurisdicție a Patriarhiei de Constantinopol. Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe din Grecia este Ieronim al II-lea, întronizat în anul 2008. Biserica Ortodoxă a Greciei numără aproximativ 11 milioane de credincioși.

Bibliografie. Frazee, C.A., *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge University Press, New York, 2009; Roudoumetof, V., Makrides, V.N., *Orthodox Christianity in 21st century Greece*, Ashgate, Burlington, 2010.

Marius Țepelea

BISÉRICA ORTODÓXĂ A POLÓNIEI. (polon. *Polski Autokefaliczny Kościół Prawoslawny*) Este una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale, care are în jurisdicție teritoriul Poloniei.

Creștinismul s-a răspândit în Polonia medievală sub forma sa apuseană, în secolul al X-lea. Polonia aliată cu Lituania a format unul dintre cele mai puternice state europene în secolele XIV-XVI. Începând cu secolul al XVIII-lea, statul polonez s-a confruntat cu o criză majoră, în anul 1772 Rusia, Austria și Prusia împărțind între ele pentru prima dată teritoriile Poloniei. După mai multe războaie, în anul 1795 are loc ultima împărțire a Poloniei între cele trei mari imperii, iar statul polonez a încetat să mai existe. După împărțirea Poloniei, în teritoriile din răsărit, pierdute în favoarea Rusiei, cei mai mulți credincioși erau ortodocși, sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse. În teritoriile anexate de Austria și de Prusia, cei mai mulți creștini polonezi erau catolici. După Primul Război Mondial și după destrămarea Imperiilor Austro-Ungar, German și Țarist a fost reînființat statul polonez, recunoscut prin tratatele de pace.

După războiul dintre Polonia și statul bolșevic rus (1919-1922), mulți credincioși ortodocși s-au refugiat din Bielorusia, din Ucraina și din Rusia în părțile răsăritene ale Poloniei, fugind din pricina persecuțiilor bolșevice. În anul 1922, Sinodul Bisericii Ortodoxe din Polonia și-a proclamat autocefalia, hotărând despărțirea de Biserica Ortodoxă Rusă. În urma refugierii a sute de mii de creștini și a persecuției politice a Bisericii Ortodoxe în Rusia, pentru necesități pastorale, Patriarhia din Constantinopol, sub păstorirea patriarhului Constantin al VI-lea, a recunoscut autocefalia Bisericii Ortodoxe din Polonia în anul 1924, autocefalie nerecunoscută, din motive politice, de Patriarhia Rusă. Majoritatea ierarhilor și clericilor din Biserica Poloniei erau de etnie rusă, iar mai mult de două treimi din numărul credincioșilor ortodocși din Polonia erau ucraineni, ceea ce a dus la anumite tensiuni în perioada interbelică. Autoritățile poloneze au impus anumite restricții Bisericii Ortodoxe din Polonia, până la izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial, dorind emanciparea acestei biserici de sub dominația rusă și ucraineană. Numeroase biserici ortodoxe au fost distruse, iar altele transformate în biserici romano-catolice, statul polonez tolerând intimidarea creștinilor ortodocși. În urma împărțirii Poloniei între sovietici și naziști, în anul 1939, creștinii ortodocși din teritoriile răsăritene anexate de Moscova, care nu au mai fost niciodată retrocedate Poloniei, au revenit sub jurisdicția Patriarhiei Ruse, în timp ce comunitățile ortodoxe din teritoriile controlate de germani au rămas sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe din Polonia. Al Doilea Război Mondial și pacea de la Paris au bulversat statul și societatea poloneză. Polonia a pierdut teritoriile din răsărit în favoarea Uniunii Sovietice, primind în compensație teritorii germane în partea apuseană a țării. Mai mult de trei sferturi din credincioșii și parohiile ortodoxe din Polonia au ajuns în componența Patriarhiei Ruse, după anul 1947. În anul 1948, Patriarhia Rusă a acordat autocefalia Bisericii Ortodoxe din Polonia. După cel de-al Doilea Război Mondial, Biserica Ortodoxă din Polonia s-a integrat firesc în statul polonez, fiind recunoscută și respectată, drept a doua Biserică din Polonia, după Biserica Romano-Catolică. Biserica Ortodoxă din Polonia are aproximativ 600.000 de credincioși, 220 de parohii, 400 de clerici și șapte eparhii: la Varșovia, Białystok, Łódź, Wrocław, Lublin, Przemyśl și Rio de

Janeiro. Pregătirea teologică a clericilor polonezi este asigurată de o catedră de teologie la Universitatea din Białystok și de o catedră de teologie la Academia de Teologie din Varșovia. Mitropolitul Varșoviei și al întregii Polonii este Sawa Hrycuniak, din anul 1998.

Bibliografie. Șesan, M., „Mitropolia Ortodoxă Polonă", în: *MMS*, XXXVI (1960), 7-8, pp. 497-501; Wynot, E., „The Polish Orthodox Church", în: *Eastern Christianity and the cold war, 1945-1991*, Ed. Routledge, New York, 2010.

Marius Țepelea

BISÉRICĂ. (gr. *vasiliki*) Cuvântul Biserică îmbracă sensuri multiple: **I.** el poate desemna fie un locaș de rugăciune creștin; **II.** fie, în sens canonic, organizarea Bisericii la nivel local, regional sau universal (vorbim astfel despre Biserica Ortodoxă Română sau despre Biserica Ortodoxă); **III.** fie, în înțeles dogmatic, comuniunea vie a credincioșilor cu Dumnezeu și în Dumnezeu, o realitate divino-umană, o taină ce greu poate fi circumscrisă unei simple definiții. *Terminologie*: cuvântul grecesc ἐκκλησία (lat. *ecclesia*), termen prin care Noul Testament desemnează Biserica, înseamnă „adunare, convocare sau comunitate a celor aleși/chemați" (κλὲτοι). Așa erau numite primele comunități creștine, care se adunau pentru săvârșirea Euharistiei. În majoritatea limbilor de sorginte latină acest termen desemnează Biserica, atât în sens general, cât și particular de locaș de cult (Eglise, Chiesa, Iglesia). Limbile slave și germanice au extins numele folosit pentru locașul de cult la dimensiunea generală a Bisericii. Astfel, cuvântul grecesc „kyriakê" („casă împărătească") a devenit: „Kirche", „Church", „церковь – țercovi". Așa s-a întâmplat și în limba română, unde cuvântul „Basilica", de la grecescul βασιλική – „comunicare a împăratului, locul unde împăratul administrează dreptatea", a devenit „biserică" (v. BASILÍCĂ). Din punct de vedere ortografic, atunci când se vorbește despre Biserică în general, fie în înțeles dogmatic de Trup al Hristos în Duhul Sfânt, fie canonic, când se desemnează întreaga Biserică Ortodoxă sau o anumită Biserică locală, se folosește termenul cu majusculă (Biserică). Când se vorbește despre biserică în calitate de locaș de închinare, adică locul unde se adună credincioșii pentru cult, se scrie cu literă mică, fiind nume comun (biserică).

Ἐκκλησία a fost folosit de traducătorii Septuagintei, alături de συναγωγὴ, pentru a traduce evreiescul *qahal* (adunare politică și cultuală). Numai că adunările creștinilor din Noul Testament, fără să rupă legătura cu Legământul cel Vechi, trăiau și mărturiseau conștiința vie atât a originalității mesajului lor, cât și a identității lor specifice. Mesajul celor adunați în Biserică era fundamentat pe Învierea Domnului, pe pogorârea Duhului Sfânt și pe certitudinea că Împărăția lui Dumnezeu este deja în lume. Puternicul sentiment eshatologic, care anima lăuntric viața primelor comunități ale creștinilor (cf. *FA* 11, 26), făcea ca aceștia să se simtă „împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu" (*Ef* 2, 19), „Biserica celor întâi născuți, care sunt scriși în ceruri și de Dumnezeu" (*Evr* 12, 23), „templu al lui Dumnezeu" (*1 Co* 3, 16), „popor al lui Dumnezeu" (*Evr* 4, 9), „trupul lui Hristos" – *Rm* 12, 4 ; *1 Co* 12, 13, 27, *Ef* 1, 22-23; 5, 23; *Col* 1, 18, „mireasa lui Hristos" – *Ap* 21, 2; 22, 17, „seminție aleasă [...] neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu" (*1 Pt* 2, 9). *Constituire*: Mântuitorul Însuși a anunțat întemeierea Bisericii, atunci când i-a spus lui Petru: „Și Eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui" (*Mt* 16, 18). Faptul alegerii ucenicilor și trimiterea lor la propovăduire marchează specificitatea Bisericii creștine: „Adevărat grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer" (*Mt* 18, 18). Proclamând venirea iminentă a Împărăției lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos îi învață pe ucenici calea spre Împărăție, iar ucenicii pun în practică Evanghelia iubirii și a jertfei a unui Dumnezeu bun și milostiv, izvor de viață, de comuniune și de fericire veșnică.

După Paști, și mai ales după pogorârea Duhului Sfânt, ucenicii au început sa se adune în *ekklesia*. În cartea Faptele Apostolilor întâlnim, de fapt, descrierea modului în care era organizată comunitatea creștină primară. Astfel în cap.

2, 42-47 se spune despre cei ce-L urmau pe Hristos că „stăruiau în învățătura apostolilor și în *koinonia* (comuniune), în frângerea pâinii și în rugăciuni. Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii. Lăudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul. Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau".

Fundamentul acestei conștiințe și trăiri originale este legat direct de persoana lui Iisus Hristos (*Ef* 2, 20). Biserica este întemeiată sau instituită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos în persoana Sa, prin întrupare – numită, de Părinți „ușa Bisericii", jertfă, înviere și înălțare. Toate aceste acte i-au marcat umanitatea asumată, având și consecințe eclesiologice. Biserica, poporul lui Dumnezeu, are „răscumpărarea prin sângele Lui" (*FA* 20, 28; *Col* 1, 14). Creștinii formează o comunitate prin existența lor în Hristos (*Ga* 2, 20) (expresia „în Hristos" – apare de 64 de ori în corpusul paulin), iar Hristos se identifică cu fiecare dintre ei (*FA* 9 – „Saule, Saule, de ce Mă prigonești?"). Acest sentiment de trăire comună în Hristos, de apartenență reciprocă, este consecința unei noi vieți și a comuniunii în același mesaj evanghelic (credință), dar mai ales al împărtășirii euharistice cu același Hristos: „Credincios este Dumnezeu, prin Care ați fost chemați la comuniunea (*koinonia*) cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru" (*1 Co* 1, 9). Toți cei ce participă la Hristos formează astfel un singur trup: Trupul lui Hristos – Biserica: „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte" (*1 Co* 12, 27).

Înainte de Cincizecime, fundamentul Bisericii era așadar pus, dar numai în Trupul lui Hristos. Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime face posibilă comunicarea operei mântuitoare realizată de Hristos în umanitatea Sa personală către ființele umane, constituindu-se real, Biserica. Cincizecimea reprezintă astfel împlinirea acțiunii mântuitoare și inaugurarea unei noi gândiri și trăiri în Duhul. De fapt, Duhul noii vieți este principiul existenței și vitalității Bisericii (*FA* 9, 31), Cel ce asigură atât diversitatea harismelor, dar și Cel ce constituie și menține în unitate Trupul lui Hristos: „Darurile sunt felurite, dar același Duh" (*1 Co* 12, 4), „Și toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește" (*1 Co* 12, 11).

Taina Bisericii: Imaginile folosite de Noul Testament și de Părinți pentru descrierea Bisericii spun mult despre ea, dar nu-i epuizează taina. Biserica este hristocentrică și hristoforă; este pnevmatocentrică și pnevmatoforă – adică trinitară, însă înglobează și realitatea umană a celor chemați, de aceea eclesiologia ortodoxă preferă oricărei definiții, folosirea descrierii și a termenilor simbolici. Biserica este o manifestare a „creației noi", despre care vorbește Sf. Evanghelist Ioan în *Apocalipsă*, simbol și arvună a Împărăției care se pogoară din cer învăluită de slava lui Dumnezeu: „Am văzut cetate sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei [...]. Iată, cortul lui Dumnezeu cu oamenii. El va sălășlui cu ei și vor fi poporul Lui, iar El va fi Dumnezeu care este cu ei" (*Ap* 21, 2-3). *Biserica* este o realitate nouă, unică, teandrică, care nu se poate explica perfect prin imaginile sau analogiile care există în lume. De aceea spunem că Taina Bisericii are o structură antinomică, precum taina lui Hristos. Două realități, divină și umană, într-o unitate indivizibilă și perfectă, dar fără amestecare sau schimbare. Acestea trebuie distinse cu grijă, însă nu se pot separa (cf. George Florovsky). Realitatea divină și umană, realitatea instituțională și cea duhovnicească, realitatea istorică și cea eshatologică a Bisericii trebuie afirmate deodată atunci când vorbim despre realitatea Bisericii.

Atributele Bisericii: Simbolul de credință niceo-constantinopolitan sintetizează principalele atribute sau însușiri ale Bisericii: ea este *una*, *sfântă*, *sobornicească și apostolică.*

Una (v. UNITÁTE) se referă atât la unitate, cât și la unicitate, iar teologii ortodocși văd o interdependență între cele două sensuri. Unitatea dă

unicitatea și unicitatea unitatea. Biserica este una pentru că Dumnezeu Sfânta Treime este Una (*In* 17, 21), unul este Capul Trupului (*Ef* 1, 22; 4, 15; 5, 23), unul este Trupul lui Hristos, în care este prezent și lucrează unul și același Duh Sfânt (*1 Co* 12, 4-13, 27) pentru unitatea oamenilor cu Dumnezeu și în Dumnezeu; pentru că Mântuitorul Iisus Hristos S-a răstignit și S-a adus ca jertfă de răscumpărare o dată pentru totdeauna (*Evr* 9, 12 ; *Rm* 6, 10), iar creștinii se împărtășesc din același Hristos, Care Se împarte și nu se desparte: „Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine" (*1 Co* 10, 17). Unitatea Bisericii este unitate supranaturală, în Dumnezeu și cu Dumnezeu. Unitatea și unicitatea Bisericii se manifestă prin mărturisirea aceleiași credințe, prin săvârșirea și participarea la aceleași Taine, sub conducerea aceleiași ierarhii; împărtășind același mod de viață și nutrind aceeași speranță în dobândirea comuniunii depline în Împărăția lui Dumnezeu (cf. *Ef* 4, 4-5). Bisericile locale nu împart Biserica una, ci sunt manifestarea Bisericii lui Hristos într-un anumit loc.

Sfințenia. Biserica este sfântă, curată, fără de păcat, pentru că este Trup al lui Hristos, Care este Unul Sfânt; pentru că este Cincizecime continuă, în care Duhul Sfânt, prezent în ea, coboară mereu ca s-o înnoiască și s-o sfințească; pentru că Hristos „a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească curățind-o" (*Ef* 5, 25-26). Ea este locul și spațiul particular al manifestării lucrării și slavei lui Dumnezeu, laborator al sfințirii credincioșilor. Sfințenia Bisericii nu înseamnă că toți membrii săi sunt sfinți, ci că în Biserică, prin participarea la comuniunea sfinților, la cele sfinte, ne împărtășim de fapt din sfințenia lui Dumnezeu și creștem în comuniunea cu El.

Sobornicitatea (v. *SOBORNICITÁTE*). În traducerea ortodoxă în limba română, cel de-al treilea atribut al Bisericii din Crez, nu a fost redat cu termenul de *catolic* (ă), cum ar fi fost firesc pentru o Biserică de limbă romanică, ci cu *sobornicesc* (*ească*), adjectiv care provine din limba slavonă, de la *sobornyi* (*sobornaya*), care traduce cuvântul grecesc *katholikè* din expresia: *katholikèn Ekklesían*, în versiunea slavonă a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan („*a săborului* besearecă" – Coresi 1559; „*săbornică* Biserică" – Dosoftei 1679). Aceasta, probabil, atât ca urmare a influenței limbii slavone în vocabularul de cult al Bisericii noastre, cât și puternicei încărcături confesionale a termenului catolic.

Cât privește sensurile sobornicității (catolicității), interpretarea ortodoxă accentuează în mod special ideea de *plenitudine* sau *întregime*, afirmând, pe de o parte, autenticitatea, ortodoxia, fidelitatea față de Adevărul plenar, Iisus Hristos, iar pe de altă parte, unitatea sau comuniunea la care suntem chemați în Duhul Sfânt. Criteriul acestei sobornicități este dat de prezența deplină a lui Hristos și a Duhului în întreaga Biserică, în fiecare Biserică locală și chiar în fiecare credincios, cu condiția păstrării comuniunii cu restul Trupului. Urmând această perspectivă, unii teologi ortodocși disting între *sobornicitatea* ca plenitudine interioară și *universalitatea* creștină înțeleasă ca *ecumenicitate*, cea din urmă nefiind pentru ei decât o consecință a plenitudinii interne, o calitate sau o manifestare exterioară a acesteia. Plenitudinea sau catolicitatea nu este condiționată de ecumenicitate, adevărul nu este condiționat de număr, fiind, precum sfințenia, ceva intrinsec Bisericii. Totuși, chiar dacă universalitatea este condiționată de catolicitate, chiar dacă aspectul intern-calitativ îl determină pe cel extern-cantitativ, și nu invers, este evident că ele sunt într-o strânsă unitate. Fiecare se împărtășește de tot sau primește totul numai în cadrul întregului, adică în comuniune. Plenitudinea sau întregimea nu se pot realiza în izolare, ci în unitate. Biserica este sobornicească, ecumenică, universală, adică deschisă tuturor, destinată să cuprindă tot pământul. De fapt, orice gândire sobornicească trebuie să țină cont de unitatea și diversitatea din Sfânta Treime, Biserica fiind icoană a comuniunii trinitare.

Apostolicitatea (v. APOSTOLICITÁTE). Biserica este apostolică în primul rând pentru faptul că ea este zidită pe temelia Apostolilor (*Ef* 2, 20), care au primit putere de sus să fie

martori ai lui Hristos, învățând Evanghelia Sa, săvârșind Tainele, întemeind comunități creștine peste tot, „până la marginile pământului" (*FA* 1, 8). Biserica este apostolică pentru că a păstrat întreagă și neschimbată învățătura lui Hristos transmisă prin Sfinții Apostoli, dar și pentru că a păstrat succesiunea apostolică în har, începând cu epoca Sfinților Apostoli până astăzi. Apostolii și-au ales succesori, instituiți prin punerea mâinilor și invocarea Duhului Sfânt (episcopi, preoți și diaconi), cu misiunea de a continua lucrarea acestora până la sfârșitul veacurilor.

Bibliografie. Bria, I., „Biserică", în *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bobrinskoy, B., *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; Boulgakoff, S., *L'Orthodoxie*, Paris, 1932; Florovsky, G., „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise", în *La sainte Eglise universelle*, în coll. *Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante*, IV, Neuchâtel, 1948, pp. 9-57; Larchet, J.C., *L'Eglise corps du Christ*, I-II, Ed. Cerf, Paris, 2012; Stăniloae, D., „Natura sinodicității", în: *ST*, XXIX (1977), 9-10, pp. 605-614; Stăniloae, D., „Sinteză eclesiologică", în: *ST*, VII (1955), 5-6, pp. 267-282; Stăniloae, D., „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", în: *Ort.*, XIX (1967), 1, pp. 32-48; Stăniloae, D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1997, pp. 129-248; Șelaru, S., *Unitatea și comuniunea în Biserică. Studii de eclesiologie ortodoxă*, Ed. Eikon, București, 2015.

Sorin Șelaru

BISÉRICĂ APOSTÓLICĂ. Biserica în perioada apostolică, rezultată în urma propovăduirii apostolice.

Mântuitorul Iisus Hristos a întemeiat Biserica Sa, punând în frunte pe Apostolii Săi, conferindu-i astfel și una din însușirile fundamentale: apostolicitatea. Se știe că, la Înălțarea Mântuitorului, credincioșii Lui formau două grupuri cunoscute: unul în Galileea (peste 500 de membri, *1 Co* 15, 6), altul la Ierusalim (120 de membri; *FA* 1, 15), trăind în rugăciune, în așteptarea Mântuitorului promis (*In* 15, 26) și a botezului lor cu Duhul Sfânt (*FA*, 1, 4-5). Apostolii au completat numărul lor, alegând prin sorți, în locul lui Iuda, pe Matia, dintre credincioșii care, ca și ei, urmăriseră tot timpul cuvântul și activitatea Mântuitorului. După zece zile de la Înălțare, făgăduința făcută de Iisus s-a împlinit, prin pogorârea Sfântului Duh, la 29 martie 783 a.u.c. sau 33 d.Hr., întărindu-i pe Apostoli cu puteri și daruri supranaturale pentru misiunea lor în lume (*FA*, 2). Acum, la Cincizecime, a fost întemeiată, în chip văzut, Biserica lui Dumnezeu, care prin propovăduirea Apostolilor se va răspândi și organiza în întreaga lume. Prima comunitate formată acum la Ierusalim avea „ca la trei mii de suflete". Creștinii duceau o viață nouă „stăruind în învățătura Apostolilor, în comuniune, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (*FA* 2, 42). Ei proveneau dintre iudeii și prozeliții din Palestina și din diaspora. La început, creștinii mergeau la templu, pentru rugăciune. Constituiau însă o comunitate proprie, având un cult special, *frângerea pâinii* și un nou mod de viață. Tot în templu predicau și Apostolii care adeseori făceau minuni. Succesul lor îi neliniștea însă pe conducătorii iudei (*FA* 4, 1-2) care nu acceptau Învierea lui Hristos. Creșterea numărului creștinilor îi îngrijora (*FA* 4, 4), fapt pentru care Apostolii au fost arestați, aduși în fața Sinedriului și cercetați cu privire la puterea și numele lui Hristos, pe care Îl propovăduiau. Petru a mărturisit cu curaj pe Iisus cel Răstignit de iudei și înviat de Dumnezeu. Sinedriștii, puși în dificultate de curajul lui Petru și de prezența paraliticului vindecat, se mulțumesc doar să-i amenințe și să le interzică să mai vorbească în numele lui Iisus, după care Apostolii sunt eliberați. Creștinii trăiau în pietate și dragoste frățească, având „o inimă și un suflet". Credincioșii din Ierusalim au realizat benevol și parțial *comunitatea bunurilor*, aducând fiecare „la picioarele Apostolilor" obolul lor. De aici se dădea ajutor fiecăruia „după trebuință" (*FA* 4, 36-37). Deși certați, urmăriți și închiși (*FA*, 6, 12-24), Apostolii făceau noi prozeliți, crescând astfel numărul credincioșilor. Dar odată cu înmulțirea credincioșilor creștea și numărul greutăților. Așa încât, la propunerea Apostolilor, creștinii au ales șapte bărbați „plini de Duh și înțelepciune", *asupra cărora Apostolii și-au pus mâinile cu rugăciune*. Erau primii slujitori

hirotoniți, *diaconii*. Aceștia erau: Ștefan, Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena și Nicolae. Sarcina lor era aceea de a supraveghea și asigura buna rânduială la mesele comune, dar puteau și predica (*FA* 6, 1-6). Prin botezarea familiei sutașului Corneliu (*FA* 10) se câștigă un principiu important: acela al primirii la creștinism și a celorlalte neamuri, nu numai a iudeilor. Acest lucru va fi stipulat în mod expres la *Sinodul apostolic* ținut la Ierusalim, la anul 48/50 (*FA* 15, 1-29). Sinodul apostolic a hotărât și regiunile misiunii Apostolilor: Petru la Babilon, Andrei în Sciția, Iacob al lui Alfeu în Egipt, Iuda Tadeu la Armeni, Matei în Arabia și Persia, Filip în Siria și Matia în Etiopia. În *Antiohia* s-au remarcat curând Barbana și Saul, care între timp devenise creștin. Aici „s-au numit mai întâi ucenicii creștini" (*FA* 11, 26).

În fruntea comunității din *Ierusalim* se afla Iacob cel Mare, „fratele Domnului", socotit de tradiție primul ei episcop. Sf. Apostol Pavel îl stima în chip deosebit și-l numea „stâlp al Bisericii". Se bucura însă de o mare autoritate, fiind rudă cu Mântuitorul (văr), dar și datorită vieții sale ascetice, pline de evlavie. A rămas în Ierusalim, păstorind în liniște până la moarte (61-62). O tradiție consemnată de Eusebiu al Cezareei, în *Istoria bisericească* (III, 1), spune că Sf. Apostol Petru a predicat și în Macedonia și probabil și în Pont. Tradiția, relativ târzie (secolele III-IV), care-l numește „episcop" întâi în Antiohia, apoi în Roma, pe care se bazează primatul papal, are un caracter legendar, provenind din scrieri apocrife și este contrară *Faptelor* istorice cunoscute. Se știe că Apostolii nu au păstorit ca episcopi în niciun oraș din timpul lor, deoarece ei așezau episcopi în cetăți. Demnitatea de Apostol era superioară demnității de episcop. Istoricii bisericești romano-catolici, dintre cei mai de seamă, recunosc că ceea ce se știe despre Sfântul Petru, este faptul că el a mers la Roma, a desfășurat aici câtva timp o activitate misionară și a murit ca martir. Cel mai mare misionar între păgâni a fost însă Sf. Apostol Pavel, care a întemeiat comunități pe unde mergea.

Bibliografie. Anapliotis, A. „Der Kanon 28 von Chalcedon: Ein kirchenrechtlicher Zankapfel der interorthodoxen und ökumenischen Beziehungen", *Una Sancta*. Sonderdruck, 3/2008, pp. 194-206; Campenhausen H. von, *La formation de la Bible chrétienne. Version française par Denise Appia et Max Dominice*. Delachaux N, Neuchatel (Switzerland), 1971; Cojocaru, H., *Este primatul lui Petru un privilegiu de drept divin după Noul Testament?*, Sibiu, 1940; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, trad. T. Bodogae, în *PSB* 13, Ed. Institutului Biblic, București, 1987; Lagger, De L., *Le christianisme aux origines et à l'âge apostolique*, Rabat, 1936; Lebreton J. et Zeiller, J. *L'Église primitive*, Paris, 1934; Bardy, G. *L'Èglise à la fin du premier siècle*, Paris, 1932; Lebreton, J., *.La vie chrétienne au I-er siècle de l'Église*, Paris, 1932; Lohse, Eduard, *Die Entstehung des Neueu Testaments*, 5. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Koln, 1991; Markschies, Christoph, *Alte Kirche*, RGG 4, Band 1, 1998, pp. 343-369; Moisescu, Justin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, București, 1955; Pietri, Luce (ed.), *Die Geschichte des Christentums*. Bd. 1: *Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2003; Popescu, T.M. „Primii didascali creștini", în: *ST*, II, (1932), 2, pp. 140-211; Rămureanu, I „Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci", în: *Ort.*, XXVI (1974), 1, pp. 164-178; Ritter, A.M., *Kirchen-und Theologiegeschlichte in Quellen*, Bd. I, *Alte Kirche*. 4. Auflage, Neukirchener Verlag, 1987.

Ioan Vasile Leb

BISÉRICI VÉCHI ORIENTÁLE. Biserici care în urma disputelor hristologice din secolele IV-VII, în special după Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451), au rupt comuniunea cu Biserica Constantinopolului.

Pe lângă așa-numiții necalcedonieni, numiți și monofiziți, trebuie amintiți nestorienii și maroniții, detașați de creștinismul ortodox bizantin în urma Sinodului al III-lea, respectiv al IV-lea Ecumenic. În ciuda mai multor încercări de a ajunge la un consens teologic, în mod special în timpul împăratului Justinian (527-565), totuși bisericile din ținuturile amintite s-au desprins de comuniunea cu Biserica bizantină (melkită), constituindu-se în biserici de sine stătătoare, fără comuniune euharistică cu cele calcedoniene. În spațiul sirian, care, comparat cu Egiptul, nu a fost unul omogen pe plan geografic, etnic și cultural, s-au format atât Biserica nestoriană (siriacă orientală), cât și cea siro-iacobită (siriacă occidentală), iar mai apoi cea maronită.

Pe lângă conotația religioasă a separării acestor biserici de Bizanț, un rol important l-a jucat dimensiunea națională, aceste biserici fiind situate în areale culturale bine definite la limita Imperiului Bizantin. Aria geografică în care se situează aceste biserici este cea a Orientului Apropiat și Mijlociu, unele fiind situate chiar în interiorul Asiei (Biserica Indiei) sau al Africii (Biserica Etiopiei).

O caracteristică comună a lor este faptul că s-au aflat, începând din secolul al VII-lea, sub dominația arabă islamică, mai apoi mongolă și turcă, într-un regim de minoritate religioasă, cu drepturi restrânse și obligații fiscale mărite. Încă din perioada cruciadelor au intrat în contact cu creștinismul latin, ajungându-se la uniri cu latinii (de ex. maroniții) sau la influențe evidente (de ex. armenii). Bisericile Vechi Orientale sunt următoarele: Biserica Apostolică Asiriană de Răsărit (Nestoriană); Biserica Siro-iacobită; Biserica Coptă; Biserica Etiopiană; Biserica Apostolică Armeană; Biserica creștinilor tomiți din India și Biserica Maronită.

Biserica Apostolică Asiriană de Răsărit (Nestoriană). La școala teologică din Edessa era reprezentat dioprosopismul mai departe, chiar după condamnarea lui Nestorie în anul 431. Teologii normativi ai acestei școli erau Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia. După moartea lui Ibas de Edessa în 457 s-a ajuns la atacuri puternice ale monofiziților împotriva acestei școli. Reprezentanții nestorianismului au emigrat la Nisibi, în spațiul persan, unde s-a dezvoltat adevăratul centru al bisericilor nestoriene. Centrul nestorienilor s-a mutat către sfârșitul secolului al V-lea la Seleucia – Ctesifon, întemeindu-se un catolicosat propriu. Într-un sinod ținut la Beth Lapath (484), această biserică a aderat oficial la hristologia nestoriană. Din secolul al VII-lea au ajuns sub dominația arabilor islamici, mutându-și centrul în 762 la Bagdad, iar în 782 la Mosul, în nordul Mesopotamiei.

Între secolele V-XIII au desfășurat nenumărate misiuni în imperiul persan, ajungând chiar până în India și China, dar și în sud-vest, în Peninsula Arabică. Expansiunea nestoriană în zona centrală a Asiei s-a remarcat prin puterea de inculturare a Evangheliei în spații culturale și politice diferite, pluralitatea de limbi și literaturi utilizate în misiune alături de siriacă, din care s-au păstrat până azi fragmente, fiind o dovadă pentru această misiune unică în istoria creștinismului oriental. Creștinismul a fost răspândit în Afghanistan, Uzbekistan, Siberia Meridională, Tibet, Mongolia, China, Manciuria. La sfârșitul secolului al XIII-lea a fost ales chiar un catholicos turco-mongol.

La sfârșitul secolului al XIII-lea, biserica nestoriană număra 25 de mitropolii cu 200 de episcopii sufragane, întinzându-se din Orientul Apropiat până în China. Cu toate acestea, nestorianismul a fost mereu minoritate tolerată, fără a fi religie de stat vreodată. Astfel, în fața invaziei lui Timurlenk nu au fost protejați de nimeni. Distanțele uriașe dintre eparhii au dus la imposibilitatea unei organizări temeinice. Nestorienii s-au adaptat foarte mult la culturile pe care le-au încreștinat, încât granița dintre inculturare și sincretism a fost adesea incertă. Au suferit influențe din partea șamanismului și budismului, ceea ce a dus la scindări înlăuntrul lor.

O dată cu întoarcerea în direcție filoislamică a dominației mongole (sec. al XIV-lea), nestorienii au fost supuși la persecuții de către turci, kurzi sau persani, ceea ce a dus la distrugerea aproape totală a acestor comunități. Între secolele XV-XX s-au aflat sub stăpânirea turcilor otomani. Datorită misiunilor latine în Orient, în anul 1552, o parte a Bisericii Asiriene s-a unit cu Roma și este cunoscută sub numele de Biserica Caldeică. Aceasta numără azi în jur de o jumătate de milion de credincioși.

La începutul veacului al XX-lea au fost deportați și persecutați de turci și kurzi, care i-au acuzat de colaboraționism cu britanicii. Peste o treime din populația creștină și-a găsit moartea, iar ceilalți au emigrat. După ce un *catholicos* al acestei biserici a fost ucis în 1918, iar urmașul său a murit în 1920 într-un lagăr de refugiați, capul Bisericii Asiriene a fost exilat, mutându-și reședința la San Francisco, iar mai apoi la Chicago. Azi, mai există mici comunități de creștini asirieni în Iran, Irak, Siria, Liban, India, America de Nord

și Australia, numărul acestora ridicându-se la aproximativ 400.000. Din 1976 este condusă de catholicosul Mar Dinkha IV.
Biserica Siro-Iacobită. Biserica siro-iacobită are doi întemeietori: Sever al Antiohiei (512-518) a pus bazele teologiei monofizite siriene, iar Jacob Baradaeus (490-578), episcop monofizit cu reședința în Edessa, a hirotonit peste 30 de episcopi în orașele aflate în mâna calcedonienilor, creând astfel o ierarhie paralelă cu cea a bisericii melkite. În 557-558 a hirotonit pe Sergiu de Tella ca patriarh cu sediul în Antiohia, seria patriarhilor iacobiți neîntrerupându-se până azi. La început, episcopii nu rezidau în orașele pentru care au fost hirotoniți, acestea aflându-se sub jurisdicție imperială, ci în mânăstiri. Aria teritorială a acestei biserici s-a situat între Marea Mediterană și Mesopotamia, de la vest la est, și între Armenia și Palestina, de la nord la sud. După reunificarea politică a acestei arii sub stăpânirea arabă, centrul de greutate s-a mutat către partea orientală, având centrele cele mai importante în Edessa (Urfa) și Amida (Diyarbakir), în sud-estul Turciei de azi, și Mossul în Irakul de azi. În această regiune au convieţuit și melkiții, aflați preponderant în fâșia urbană mai elenizată de la Marea Mediterană, cât și nestorienii aflați preponderant în aria mesopotamiană.
În fața deselor cuceriri musulmane, bastionul cel mai sigur pentru supraviețuirea bisericii siro-iacobite a fost oferit de monahism. Alături de Mănăstirea Mar Mattai (Sfântul Matei) de lângă Mosul, „Muntele Athos" al iacobiților a fost regiunea Tur Abdin (muntele slujitorilor lui Dumnezeu), situată în zona muntoasă a Turciei de Sud-Est.
Aflată la începutul mileniului al II-lea sub stăpânire musulmană, biserica de aici urma regulile comunităților religioase minoritare, respectând dreptul islamic și plătind taxele necesare unei libertăți de credință limitate. Cu toate acestea, între secolele al XI-lea și al XIII-lea, biserica iacobită a cunoscut o renaștere extraordinară datorită Patriarhului Mihail (mort 1199) și mitropolitului Mesopotamiei, Grigorie Bar Hebraeus (1226-1286), capabil să articuleze o teologie iacobită ca răspuns la solicitările islamului. Această înflorire coincide cu epoca stăpânirii mongole, dar aderarea mongolilor la islam (1295) marchează începutul unei decadențe, care răvășește această biserică, începând cu prigoana lui Timur Lenk din secolul al XIV-lea. Dacă în secolul al XIII-lea biserica aceasta avea 20 de mitropolii, cu 120 episcopii sufragane, în secolul al XVII-lea structura eclesiastică mai cuprindea numai 5 mitropoliți, cu 20 de episcopii sufragane.
Deși în 1882 le-a fost recunoscut dreptul unui millet, totuși nu au fost scutiți de persecuțiile turcești din Primul Război Mondial, când aproximativ 186.000 de iacobiți din zona Tur-Abdin (Sud-Estul Turciei de azi) și-au găsit moartea. Reședința patriarhală a fost mutată din Amida la Mardin, iar apoi la Dair az-Zafran, pentru ca în 1959 să fie mutată la Damasc, unde se află și azi. Numărul credincioșilor iacobiți, răspândiți în Siria, Liban, Turcia, Israel, Europa și America este de 250.000. Sub jurisdicția patriarhului Mar Ignatius Zakka I, din 1980 patriarh siariaco-ortodox al Antiohiei și al întregului Răsărit, se află azi și 1.000.000 de creștini din India.
Biserica Coptă. Monofiziții din Egipt și-au luat numele de copți, probabil o corupere a cuvântului „Aegyptos". Aceștia erau descendenți ai vechilor egipteni, numindu-i pe ortodocșii din Egipt *melkiți* (cuvânt derivat din aramaicul melek = rege). Politica lui Justinian a contribuit la formarea și distanțarea definitivă a confesiunii copte din Egipt, în urma refuzului patriarhului Teodosie al Alexandriei de a semna actele Sinodului din Constantinopol 536, când s-a încercat împăcarea celor două facțiuni. În timpul patriarhului Veniamin a început cucerirea arabă (639), lucru care a condus la izolarea bisericii egiptene de Bizanț și la introducerea limbii arabe ca limbă oficială la începutul secolului al VIII-lea. În urma mai multor răscoale împotriva arabilor înăbușite în secolele al VIII-lea și al IX-lea au avut loc multe convertiri la islam, astfel că musulmanii dețineau deja în secolul al IX-lea majoritatea. În timpul califatului Fatimid de la Cairo (969-1171), al

mamelucilor și al Imperiului Otoman (1517), copții au trăit în toleranță, deși au existat și epoci de persecuții și distrugeri de biserici. În 1798 au invadat Egiptul armatele lui Napoleon, iar copții au luptat de partea francezilor, în ciuda avertismentelor patriarhului Marcu de atunci, fapt ce a condus după eșecul atacului francez la represalii asupra acestora. După decăderea ce a urmat, sub patriarhul Chiril al IV-lea (1854-1861) biserica copților a cunoscut o adevărată renaștere, intensificându-se cateheza și formarea preoților, înființându-se școli publice etc. Cel care a continuat și aprofundat acest reviriment a fost patriarhul Chiril al VI-lea (1959-1971), când relațiile dintre stat și biserică s-au îmbunătățit, iar mânăstirile, viața spirituală și activitatea pastorală au cunoscut o mare înflorire. Această tendință se continuă și în timpul actualului patriarh al Bisericii Copte, Shenuda al III-lea. Din timpul patriarhatului lui Hristodulos (1047-1077) sediul patriarhiei copte a fost mutat la Cairo, unde se află până azi. Numărul creștinilor copți este estimat între 8 și 10 milioane.

Biserica Etiopiană. În secolele VI și VII copții au realizat misiuni însemnate în Nubia și Etiopia, făcând astfel ca teologia de nuanță monofizită să se răspândească și în acele ținuturi. Tot în acest timp, Etiopia a fost izolată prin cuceririle islamice de restul bisericilor creștine, dezvoltând un creștinism inconfundabil și cu multe caracteristici proprii. Biserica Etiopiană a rămas legată de cea coptă de-a lungul veacurilor, patriarhul copt fiind cel care alegea și întroniza Mitropolitul Etiopiei, care se numea Abuna. Biserica Etiopiei era o biserică de stat, relațiile dintre suzeran și biserică fiind foarte strânse. Pe lângă islam, etiopienii au avut de luptat împotriva propagandei uniate catolice, susținută de portughezi. Iezuiții au desfășurat misiuni în Etiopia între 1557-1632, reușind să convertească la catolicism chiar pe regele Susenyos (1632-1667). Cu toate acestea și în ciuda unirii cu Roma din 1662, Biserica și-a păstrat vechea credință. După o luptă îndelungată, patriarhul copt a numit în 1951 pentru prima oară un etiopian pe tronul mitropolitan, pe Abuna Basileios. În 1959, Biserica Etiopiei a obținut autonomie deplină față de Biserica Coptă, ridicându-l pe Basileios la rangul de patriarh. Această bucurie avea să fie umbrită în 1974 de revolta militară care a desființat monarhia și a condus Etiopia la instaurarea comunismului, prin apropierea de Uniunea Sovietică. Acest regim marxist a început în 1977 cu ample persecuții și demolări de biserici, care au durat până în 1991. În 1992 a fost ales patriarh Pavlos, care s-a străduit să intensifice misiunea Bisericii în societate prin cateheză și formarea preoților. Reședința Abunei Pavlos al Etiopiei se află la Addis Abeba, el fiind păstorul a peste 16 milioane de creștini etiopieni. Biserica Etiopiană este astfel cea mai mare biserică veche orientală din lume. După ce la 24 mai 1993 s-a proclamat independența Eritreei, o fostă provincie etiopiană, de țara-mamă, Patriarhul Shenuda al Egiptului a hirotonit episcopi în Eritreea în 1994, consfințind autocefalia Bisericii din Eritreea sub primatul onorific al papei din Alexandria. În 1998, întâistătătorul acestei biserici, Abuna Philipos, a fost ridicat la rangul de patriarh, păstorind în jur de 1.700.000 credincioși.

Biserica Apostolică Armeană. Tot sub influența iacobiților a rămas în tabăra bisericilor monofizite și Biserica Armeană, care a respins hotărârile Sinodului IV Ecumenic ca fiind nestoriene, apropiindu-se de sirienii chirilieni. Aceștia nu au participat la sinod din cauza stăpânirii persane, dar după dobândirea libertății au acceptat mai întâi *Henotikonul* la Sinodul de la Valarschapat (491), iar mai apoi la Sinoadele din Dvin (505 și 552), trecând de partea anticalcedonienilor. Începând cu anul 654, Biserica Armeană s-a aflat sub stăpânirea arabă musulmană. Armenii au emigrat în masă din teritoriul lor și s-au așezat în veacul al XII-lea în Cilicia (Sudul Turciei), întemeind un regat armean în 1198, care a fost mai apoi distrus de mameluci în 1375. Chiar catolicosul armean și-a avut reședința aici, în Sis, până în veacul al XV-lea. Datorită contactului pe care l-au avut cu latinii, armenii din Cilicia au suferit numeroase influențe apusene, care au

culminat cu semnarea actelor sinodului unionist de la Ferrara-Florența în 1439 de către catolicosul Constantin VI, care a murit chiar la scurt timp după aceea în Florența. Adversarii unirii s-au impus însă în Armenia și au ales un nou catolicos, pe Kirakos (1441-1443), care va purta numele de catolicos al tuturor armenilor cu sediul în Ecimiadzin, creându-se astfel o schismă. Catolicosul din Cilicia va purta numele de Catholicos al Marii Case de Cilicia, fiind deportat din Turcia în urma genocidului asupra armenilor de la începutul veacului al XX-lea. Azi își are sediul în Antelias, lângă Beirut. Așa se face că Biserica Armeană are până azi doi catolicoși și doi patriarhi, unul de Ierusalim (1311) și unul de Constantinopol (1461). Datorită acestor cuceriri consecutive mulți armeni au ales calea exilului în India și Persia, dar și în Rusia, Polonia și România. În timpul lui Alexandru cel Bun, aceștia posedau în Moldova însemnate privilegii comerciale. În veacul al XIV-lea, orașul Lvov din regatul Poloniei devenise deja un renumit centru al culturii și comerțului armean.

În secolul al XIX-lea, Rusia reușește să cucerească mari teritorii în Caucaz, între care și pe cel armean, supunând biserica și poporul armean la un proces intens de rusificare, prin închiderea școlilor armenești și confiscarea averilor bisericești (1903). Biserica Armeană nu a putut fi subordonată Bisericii Ortodoxe Ruse datorită diferențelor doctrinare existente între acestea.

Cu toate acestea, mulți armeni trăiau încă pe teritoriul Imperiului Otoman. La sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul veacului al XX-lea, minoritatea armeană din spațiul turc, care era superioară din punct de vedere economic, cultural și spiritual, a căzut victimă fanatismului naționalist turc. Numeroase masacre asupra armenilor au condus între 1884 și 1915 la uciderea a peste un milion de armeni, un adevărat genocid fără egal la acea vreme.

În anul 1920, Armenia a fost anexată Uniunii Sovietice, intrând în sfera de influență a bolșevicilor. Catolicoșii Kevork V (1912-1930) și Choren (1932-1938) au reușit, printr-o strategie de adaptare la noua realitate, să păstreze vie viața eclesială, în ciuda naționalizării școlilor și averilor bisericești. Datorită sprijinului dat rușilor în timpul celui de-al doilea război mondial Biserica Armeană și-a obținut unele libertăți, printre care alegerea unui nou catolicos în persoana lui Kevork VI. (1945-1952). Atât sub el, cât și sub urmașul său Vasken I (1955-1994), care era originar din România, Biserica Armeniei a reușit să se reorganizeze, prin numirea a zeci de noi ierarhi, întemeierea unui seminar în Ecimiadzin și noi publicații. Exista, de asemenea, o viață religioasă ascunsă, mulți armeni botezându-se și cununându-se departe de ochii lumii. Diaspora armeană a jucat un rol esențial în această perioadă, fiind alături financiar de cei rămași acasă. La 21 septembrie 1991, Republica Armenia și-a obținut independența. Biserica se bucură de atunci de libertate deplină, la fel ca în România, dar are de restaurat locașuri de cult și de reorganizat eparhiile. După catolicosul Karekin I (1995-1999), astăzi conduce Biserica Armeană catolicosul Karekin II. Reședința sa se află la Ecimiadzin, iar Biserica Armeană numără în jur de 3 milioane de credincioși.

Biserica creștinilor tomiți din India. Creștinii indieni, numiți și creștinii Sfântului Toma, își revendică originea de la apostolul care a pipăit rănile Mântuitorului Iisus Hristos după Înviere și trăiesc până azi în statul Kerala, slujind în limba malayalam. Creștinii de aici au stat de-a lungul veacurilor în legătură cu cei din imperiul persan, în special cu nestorienii. După misiunile franciscanilor și dominicanilor din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea, iar în special după sosirea portughezilor în 1498, au avut loc mai multe convertiri ale acestora la catolicism. În 1599 a luat ființă o Biserică unită cu Roma, dar în 1665 multe comunități simțind înstrăinarea de propria tradiție s-au adresat patriarhului iacobit al Antiohiei. Schismele au continuat, astfel că azi există în India cinci biserici deosebite, aflate sub influențe catolice, protestante sau iacobite. Cele două mari ramuri sunt Biserica Ortodoxă Siriacă Iacobită Malankara,

care aparține patriarhiei antiohiene și Biserica Ortodoxă Malankara a Răsăritului, care este autocefală. Ultima are sediul în Kottayam și este condusă de Mar Basileios Thoma din 1991, având în jurisdicție 1,5 milioane credincioși.
Biserica Maronită. Își trage numele de la starețul sirian Maron (†423), care a strâns în jurul său mulți asceți care au întemeiat mai apoi Mănăstirea Sfântului Maron în Liban. După ce au opus rezistență monofiziților acceptând Calcedonul, mai apoi au respins, se pare, hotărârile Sinodului VI Ecumenic. La sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea s-au transformat dintr-o mișcare ascetică într-o biserică autocefală, alegându-și un patriarh propriu. Persecutată ca biserică atât de iacobiți, cât și de melkiți și califii arabi, în 1182 a acceptat unirea cu Biserica Romei. Azi, maroniții sunt în comuniune totală cu Biserica Romano-Catolică. La sfârșitul secolului trecut existau între 1.800.000 și 3.000.000 de maroniți în întreaga lume.

Bibliografie. Beck, Hans-Georg, „Die frühbyzantinische Kirche“, în: *Handbuch der Kirchengeschichte*, II, 1: *Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum frühmittelalter (451-700)*, Ed. Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1999; Bryner, Erich, *Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700*, în: *KGEi*, Leipzig, 2004; Bryner, Erich, *Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, în: *KGEi*, Leipzig, 1996; Gerostergios, Asterios, *Iustinian cel Mare. Sfânt și Împărat*, trad. O. Ioan, Ed. Sophia, București, 2004; Meinardus, Otto F.A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, The American University in Cairo Press, Cairo – New York, 2002; Rămureanu, Ioan, Șesan, Milan, Bodogae, Teodor, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Winkelmann, Friedhelm, *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen*, în: *KiED*, I, 6, Berlin, 1980; Winkler, Dietmar W., Augustin, Klaus, *Bisericile din Răsărit. O scurtă prezentare*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-catolice de București, București, 2003.

Daniel Benga

BLAGOVEȘTÉNIE. Denumirea slavonă a sărbătorii Bunavestire. v. BUNAVESTÍRE.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130.

Nicolae D. Necula

BOBOTÉAZĂ. Numele popular al **sărbătorii** împărătești a Botezului Domnului, de la 6 ianuarie (v. BOTÉZUL DÓMNULUI).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130.

Nicolae D. Necula

BOGORÓDIȚA. Numele slavon pentru Născătoarea de Dumnezeu.

Bibliografie. Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130; Sava, Viorel, „Cultul Maicii Domnului în Catolicism și Ortodoxie – studiu comparativ”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 131-162; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Seviciu, PS Timotei, „Maica Domnului și Sfânta Biserică”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, IV, Arad, 1987, pp. 1-5; Seviciu, PS Timotei, *Cultul Maicii Domnului la români*, în: *Arca*, II (1991), 8 (19), p. 8.

Nicolae D. Necula

BOTÉZ. (gr. *baptismo*, de la *baptizo* – *afundare* sau *scufundare în apă*) Prima dintre cele șapte Taine prin care cel care o primește devine creștin și membru al Bisericii.

Botezul este instituit de Mântuitorul Iisus Hristos, după slăvita Sa Înviere: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (*Mt* 28, 19). El se săvârșește în numele Sfintei Treimi. Primul botez creștin a fost săvârșit la Cincizecime. Primitorul Botezului este orice persoană care n-a fost botezată, copil sau vârstnic. În Biserica Ortodoxă este generalizat botezul copiilor sau *pedobaptismul*. El se săvârșește de către episcop sau preot, în apă proaspătă sfințită, prin întreita cufundare și rostirea corectă a formulei Botezului. În caz de necesitate, el poate fi săvârșit de diacon și de orice creștin, prin turnarea asupra pruncului a apei, țărânii sau ierbii, pentru ca persoana respectivă să nu moară nebotezată. Botezul prin turnare sau stropire este admis numai în cazuri de excepție, îndeosebi de boală. Cel botezat este însoțit de naș, care mărturisește credința creștină în numele celui care se botează. Botezul aduce ștergerea păcatului strămoșesc, iar la persoanele mature, și păcatele personale. Pe lângă botezul obișnuit și cel de necesitate, mai exista *botezul sângelui*, primit de către martiri, prin vărsarea sângelui pentru Hristos, și *botezul dorinței*, primit de cei dinainte de Hristos, care au murit cu credința în venirea Lui și de cei ce au dorit botezul, dar nu l-au săvârșit.

Rânduiala Tainei Sfântului Botez, cuprinsă în *Molitfelnic*, cuprinde mai multe elemente:

I. Pregătirea pentru Taina Sfântului Botez. Din punct de vedere liturgic, această Sfântă Taină a păstrat forma și structura pe care o avea în vremea când majoritatea celor botezați erau adulți. Astfel, candidații la Botez, numiți catehumeni, erau introduși în mod progresiv în viața Bisericii, prin intermediul unor ritualuri speciale care comportau exorcisme, rugăciuni și explicări ale sfintei Scripturi. Această pregătire implica întreaga comunitate care la rândul ei se pregătea în vederea primirii de noi membrii. Biserica întreagă este schimbată, îmbogățită, împlinită, când un fiu al lui Dumnezeu se integrează în sânul ei și devine mădular al Trupului lui Hristos.

Catehumenatul. În Biserica veche, cel care dorea să devină creștin era adus înaintea episcopului bisericii locale de către nașii săi, adică de membrii comunității creștine care deveneau garanți ai bunei credințe și ai seriozității intențiilor celui interesat de a fi botezat, precum și garanții caracterului autentic al convertirii lui. Episcopul înscria numele lui în registrul catehumenilor. Apoi el făcea de trei ori semnul crucii peste fața catehumenului și punea mâna peste capul lui, ceea ce însemna că Hristos primea această persoană, scriind-o în Cartea Vieții.

Mâna episcopului – mâna lui Hristos Însuși – protejează, acoperă, „sub acoperământul aripilor Sale". Catehumenul este informat despre scopul ultim al Botezului: întoarcerea la adevărata viață, la viața pe care omul a pierdut-o prin păcat.

1. Exorcismele. Exorcismele vin să sublinieze tocmai faptul că răul nu este doar o simplă absență binelui. Originea răului ar fi deci nu ignoranța și imperfecțiunea, ci tocmai existența lucrării vrăjmașului în lume. Omul se va confrunta inevitabil cu ostilitățile diavolului atunci când va dori mântuirea sufletului. Tocmai de aceea, lucrarea sa trebuie îndepărtată, alungată, pentru ca noi să putem înainta. Diavolul nu poate nimic împotriva lui Hristos, dar poate împotriva noastră. Exorcismele sunt astfel începutul luptei în viața creștină. Prin exorcisme, preotul vorbește diavolului cu un cuvânt cu putere. Exorcismul exprimă în mod perfect o realitate și o împlinește, făcând posibil ceea ce anunță. Atunci când exorcizează pe catehumen, preotul, conform indicațiilor de la capitolul respectiv, „suflă de trei ori peste gura, fruntea și pieptul" celui ce se botează. Aceasta întrucât respirația este funcția biologică esențială care ne păstrează în viață, funcție care ne face total dependenți de lume.

2. Lepădarea de Satana. Acest ritual, precum și cel ce urmează imediat după el, se situa altădată puțin înainte de Botezul propriu-zis, în Vinerea sau Sâmbăta cea Mare. Cel ce se botează este

„întors cu fața către Apus”. Apusul, adică locul unde se culcă soarele, constituie aici simbolul întunericului, „ținutul lui Satan”. Catehumenul înfruntă acum pe Satan, fiindcă exorcismele i-au permis să renunțe la el, să-l respingă, faptul de a se întoarce cu fața către Apus constituind un act de libertate, primul act liber al omului eliberat de sub stăpânirea diavolului. Indicația din Molitfelnic prevede, că în acest moment catehumenul stă cu fața spre Apus, „fără haine, fără încălțări, și cu brațele ridicate”. Catehumenul vede cum dispare tot ceea ce acoperea în ochii lui starea de rob. De aici înainte, el știe că era rob, „iar captivii sunt goi și desculți”. El știe din ce rău a fost eliberat și spre ce bine se grăbește.

În epoca în care a fost stabilită rânduiala aceasta, catehumenii trăiau într-o lume păgână, a cărei existență era impregnată de *pompa diaboli*. Nu numai că cel care se boteza știa foarte bine la ce anume renunța, dar era și pe deplin conștient de calea cea strâmtă, de viața grea, cu adevărat neconformă și radical diferită de cea din jurul lui – viața spre care îl ducea renunțarea la Satana. „Suflă-l și scuipă-l pe Satana” – îl îndeamnă preotul pe catehumen. Războiul este declarat. Începe o luptă reală a cărei miză este viața veșnică. Acesta este sensul ultim al opțiunii noastre.

3. Unirea cu Hristos. Apoi „îl întoarce (pe cel ce vine către Sfântul Botez – n.n.) spre Răsărit”. Întorcându-se înspre răsăritul simbolic de unde răsare soarele, omul se întoarce înspre zorii celei de a opta zi, convertindu-se la Hristos, Lumina lumii. Urmează unirea cu Hristos. „A se uni cu Hristos”. Cuvântul grecesc folosit pentru „unire” este cel de *enosis*, însemnând adeziune, atașament, tocmai contrariul apostaziei, cuvânt folosit pentru lepădare și al cărui sens literal era acela de ruptură, de separare.

Catehumenul exclamă: „Cred lui ca unui Împărat și Dumnezeu!” Această hotărâre este luată odată pentru totdeauna și acest jurământ este pronunțat odată pentru totdeauna. În concepția creștină, decizia de a crede Lui Hristos ca unui Împărat și Dumnezeu se traduce în mărturisirea credinței, care înseamnă adeziunea, apartenența totală față de Cineva care trebuie urmat și ascultat până la capăt. A crede în Hristos ca Dumnezeu nu este suficient, căci și dracii cred în El (*In* 2, 19). Doar acceptându-L ca Împărat și Dumnezeu, înseamnă a decide a urma întreaga viață slujirii Lui, trăind după poruncile Sale. A mărturisi că Hristos este împărat înseamnă că Împărăția pe care a descoperit-o nu este numai o Împărăție situată într-un viitor îndepărtat și cețos, ci se referă tocmai la faptul că noi aparținem acestei Împărății, aici și acum.

4. Mărturisirea de credință. Adevărul păstrat de Biserică în Tradiție urmează să devină credința și chiar viața noului membru al Bisericii. „Mă închin Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimii celei de o ființă și nedespărțită” – exclamă acesta. Lepădarea de Satana era pecetluită prin suflarea și scuiparea lui. Unirea cu Hristos este acum pecetluită prin închinarea în fața Sfintei Treimi. A-L cunoaște pe Hristos înseamnă a cunoaște pe Tatăl Său și pe Sfântul Duh, pe Dumnezeu ca Treime. Odată declarată adeziunea la Hristos Cel în Treime, și odată mărturisită această disponibilitate, totul este de acum gata pentru marele eveniment: cel al morții și învierii, după chipul Morții și al Învierii lui Hristos.

II. Taina propriu-zisă a Sfântului Botez.

1. Binecuvântarea Împărăției. „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în veci vecilor. Amin”. Taina Botezului era săvârșită în contextul adunării euharistice. Această doxologie de la începutul slujbei Tainei anunță Împărăția lui Dumnezeu ca temă și obiectiv ultim al Botezului, în sensul în care fiecare Taină este, prin natura și funcția ei, o adevărată trecere spre această Împărăție.

2. Rugăciunea din taină a preotului. Rugăciunea care se rostește de către preot în taină, cerând de la Dumnezeu să-l facă vrednic de a săvârși această „taină mare și preaînaltă”, ne amintește înfricoșătoarea responsabilitate a preotului. Rugăciunea ne descoperă că Botezul nu este un scop în sine, ci începutul unui proces în care întreaga obște, și mai ales păstorul, urmează să joace un rol decisiv. Acesta este procesul prin care „chipul lui Hristos” este imprimat celui nou botezat.

3. Taina apei. Botezul începe prin binecuvântarea apei și tocmai această binecuvântare ne descoperă întreaga dimensiune a Tainei, conținutul ei și adâncimea ei cosmică. Altfel spus, tocmai sfințirea apei este cea care manifestă valoarea reală a Botezului. Preotul, stând înaintea cristelniței cu apă, ca și cum ar privi întreaga lume creată la începuturi – așa cum va fi făcut și primul om deschizându-și ochii peste slava lui Dumnezeu și contemplând tot ceea ce a făcut El pentru răscumpărarea și mântuirea noastră – proclamă: „Mare ești Doamne și minunate sunt lucrurile Tale și nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale". Binecuvântarea baptismală a apei înseamnă re-crearea materiei, și astfel a lumii în Hristos. Este dăruirea acestei lumi făcută omului.

4. Untdelemnul bucuriei. Untdelemnul este o sursă naturală de lumină și deci de bucurie. Prin ungerea cu untdelemn a apei și a trupului catehumenului care are loc înaintea Botezului, untdelemnul mai întâi este simbol al vieții, în sensul plinătății și al bucuriei, și al participării la taina vieții celei noi pe care o va descoperi Botezul. Are loc mai întâi exorcizarea untdelemnului, eliberarea lui, întoarcerea la funcția lui reală, așa cum a fost înfățișată în simbolismul său. „Se unge robul lui Dumnezeu (N), cu untdelemnul bucuriei [...]". Acesta înseamnă recrearea omului, „a trupului său, a mădularelor și a simțurilor". Omul a pierdut frumusețea spirituală; el și-a întunecat chipul. Acesta trebuie așadar refăcut și restabilit. Botezul nu privește numai sufletul, ci omul în întregime. Sensul ungerii prebaptismale ca re-creație a omului prin iertarea păcatelor și însănătoșire este minunat exprimată în următoarea rugăciune a episcopului Serapion de Thmuis (sec. IV) „[…] și ungem cu untdelemnul Mirungerii pe cei care cu cunoștință se apropie de această renaștere divină; Te rugăm să faci ca Domnul nostru Iisus Hristos să lucreze în ei, vindecându-i și insuflându-le putere și energie, și prin acest untdelemn al ungerii El să descopere și să alunge din sufletul lor, din trupul lor, din duhul lor, toată pecetea păcatului și a neorânduielii ori al greșelilor satanice, și prin harul său să le dăruiască iertarea păcatelor, ca murind păcatului să viețuiască în înțelepciune, și fiind re-creați prin această ungere, și fiind curățiți prin această scufundare, și fiind reuniți în Duhul, să fie de acum vrednici de a birui toată lucrarea cea potrivnică și toate vicleniile care-l vor lupta în această lume și astfel să fie uniți cu poporul Domnului și Mântuitorului nostru Hristos".

5. Botezul. Actul afundării și semnificația sa. Taina Botezului fără credință ar însemna magie, un act total exterior și arbitrar, care ar anula libertatea omului. Dar numai Dumnezeu, răspunzând credinței, realizează acesta posibilitate, făcând din aceasta cu adevărat ceea ce credința dorește: moarte și înviere cu Hristos. Cum se pot aplica toate acestea la pruncii care nu au în mod vădit nici credință personală și conștientă, nici dorință personală? Biserica Ortodoxă nu a acceptat niciodată că actul credinței s-ar reduce doar la credința personală. Aici este vorba despre credința lui Hristos care ne-a fost dată, care a devenit credința noastră, dorința noastră, credința care după Pavel „face să locuiască Hristos în inimile voastre" (*Ef* 3, 17). Credința este un dar al lui Dumnezeu, unde credința este un răspuns la o chemare, și în același timp este însăși realitatea care constituie obiectul chemării.

De la începuturile sale, Biserica a săvârșit Botezul prin întreită afundare. Cuvântul *botez*, de altfel, derivă de la termenul grecesc *baptizo* care înseamnă *afundare.* Mărturiile biblice abundă în acest sens, demonstrând săvârșirea Botezului prin afundare (a se vedea doar *FA* 8, 35-38. Socotim textul acesta scripturistic suficient de explicit pentru justificarea practicii Botezului prin afundare în apă). Întreaga Tradiția apostolică este, de altfel, fermă în a afirma necesitatea săvârșirii botezului prin întreită afundare. Amintim în acest sens, Can. 47 și 50 Ap., Can. 50 Ap., precum și Can. 7 Sin. II Ec. Textele acestor canoane cuprind regula acribiei (regula Bisericii!), atât în ceea ce privește săvârșirea Tainei Sfântului Botez prin întreită afundare, cât și în ceea ce privește botezarea ereticilor ce nu fuseseră botezați prin întreită

afundare. Observăm că nu se amintește în nici un loc despre vreun alt mod de săvârșire a Tainei Botezului, decât acela al întreitei afundări.

Semnificația afundării de la Botez. Asimilați Morții și Învierii lui Hristos. Cât privește Biserica Veche, ea știa că în Botez noi murim realmente și înviem cu Hristos, pentru că acesta era experiența intimă a Tainei baptismale. Moartea Celui nemuritor face din aceasta o moarte răscumpărătoare, moarte pentru mântuirea noastră. Moartea devine astfel trecerea naturală de la moarte la viață. „Cu moartea pe moarte călcând" aduce în vedere bucuria cea mai proprie creștinismului, atât de evidentă în Biserica Veche, bucuria nesfârșită în fața abolirii morții. „Moartea a fost înghițită de biruință. Unde îți este moarte biruința? Unde-ți este, moarte boldul?" (*1 Co* 15, 54-55). Încă și mai evident, în tradiția noastră liturgică „Hristos a Înviat și nimeni nu mai este în morminte".

6. Veșmântul alb (haina luminoasă). Noul botezat este îmbrăcat într-un veșmânt alb pe care textele liturgice îl numesc veșmânt al luminii. Rânduiala îmbrăcării celui nou botezat în haina luminoasă completează și pecetluiește botezul însuși, faptul îmbrăcării hainei albe, răspunzând gestului dezbrăcării hainelor vechi pe care-l face catehumenul înainte de Botez, corespunzând goliciunii lui înainte de a intra în apa răscumpărării, și pe de altă parte, inaugurând cea de-a doua parte a slujbei inițierii: Mirungerea, darul Sfântului Duh. Dezbrăcând hainele purtate înainte de Botez, catehumenul leapădă omul cel vechi și viața lui anterioară. Faptul de a îmbrăca haina de lumină semnifică mai întâi revenirea omului la integritatea și la nevoința avute în Paradis, recuperarea adevăratei naturi mascate de păcat. Sfântul Ambrozie compară cămașa botezului cu veșmintele lui Hristos de pe Tabor. Hristos transfigurat face să apară umanitatea perfectă și fără de păcat, nu goală, ci îmbrăcată în veșminte albe ca zăpada, în lumina necreată a slavei divine. Suntem îmbrăcați în aceasta cămașă strălucitoare pentru a putea fi unși.

7. Pecetea darului Duhului Sfânt. Mirungerea este aceea Taină care dă noilor botezați darurile Sfântului Duh, necesare vieții lor creștine. Mirungerea nu este doar un element organic al Botezului, ci ea este încheierea, împlinirea și încununarea Botezului, așa cum și actul sacramental care urmează – Împărtășirea – este încheierea și împlinirea Mirungerii. Pecetea Sfântului Duh este, în mod evident, un act nou, care deși pregătit și făcut posibil prin Botez, dă slujbei de inițiere o dimensiune atât de radical nouă, încât Biserica a precizat că este vorba de o altă Taină – un dar și o Sfântă Taină distinctă de Botez.

8. Înconjurarea cristelniței. Procesiunea bucuriei. Preotul, cădind, împreună cu nașii care îl țin în brațe pe pruncul nou botezat și miruns, înconjoară cristelnița, într-o procesiune a bucuriei, timp în care se cântă: „*Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat*"(*Ga* 3, 27). A ne îmbrăca în Hristos înseamnă primirea prin Botez a vieții Lui ca viață a noastră și, de asemenea, a credinței Lui, a dorinței Lui, ca pe însăși conținutul vieții noastre. Biserica nu botează toți copiii, ci numai pe aceia care aparțin Bisericii, prin intermediul fie al părinților, fie al nașilor responsabili, care cu alte cuvinte sunt aduși la Botez din interiorul comunității.

Încă o dată noi, am fost martorii îndurării și iertării divine, ai re-creării lumii și a omului în această lume. Ne aflăm încă o dată la începuturi: un nou om a fost confirmat după chipul celui ce l-a zidit, o nouă lume este umplută de slava divină: „Veseliți-vă în Domnul și vă bucurați, drepților și vă lăudați toți cei drepți la inimă" (*Ps* 31). Semnificația duhovnicească și teologică a procesiunii postbaptismale este aceea că în noua viață primită prin Botez și pecetluită prin Mirungere se descoperă trecerea acestei lumi către Împărăția lui Dumnezeu, ca o procesiune spre ziua fără de apus a veșniciei lui Dumnezeu.

9. Lecturile biblice. Urmează citirea lecturilor biblice, Apostolul (*Rm* 6, 3-11) și Evanghelia (*Mt* 28, 16-20), care împreună dezvoltă întreaga teologie a Botezului.

10. Rugăciunile și ștergerea Sfântului și Marelui Mir. Ultima parte a slujbei Botezului – spălarea Mirului și tunderea – se fac în cadrul aceleiași rânduieli, imediat după lecturile biblice. Noul creștin este pe punctul de a fi trimis în lume, așa cum am văzut mai sus, ca martor al lui Hristos,

ca un luptător al Împărăției lui Dumnezeu împotriva stăpânitorului lumii acesteia (diavolul). „Capetele voastre, Domnului să le plecați” zice preotul și, plecând capul, noul creștin face dovada supunerii, arătând că este gata să accepte disciplina vieții în Hristos, că va căuta slava Domnului său. Veșmântul alb este ridicat, scos și Sfântul Mir este șters, căci acestea au fost date nu pentru a fi simple însemne, ci realitatea însăși, pentru a fi transformate în viață.

11. Tunderea. Noua viață începe printr-o jertfă adusă lui Dumnezeu, adică dăruirea lui Dumnezeu cu bucurie și mulțumire a ceea ce devenise în această lume simbolul frumuseții decăzute a omului: părul, ca acoperământ. Tunderea părului este prima jertfa liberă și fericită a omului, făcută lui Dumnezeu. Acest lucru este mai evident în cazul pruncilor: întradevăr, pruncul nu posedă nimic încă să-i ofere lui Dumnezeu și de aceea luăm din puținul păr pe care-l are.

12. Botezul, Mirungerea și Euharistia. Dacă Mirungerea încununează Botezul, Euharistia înseamnă încununarea Mirungerii. În Botez, noi renaștem din apă și din Duh, și această naștere ne deschide spre primirea darului Sfântului Duh, care ne deschide accesul în Biserică, permițându-ne să stăm la masa lui Hristos, în Împărăția Sa. Dacă Euharistia este realmente Taina Bisericii, atunci, în mod necesar, a intra în Biserică înseamnă a intra în Euharistie și Euharistia este realmente împlinirea Botezului. Chiar în forma ei actuală, slujba Botezului este orientată dincolo de ea însăși și ne amintește că Botezul este esențial îndreptat spre Biserică, iar Biserica este structurată ca Biserică, în Euharistie. Rânduiala baptismală este acum împlinită și încheiată. Viața normală urmează să înceapă. Atunci când slujba baptismală este încheiată, Botezul își începe lucrarea lui în noi.

Bibliografie. Schmemann, Alexander, *Din apă și din Duh*, Ed. Symbol, București, 1999; Streza, Laurențiu, „Taina Mirungerii în Biserica Ortodoxă și în Bisericile Vechi-Orientale”, în: *Ort.*, XXXIX (1987), 2, pp. 62-83; Streza, Laurențiu, *Botezul în diferite rituri liturgice creștine*, teză de doctorat, București, 1985, în: *Ort.*, XXXVII (1985), 1-2; Streza, Laurențiu, *Tainele de inițiere creștină în Bisericile Răsăritene*, Ed. Trinitas, Iași, 2002; Vîlciu, Marian, „Documentul ecumenic Botez, Euharistie, Ministeriu (BEM) și semnificația lui pentru lumea creștină”, în: *Analele Universității „Valahia” – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2006, pp. 242-258; Vîlciu, Marian, „Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuitor al Tainei Botezului în catehezele sale baptismale”, în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2006, pp. 58-65; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos după catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului”, în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2005, pp. 68-77; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos în Omiliile catehetice ale episcopului Teodor de Mopsuestia”, în: *Analele Universității „Valahia” – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2005, pp. 364-382; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos potrivit Sfântului Ambrozie al Milanului”, în: *Analele Universității „Valahia ” – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2006, pp. 205-225.

Lucian Farcașiu

BOTÉZUL DÓMNULUI. Eveniment din istoria mântuirii, în care Domnul Iisus Hristos este botezat la râul Iordan, de către Sfântul Ioan. Este numit în popor *Boboteaza*, *Epifania* sau *Teofania* (Η Ἐπιφάνεια, τα Θεοφάνεια του Κυρίου – Arătarea Domnului) și este și o sărbătoare împărătească instituită în amintirea botezului primit de Mântuitorul din mâna Sfântului Ioan Botezătorul în Iordan (*Mt* 3, 13-17). Se mai numește și arătarea Domnului sau a Dumnezeirii, pentru că, la botezul Mântuitorului, El S-a arătat pentru prima dată lumii ca Mesia și de asemenea S-a arătat întreagă Sfânta Treime: Fiul care Se boteza în Iordan, Duhul Sfânt, coborându-Se sub formă de porumbel, și Tatăl mărturisind din cer: *„Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit*” (*Mt* 3, 13-17). Botezul Domnului se serbează pe 6 ianuarie. Este una dintre cele mai vechi sărbători creștine, menționată încă din secolul al III-lea. La început s-a serbat împreună cu Nașterea Domnului, până în secolul al IV-lea, când au fost separate. Denumirea de *Epifanie* se mai păstrează la greci și la catolici. Sărbătoarea mai are și denumirea de *sărbătoarea luminilor*, căci de Bobotează se botezau catehumenii în vechime, botezul fiind socotit ca o luminare. Ajunul Bobotezei este zi de post negru sau ajunare. În aceeași zi se săvârșesc în biserică Ceasurile împărătești și se

sfințesc apele. De asemenea, în ziua Botezului se face sfințirea mare a apei sau agheasma mare. În ajun și în zilele premergătoare Botezului Domnului, preoții stropesc casele și gospodăriile credincioșilor cu agheasmă mare.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Farcașiu, Lucian, „Praznicele Împărătești ale Mântuitorului legate de ciclul Nașterii. Considerații istorico-liturgice", în: *Teologia*, X (2006), 4, pp. 81-101; Farcașiu, Lucian, „Teologia Epifaniei Domnului reflectată în imnografia prăznuirii sale", în: *Teologia*, XI (2007), 1, pp. 239-260; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Sava, Viorel, „Boboteaza, în Biserică și în afara ei", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 132-140; Sava, Viorel, „Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului în Biserica Ortodoxă - evaluare în perspectiva dialogului ortodox - romano-catolic", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 31-50; Zainea, ÎPS Pimen, „Însemnătatea teologică a icoanei Botezului Domnului, după texte liturgice", în: *MMS*, LVIII (1982), 1-2, pp. 75-86.

Nicolae D. Necula

BRÂU. (gr. *zonarion*; lat. *cingulum*) Veșmânt liturgic cu care se încing preoții sau episcopii la anumite slujbe bisericești.

El este o piesă vestimentară confecționată din aceeași stofă sau material cu celelalte veșminte liturgice, lung de 50-60 de centimetri și lat de 8-10 centimetri, având în capete două șnururi. Preotul și arhiereul folosesc brâul pentru săvârșirea Sfintei Liturghii sau a celorlalte slujbe unde trebuie îmbrăcate toate veșmintele. După ce îl binecuvântează și sărută crucea de la mijlocul lui, clericul se încinge cu el peste stihar și epitrahil, rostind rugăciunea cuvenită: „Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce mă încinge cu putere și a făcut fără prihană calea mea, Cel ce întocmește picioarele mele ca ale cerbului și peste cele înalte mă pune" (*Ps* 17, 35-37).

În tâlcuirea liturgică a Sfântului Gherman (†729), patriarhul Constantinopolului, brâul „înfățișează bunăcuviința cu care Hristos, împărățind, S-a încins cu puterea nemăsurată a dumnezeirii". El semnifică și puterea ce s-a dat arhiereului de la Dumnezeu, cât și datoria slujirii, pentru că cel ce slujește se încinge, după tâlcuirea Sf. Simeon al Tesalonicului (†1429), dar și ștergarul (fota) cu care s-a încins Mântuitorul Hristos când a spălat picioarele ucenicilor, în seara Cinei de Taină.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp, 618-619; Braniște, Ene, *Liturgica teoretică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 140; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 73; Gregorian, Vasile, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Tipografia Sfintei Mitropolii a Olteniei, Craiova, 1941, pp. 71-80; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, I: *Liturgica Generală*, Chișinău, 1929, p. 256; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1972, pp. 106-107.

Gheorghe Ispas

BUNAVESTÍRE. Eveniment din istoria mântuirii, în care Arhanghelul Gavriil vestește Fecioarei Maria că voia lui Dumnezeu este să-L întrupeze pe Fiul Său Născut mai înainte de veci, și să-L nască prunc.

Praznic închinat Sfintei Fecioare Maria, în amintirea evenimentului în care Arhanghelul Gavriil i-a vestit că va naște pe Mântuitorul Hristos (*Lc* 1, 26-28). În Apus este numită sărbătoarea Zămislirii Domnului. Se prăznuiește pe 25 martie.

Bibliografie. Bălțat, PS Visarion, *Învățătura mariologică a Sfântului Nicolae Cabasila*, teza de doctorat; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Chira, PS Justinian, *Viața Maicii Domnului*, Cluj-Napoca, *1986*; Sava, Viorel, „Cultul Maicii Domnului în Catolicism și Ortodoxie – studiu comparativ", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 131-162; Sava, Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii*

de teologie și spiritualitate liturgică, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-130; Seviciu, PS Timotei, „Cultul Maicii Domnului la români”, în: *Arca*, II (1991), 8 (19)/1991.

Nicolae D. Necula

BURÉTE. Obiect de cult utilizat la strângerea firmiturilor de pe Sfântul Disc sau de pe Sfântul Antimis, ori la ștergerea acestora, la ștergerea de firimituri de pe mâinile clericilor, ori a obiectelor de cult pe care firmiturile se pot depune.

Buretele nu se utilizează la ștergerea tuturor firmiturilor, de exemplu din anafornița sau alte firmituri străine de Sfânta Euharistie, ci doar la obiectele și actele legate de Sfânta Euharistie. De aceea, buretele se păstrează doar în Sfântul Antimis. Buretele este atât natural, confecționat din corpul unei vietăți marine, ușor, elastic și poros, care absoarbe lichide (gr. ó σπόγγος și ή σπονγγιά, *spongia*, *penicillium*, *penicullus*, *purificatorium*); acesta poate fi însă și sintetic, obținut din masă plastică.

În Noul Testament îl întâlnim în timpul evenimentelor legate de Pătimirile Mântuitorului, când a fost înmuiat în oțet și i s-a dat Mântuitorului să bea. Prima mențiune scrisă, cu privire la întrebuințarea buretelui, o avem de la Sf. Ioan Gură de Aur.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală cu noțiuni de artă bisericească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 509-510; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Iulian Isbășoiu

C

CAFÁS. (turc. *Kafas* sau *Kafes*) Balcon deschis, ca un pod deasupra pronaosului, alipit de peretele vestic al bisericii, la care se urcă pe o scară fixă și care servește drept loc pentru corul bisericii.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002.

Nicolae D. Necula

CALENDÁR. (lat. *calendarium*; rom. popular *călindar*) Sistem care expune succesiunea unităților de timp, precum zilele lunile, anotimpurile sau anii. Originea calendarului religios se află în Sfânta Scriptură, acolo unde se vorbește la Facerea lumii de crearea celor doi luminători, soarele și luna care să delimiteze anotimpurile, zilele și anii (*Fc* 1, 14 și 16). Calendarul cuprinde mai multe unități de măsurare a timpului, și anume:

a. Ziua solară medie care reprezintă intervalul de timp dintre două faze consecutive ale soarelui la meridian sau cât ține o rotație completă a pământului în jurul axei sale. Ziua are ca subunități de măsură: ora împărțită în 60 de minute, fiecare minut la rândul său având 60 de secunde. Epoca modernă aduce la cunoștința omului și subunități ale secundei: nanosecundele, în așa fel încât timpul să fie măsurat cât mai corect posibil.

b. A doua unitate de măsurare a timpului este săptămâna. Săptămâna reprezintă intervalul cuprins între faze consecutive ale lunii (de exemplu dintre luna nouă și primul pătrar, de la primul pătrar la luna plină, de la lună plină la ultimul pătrar și de la ultimul pătrar la luna nouă). Evoluția durează șapte zile.

c. Următoarea unitate de măsurare a timpului este luna și reprezintă intervalul de timp în care luna face o rotație completă în jurul pământului.

d. Cea mai mare unitate de bază de măsurare a timpului este anul tropic, solar sau astronomic. El măsoară intervalul de timp în care pământul face o rotație completă în jurul soarelui sau răstimpul dintre două treceri consecutive ale soarelui la echinocțiul de primăvară.

Anul tropic are 365 de zile, 5 ore, 45 minute și 45 secunde. Ținând cont de faptul că anul tropic nu are un număr fix de zile, pentru a se regla în mod practic diferența de o zi care apărea la un interval de 4 ani, s-a instituit anul civil care la fiecare 4 ani are o durată de 366 zile (an bisect). Acest lucru l-a făcut în anul 46 î.Hr. Sosigene, un astronom din Alexandria (Egipt) care a trăit în timpul domniei împăratului roman Iulius Cezar. Prin introducerea celei de-a 366-a zi la fiecare al 4-lea an, el și-a propus să echivaleze anul civil cu cel astronomic. Calendarul iulian (numit așa după numele împăratului în timpul căruia a apărut) a intrat în uzul creștinilor, cu mențiunea că săptămâna de 8 zile (octada) folosită de romani a fost înlocuită cu cea de 7 zile moștenită de la evrei. În timp însă a apărut o problemă care avea să aibă repercusiuni serioase în istoria creștinismului.

Astfel, când Sosigene a calculat durata zilei care se adăuga din 4 în 4 ani, a rotunjit perioada care

se cumula de la fiecare an (5 ore, 48 minute și 46 de secunde) la 6 ore, rezultând astfel o diferență de 11 minute și 14-16 secunde cu care anul civil sau calendaristic era mai lung decât anul astronomic. Această diferență, neglijabilă atunci, avea să aducă la un interval de 128 de ani, un decalaj de o zi între anul civil și cel astronomic, cel dintâi rămânând în urmă față de celălalt cu o zi. Diferența a devenit o problemă pentru Biserică în momentul în care se calcula data anuală a Paștilor, pentru că în urma deciziei Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325) s-a stabilit fixarea echinocțiului de primăvară la data de 21 martie, iar data Paștilor să fie în prima duminică cu lună plină după echinocțiul de primăvară. Ținând însă cont de faptul că diferența de o zi la interval de 128 de ani între anul civil și cel astronomic se mărea, s-a ajuns ca în secolul al XVI-lea ea să fie de 10 zile și, prin urmare, atât data echinocțiului de primăvară și implicit data anuală a Paștilor erau calculate greșit.

Astfel, în Occidentul creștin, la Sinodul de la Trident din anul 1582, papa Grigorie al XIII-lea a propus o nouă reformă a calendarului care s-a concretizat prin suprimarea celor zece zile care reprezentau perioada de rămânere în urmă a anului civil față de cel astronomic astfel data de 5 octombrie devenind 15 octombrie. Prin suprimarea din când în când a ultimei zile a anului bisect (a 366-a zi) coincidența anului civil cu cel astronomic este asigurată pentru o perioadă de aproximativ 3400 ani. Bisericile Ortodoxe din răsărit au considerat reforma gregoriană, implicit calendarul gregorian, o atitudine prozelită a Bisericii apusene și, prin urmare, au refuzat aplicarea lui rămânând la calendarul iulian, neîndreptat. Astfel, creștinismul s-a mai divizat o dată și din punct de vedere al aplicării calendarului având din acest moment două stiluri: stilul vechi (calendarul iulian) și stilul nou (calendarul gregorian). Cursul firesc al istoriei avea să aducă reacțiile normale din partea vieții publice astfel încât statele încep să adopte calendarul gregorian: Bulgaria și Rusia în 1918, Serbia și România în 1919 și Grecia în 1923. Această atitudine a lumii civile avea să forțeze Bisericile Ortodoxe să ia măsuri cu privire la aplicarea calendarului îndreptat și în viața Bisericii. Astfel, în anul 1923, un congres internațional ținut la Constantinopol, a realizat un nou calcul al calendarului care mărește perioada de coincidență a anului civil cu cel astronomic până la circa 4400 de ani. Cu toate încercările diplomatice bisericești, o parte dintre Bisericile Ortodoxe autocefale nu a acceptat noua reformă și a rămas la aplicarea calendarului iulian (pe stil vechi) de exemplu: Biserica rusă, Biserica sârbă, Bisericile din Patriarhia Ierusalimului și mănăstirile Muntelui Athos (Biserica Bulgariei a trecut în 1962). Divizarea Bisericii Ortodoxe în privința calendarului, a forțat luarea unei măsuri de compromis care există până astăzi. Astfel s-a hotărât ca toți credincioșii ortodocși (cei de pe stil nou) să serbeze Paștile și sărbătorile calculate în funcție de data lui după calendarul iulian (pe stil vechi), iar sărbătorile cu date fixe, după calendarul îndreptat în anul 1923. Astfel, actualmente, în Biserica Ortodoxă există două tipuri de calendar – unul pe stil vechi (calendarul iulian), iar altul pe stil nou (calendarul iulian îndreptat) care ține Paștile și sărbătorile dependente de data lui pe stil vechi, iar cele cu dată fixă, pe stil nou.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, pp. 79-82; Bucevski, O., „Discuții pascale", în: *GB*, XXX (1971), 3-4, pp. 256-259; Cândea, Spiridon, „Necesitatea unității pascale creștine", în: *MA*, X (1965), 4-6, pp. 371-418; Cândea, Spiridon, „Marile reforme calendaristice și data serbării Paștilor", în: *MB*, XIV (1964), 11-12, pp. 698-705; Cleopa, Ilie, „Cuvânt de lămurire în legătură cu rătăcirile stiliștilor", în: *BOR*, LXXIII (1955), 3-4, pp. 251-294; Gheorghiu, V., „Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română", în: *Candela*, XL (1929), 1-3, pp. 1-85; Henry, W., „Calendrier", în: *DACL*, vol. II, 1585-1593; Leclerq, H., „Kalendaria", în: *DACL*, vol. VIII, col. 624-667; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae, D., *„Problema datei Paștelui în creștinătatea actuală"*, în: *Glasul adevărului*, X (1999), 101-103, pp. 9-16; Popescu, Teodor M., „Problema stabilizării datei Paștilor. Privire istorică asupra divergențelor computurilor pascale. Încercări de îndreptare. Greutatea și necesitatea unui acord. Propuneri și posibilități", în: *Ort.*, XVI (1964), 3, pp. 334-344; Salaville, S., *La formation du calendrier liturgique byzantin*,

Vatican, 1936; Sava, Viorel, „Argumente liturgice în favoarea îndreptării calendarului", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 168-183; Scriban, I., „Chestiunea calendarului", în: *BOR*, XLVI (1924), 7, pp. 136-149; Stan, Liviu, „Pentru serbarea Sfintelor Paști la aceeași dată în întreaga creștinătate", în: *ST*, XXII (1970), 5-6, pp. 368-383; Varchese, Paul, „Data Paștelui și revizuirea calendarului în Bisericile Ortodoxe", în: *MB*, XX (1970), 1-3, pp. 20-37; Vîlciu, Marian, „Precizări referitoare la problema calendarului", în: *Analele Universității „Valahia"*– Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2011, pp. 77-86.

Iulian Isbășoiu

CAMILAFCĂ. Potcapul acoperit cu un văl negru care atârnă până la jumătatea spatelui, pe care îl poartă călugării atunci când participă la rânduiala liturgică din Biserică.

Ea face parte din veșmintele monahale, fiind primită la tunderea în monahism de către noul călugăr, cu următoarele cuvinte: „Fratele nostru (N, monahul) a luat logodirea marelui și îngerescului chip; în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Să zicem pentru dânsul: Doamne miluiește". Tâlcuind semnificația acestui veșmânt, Sf. Simeon al Tesalonicului arată: „După aceea îi dă camilafca nerăutății, ca un coif al mântuirii, zicând:

„Pentru umbrirea darului cel de la Dumnezeu", pentru înălțarea stăpânitoarei minți, care se dă prin smerenie și nerăutate, ca să fie ca pruncii cei fără răutate, și încă pentru paza cea de la Dumnezeu a capului cu toate simțurile. Acesta atârnă și dinainte la piept și dindărăt, pentru mintea cea socotitoare și pentru inimă".

Bibliografie. *Moltifelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, vol. II, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2003.

Lucian Farcașiu

CÁNDELĂ. (gr. *kandila – lumină*) Obiect liturgic întrebuințat în locașul de cult pentru a ilumina înaintea unei icoane, în fața căreia este fixat sau suspendat printr-un sistem de scripeți. Candelele se confecționează din diverse metale: aramă, alamă sau argint, sub formă de cupe sau pahar, care se încrustează sau perforează și în care se așază pahare de sticlă colorată, care se umplu cu untdelemn. Pe marginile paharului se așază o punte cu o feștilă care se aprinde și arde până se consumă untdelemnul. Ele pot fi luminate și electric. Candelele se folosesc în biserici, în casele credincioșilor, în cimitire, la căpătâiul morților, și la troițele de la răspântii și de pe marginea drumurilor. Lumina candelei este un omagiu adus sfinților și celor răposați și o jertfă îndreptată către Dumnezeu.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CANÓN. (gr. *kanon – normă*, *regulă*) **I.** (*bibl.*) Listă sau înșirare de nume, așa cum este lista cărților Sfintei Scripturi sau Canonul Sfintei Scripturi.

II. Lista cu numele sfinților dintr-un calendar sau Canonul sfinților. De aceea, acțiunea de a declara o persoană ca sfântă se numește canonizare, adică trecerea ei în catalogul sau lista sfinților.

III. (*can.*) Hotărâre, lege sau normă dată de Sfinții Apostoli, sinoadele ecumenice, locale sau ale Sfinților Părinți, cu conținut administrativ, liturgic și disciplinar, după care se conduce Biserica. În acest sens, canoanele sunt legi bisericești. Strânse la un loc cu cele civile, în colecții speciale, ele alcătuiesc nomocanoanele sau pravilele care cuprind legile bisericești și civile după care se organizează, conduce și administrează Biserica.

IV. (*spirit.*) Îndreptar sau normă după care ne orânduim viața noastră duhovnicească. Cu acest sens îl folosim în cadrul Spovedaniei, canonul cuprinzând modalități de sancționare a păcatelor pentru ispășirea lor. Cu această

întrebuințare, canonul mai poartă denumirea de *epitimie*, adică de ispășire sau de certare pentru o faptă rea săvârșită. Canonul sau epitimia nu trebuie înțelese ca pedepse pentru păcatul comis, căci ele nu au rol vindicativ, adică de răzbunare sau răsplată pentru ceva săvârșit, ci de vindecare, îndreptare sau tămăduire.

V. (*liturg.*) Gen de poezie religioasă și de cântare bisericească folosit mai ales la utrenie, adică slujba de dimineață, așezat în partea a doua a acestui serviciu divin. Canoanele sunt inspirate din cântările poetice ale Vechiului și Noului Testament. Canoanele sunt compuse din mai multe cântări, ode, tropare, catavasii, alcătuite după reguli precise, privind forma și legătura dintre ele, pentru ca împreună să formeze un singur tot. De regulă canoanele sunt compuse din nouă ode, dar sunt și cazuri când ele au numai trei sau două ode, ca în perioada Triodului. La rândul ei, fiecare odă sau cântare este formată din trei, până la nouă tropare, care sunt compuse după structura primului tropar, numit irmos sau catavasie, care servește ca model pentru celelalte strofe, pentru melodie și numărul de versuri și silabe. Cele nouă ode au fost inspirate de cele nouă imne biblice pe care imnografii creștini le-au reprodus sau interpretat alegoric. Canonul este una dintre cele mai dezvoltate forme ale poeziei imnografice și dezvoltă în conținutul lui o temă unică: Învierea Mântuitorului sau alte evenimente din viața Sa, cinstirea Maicii Domnului sau a unor sfinți. De aceea avem: Canoanele Învierii, ale Crucii, ale Sfintei Fecioare, ale Sfintei Treimi. Canoanele le întâlnim de regulă la slujba Utreniei sau de dimineață. Dar întâlnim canoane și în cadrul altor slujbe. Astfel, la Pavecernița cea Mare, din timpul Postului Mare, avem Canonul Sf. Andrei Criteanul, un poem alcătuit din 265 de tropare, care se cântă în primele patru zile din prima săptămână a Postului Mare și la Denia de Joi în săptămâna a cincea. La Miezonoptica din Duminici există canonul Sfintei Treimi sau Troeșnicul, alcătuit din nouă ode, care preamărește dogma Sfintei Treimi. De asemenea, există Canonul Sfântului Arsenie, care se pune în partea pregătitoare a Sfântului Maslu, și canonul de la înmormântare.

Bibliografie. Crăciun, PS Casian, „Suflete al meu, pentru ce dormi?", în *Mreaja cuvântului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 57-64; Crăciun, PS Casian, „Toată suflarea să laude pe Domnul!", în *Mreaja cuvântului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 65-71; Crăciun, PS Casian, „Căzut între tâlharii cugetelor mele", în *Mreaja cuvântului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 72-77; Crăciun, PS Casian, „Adânc pe adânc cheamă", în *Mreaja cuvântului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 78-87; Cioară, Emil, „Canonul sau epitimia în Sfânta Taină a Spovedaniei (I)", în: *Orizonturi Teologice*, VII (2006), 2, pp. 118-138; Cioară, Emil, „Canonul sau epitimia în Sfânta Taină a Spovedaniei. Propuneri de Epitimii (II)", în: *Orizonturi Teologice*, VII (2006), 4, pp. 33-59; Petroaia, Lucian, „Din frumusețile imnografiei pascale: «Canonul Învierii»", în: *Călăuză Ortodoxă*, XI (2000), 138; Petroaia, Lucian, „Tâlcuiri teologice și literare în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul", în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2003, pp. 354-370.

Nicolae D. Necula

CANONIZÁRE. (lat. *canonizare*; ngr. *Κανονιζω*, – *a reglementa*, *a legifera*, *a ordona*, *a include în canon*) Procedură canonică prin care Biserica uniformizează și generalizează cinstirea unei persoane care prin viață și învățătură este pildă de trăire în Hristos.

În Biserica primelor veacuri, canonizarea se făcea de către comunitatea locală, sub responsabilitatea episcopului. Cu timpul, procedura de canonizare a fost încredințată Sinodului, fiind de fapt o receptare la nivel regional a unei cinstiri manifestate la nivel local, eparhial. Biserica nu a căutat să impună cultul unui sfânt, ea l-a constatat și a binecuvântat această cinstire, generalizând-o prin înscrierea în calendarul Bisericii și prin uniformizarea acelei cinstiri, aprobând tipicul liturgic, imnele și reprezentările iconografice respective.

Nu putem vorbi de o procedură de canonizare strictă și unanim folosită în Biserica Ortodoxă, tocmai pentru că nu a fost niciodată vorba de o instituționalizare a sfințeniei. Sinodul Bisericii autocefale este cel care are responsabilitatea împlinirii rânduielii și fiecare Biserică a stabilit pașii de urmat pentru a păstra ortodoxia acestui act.

Din practica bisericilor autocefale se pot reține câtiva pași unanim acceptați. Prima etapă este

constituirea unei comisii sinodale care cercetează modul de manifestare a cinstirii respective și a roadelor care s-au manifestat deja. Raportul acestei comisii urmează să fie asumat prin aprobare de către Sinodul Bisericii autocefale și se dă o hotărâre privind canonizarea solemnă urmând redactarea unui text privind viața sfântului, precizarea tipicului cinstirii și întocmirea rânduielii slujbei. Toate acestea, împreună cu icoana sfântului, sunt supuse spre aprobare Sfântului Sinod, aprobare ce se concretizează într-un act sinodal care reia cele mai importante aspecte din cadrul canonizării. Canonizarea solemnă a unui sfânt este încununată de un tipic ce marchează întreaga zi liturgică, începând cu vecernia, rugăciunea de pomenire, privegherea și Liturghia arhierească la care participă prin membrii Sfântului Sinod, cler și credincioși, întreaga Biserică.

După canonizarea oficială, actul sinodal este publicat și comunicat Bisericilor ortodoxe surori, icoana și textul slujbei sfântului sunt răspândite în popor, iar data de cinstire este înscrisă în calendar.

Bibliografie. Belu, Dumitru, „Cinstirea Sfinților în Biserica Ortodoxă", în: *MMS*, 1-2/1970; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 175-203; Popescu, M. Teodor, „Doctrina Bisericii despre cultul sfinților", în: *ST*, 5-6/1951; Popescu-Prahova, Nicolae, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, Cernăuți, 1942; Stan, Liviu, „Despre rânduiala canonizării solemne a sfinților în Ortodoxie", în: *MO*, 7-9/1955; Stan, Liviu, „Canonizarea sfinților după învățătura și rânduielile Ortodoxiei", în: *MO*, 5-6/1968; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 278.

Patriciu Vlaicu

CÁNTOR. v. PSALT.

CAPADOCIÉNI. (*dezambig*. PĂRÍNȚI CAPADOCIÉNI) Termen folosit pentru a desemna Sfinții Părinți și autorii creștini originari din provincia Capadocia, Asia Mică, din veacul al IV-lea și începutul secolului al V-lea.

Provincia romană Capadocia a fost una dintre regiunile imperiului care au cunoscut religia creștină încă din secolul I, creștinismul ajungând la maxima înflorire în secolele IV-V. Cei mai cunoscuți sunt Părinții capadocieni, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nyssa. Sf. Vasile cel Mare (330-379) a fost arhiepiscop în Cezareea Capadociei, Sf. Grigorie Teologul (329-389) a fost episcop de Sasima și arhiepiscop de Constantinopol, iar Sf. Grigorie de Nyssa (330-395) a fost episcop de Nyssa. Părinții capadocieni au contribuit în mare măsură la dezvoltarea teologiei creștine din secolul al IV-lea, mai ales în ceea ce privește teologia trinitară și au combătut arianismul, fiind promotori ai crezului niceean. Teologia părinților capadocieni a avut o influență remarcabilă în alcătuirea ultimelor articole de credință ale Simbolului adoptat de Sinodul al II-lea de la Constantinopol, în anul 381. Scrierile părinților capadocieni sunt fundamentale în cristalizarea teologiei trinitare, fiind un răspuns la ereziile ariană și apolinaristă. Sf. Vasile cel Mare a depus o muncă asiduă pentru a-i readuce pe semiarieni la dreapta credință. Cei trei părinți capadocieni au consacrat expresiile Ființă (*ousia* în grecește) și Persoane (*hypostaseis* în grecește) pentru a teologhisi despre Sfânta Treime. Viața și scrierile părinților capadocieni au influențat viața Bisericii în secolul al IV-lea dar și mai târziu. Autori moderni au considerat că Sf. Vasile cel Mare poate fi numit „om al acțiunii" (datorită implicării sale active în asistența socială), Sf. Grigorie de Nazianz a fost numit „oratorul" (pentru elocința și frumusețea cuvântărilor sale) iar Sf. Grigorie de Nyssa a fost numit „gânditorul" (pentru profunzimea scrierilor sale teologice). Pe lângă părinții capadocieni, din grupul autorilor capadocieni mai fac parte și alți scriitori creștini din antichitate: Petru al Sebastiei, Amfilohie din Iconium, Marcel din Ancyra, Vasile din Ancyra și Asterie al Amasiei. Sf. Petru al Sebastiei (340-391) a fost episcop în cetatea Sebaste din Armenia. I-a susținut pe Sf. Vasile cel Mare și pe Sf. Grigorie din Nazianz în lupta împotriva arianismului. A participat la al II-lea Sinod Ecumenic din anul 381. Nu se cunosc urme ale activității sale

literare. Sf. Amfilohie din Iconium (339-403) a fost episcop al cetății Iconium. A fost rudă a Sf. Grigorie din Nazianz și apropiat al Sf. Vasile cel Mare. A luat parte la al II-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol și i-a susținut pe Vasile cel Mare și pe Grigorie din Nazianz în acțiunile lor de combatere a ereziei ariene. A combătut macedonianismul, prietenul său Vasile cel Mare dedicându-i scrierea „Despre Sfântul Duh". A scris o lucrare despre Sfântul Duh, ce nu s-a păstrat, Fericitul Ieronim o cunoștea. A fost prețuit de contemporani și de istoricii bisericești care vorbesc despre el în cuvinte laudative. Marcel din Ancyra (295-374) a fost episcop al cetății Ancyra. A luat parte la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, fiind un puternic susținător al credinței ortodoxe și un opozant al arianismului. În ultima parte a vieții a fost acuzat de sabelianism și condamnat de un sinod. A avut de suferit din partea arienilor, datorită susținerii crezului niceean. A fost prețuit de Sf. Atanasie cel Mare, care nu a rupt comuniunea cu el și tratat aspru de Sf. Vasile cel Mare. Marcelienii (adepții săi) au fost condamnați la Sinodul al II-lea Ecumenic din anul 381, dar nu și Marcel din Ancyra ca persoană. Sf. Asterie al Amasiei (350-410) a fost episcop al cetății Amasia. Nu s-a implicat în polemici teologice, a rămas cunoscut datorită predicilor sale remarcabile, fiind unul dintre cei mai buni oratori ai vremii sale.

Bibliografie. Azkoul, M., *Saint Gregory of Nyssa and the tradition of the Fathers*, Lewiston, E. Mellen Press, NY, 1995; Chifăr, N., „Contribuția Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz la combaterea pnevmatomahismului", în: *RT*, 4/2009, pp. 96-110; Dam, R. van, „Emperor, Bishops, and friends in late antique Cappadocia", în: *Journal of Theological Studies*, 37/1986, pp. 53-76; Hildebrand, S., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Catholic University of America Press, Washington DC, 2007; McGuckin, John A., *Saint Gregory of Nazianzus: An intellectual biography*, St. Vladimir's Seminar Press, Crestwood NY, 2001; Parvis, S., *Marcellus of Ancyra and the lost years of Arian controversy (325-345)*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Rousseau, P., *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994; Meredith, A., *The Cappadocians*, Ed. Chapman, London, 1995; Telea, M., *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Emia, Deva, 2004.

Marius Țepelea

CAPÉLĂ. (lat. *capella*) Biserică de mici dimensiuni, bisericuță.

Istoria lui își are originea în Franța, în secolul al VIII-lea, și a fost folosit pentru a denumi bisericuța în care era depusă o capă, o manta, a Sf. Martin de Tours. Această manta era considerată relicvă sfântă pentru că fusese purtată de Sfântul Martin, episcop de Tours, sfânt ce avea să devină în anul 1371 protector al Franței. Acesta a fost un soldat milostiv care în bunătatea sa și-a împărțit mantaua (*cappa*) cu un sărac. Capa era purtată peste tot de regii Franței, ajutându-i să câștige luptele în care erau implicați. De asemenea, pe această capă se făceau jurăminte în justiție. Cultul capei Sfântului Martin își are originea la jumătatea secolului al VII-lea d.Hr.

Existența capelelor urcă înainte de secolul al VIII-lea, chiar în antichitatea romană, când se obișnuia ca familiile înstărite să aibă în case mici altare de jertfă pentru memoria strămoșilor. De asemenea, în primele veacuri creștine se săvârșeau slujbele divine în încăperi mici din casele creștinilor.

Amenajarea unor bisericuțe particulare corespundea dorinței creștinilor din primele veacuri de a se ruga mai mult. Această atitudine nu avea să împiedice pe credincioși să participe și la cultul divin public, ei frecventând cu regularitate și viața religioasă a comunității din care făceau parte. Numărul capelelor, în primele veacuri creștine, s-a mărit și la insistența ierarhilor vremii. Constatând lipsa locașurilor de cult, mai ales la țară, ierarhii au îndemnat persoanele mai înstărite să construiască capele (paraclise) în casele lor, să angajeze preoți și diaconi care să oficieze zilnic slujbe, să le educe copiii și să le ocrotească familiile prin rugăciuni. După convertirea împăratului Constantin apar capelele imperiale. Lui i se atribuie construcția unei capele în palatul imperial capelă numită Biserica Domnului. Capela era împodobită cu podoabe prețioase și era deservită de clerul angajat special să slujească aici. Împăratul deținea și o capelă mobilă pe care o lua cu sine în campaniile militare. Cu toate că în perioadele următoare

au apărut împărați arieni sau eretici instituția capelei nu a dispărut. Din contră, Teodosie cel Mic (sec. V) a dus la extrem prezența acestui locaș, încât a instituit în palatul său o viață monahală. Tot fastul care se petrecea în aceste capele imperiale avea să-și pună amprenta pe evoluția ulterioară a serviciilor divine, a decorării bisericilor și a veșmintelor liturgice. În capelele imperiale, pe lângă rugăciuni particulare, se săvârșeau, când era nevoie, toate serviciile divine. Capele imperiale au apărut peste tot, atât în răsăritul, cât și în apusul creștin. Se spune că, în Franța, regele Clovis avea o capelă la curtea sa. În țara noastră, domnitorii și-au construit capele în palatele reședință (Curtea de Argeș, Câmpulung, Târgoviște, București, Suceava sau Iași), în locuințele de la moșii sau în centrele militare. La fel au procedat și țarii ruși. Unele dintre capelele domnești au devenit biserici de enorie. În țara noastră, după cum menționează diaconul sirian Paul de Alep, mai toate curțile boierești aveau un paraclis frumos împodobit în care se rugau membrii familiilor și în care slujeau preoți special rânduiți. Aceste capele erau proprietatea moșierilor și se puteau vinde sau cumpăra odată cu moșia respectivă. Datorită faptului că erau sate în care nu exista o biserică a comunității, oamenii veneau și se rugau în aceste capele boierești care cu timpul au devenit biserici parohiale (ex. Bisericile: Sf. Gheorghe din Mogoșoaia, din comuna Arbore, din Doicești Dâmbovița, din Sîngeru Prahova, din Ipotești etc.). Chiar dacă s-au construit după aceea biserici mari și spațioase, s-a păstrat obiceiul de a se amenaja capele, mai ales în reședințele episcopale, mănăstiri, cimitire, școli, unități militare, închisori etc.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Cireșeanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, București, 1911, pp. 147-150; Leclerq, H., „Chapelle", în: *DACL*, vol. III, 406-428; Martigny, J., „Oratoires domestiques", în: *Dictionnaire des antiquités chértiennes*, pp. 546-547; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Iulian Isbășoiu

CAPERNAÚM. (ebr. *Kĕpar Naḥum*; gr. *Kafarnaum* – satul lui Naum) Orășel situat în nord-vestul lacului Tiberiada (Marea Galileii/Marea Tiberiadei/Lacul Ghenizaret/Lacul Kinneret), arabii care locuiesc în regiune numindu-l *Talḥum* sau *Tell Ḥûm*, cunoscut mai ales pentru faptul că Mântuitorul Iisus Hristos și-a desfășurat o parte din lucrarea Sa pământească în acesta.

Capernaum a fost principala așezare din Galileea în care a locuit Mântuitorul Hristos după începutul activității Sale misionare (*Mt* 4, 13; *Mc* 2, 1) și alungarea Sa din Nazaret (*Mt* 9, 1), fiind cel mai important orășel de pe malul nordic al Mării Galileei. Este pomenit numai în Evanghelii și niciun text dinainte de secolul I d.Hr. nu-l menționează. Așa de drag I-a fost acest loc, încât L-a numit „cetatea Sa" (*Mt* 9, 1). Aici se afla și o sinagogă mare construită cu ajutorul sutașului local (*Lc* 7, 2-5). Deși Mântuitorul a săvârșit minuni în Capernaum (*Mt* 8, 5; *Mc* 1, 21-28; 2, 1-12; *Lc* 7, 1-10; *In* 4, 46-54) și a predicat în sinagoga locală (*Lc* 4, 31-38; *In* 6, 22-59), El a și condamnat aspru așezarea pentru încăpățânarea și neascultarea sa (*Mt* 11, 23-24). Nu există nicio dovadă clară că denumirea orășelului are vreo legătură cu prorocul Naum, deși a fost descoperită o inscripție la gura de vărsare a râului Yarmuk, menționând *Kĕpar Naḥum*-ul. Mai târziu, în epoca primei revolte iudaice, istoricul Iosif Flaviu a fost adus aici (Cepharnocus, în manuscris) pentru a fi tratat în urma rănilor căpătate în luptă (*Vita* 72). După câteva secole, localitatea a fost abandonată și uitată complet până în anul 1894, când ruinele au fost dobândite de Custodia Franciscană a Țării Sfinte (*Custodia di Terra Santa*) de la arabii As-Samakiyeh. Primele săpături arheologice au fost făcute de H. Kohl și C. Watzinger în anul 1905, la nava centrală și estică a sinagogii, precum și la cea vestică, dar în mai mică măsură, ceea ce a putut duce la creionarea planului clădirii inițiale. Săpăturile au luat avânt și tot din același an ele au continuat sub îndrumarea lui F.V. Hinterkeuser până la izbucnirea Primului Război Mondial (1905-1914). Odată cu terminarea războiului,

săpăturile au fost reluate și s-au desfășurat până în anul 1921 sub conducerea lui P.G. Orfali, care publică prima monografie a așezării *Capharnaum et ses ruines*, deși incompletă din cauza decesului său prematur, și începe lucrul la restaurarea sinagogii. În perioada aprilie 1968-1985, au fost redeschise săpăturile de V. Corbo și S. Loffreda, care au condus 18 expediții arheologice. În urma lor s-au descoperit mai multe clădiri, inclusiv casa lui Simon Petru, dar și sinagoga sutașului roman ce se afla dedesubtul fundației celei ridicate în secolul IV-V d.Hr. Până la excavațiile din 1968, nu era vizibilă nicio urmă a localității din vremea Mântuitorului. Orășelul a fost construit după un plan ortogonal (*hippodamian*) ce cuprindea o arteră principală (*cardo maximus*) dispusă după axa nord-sud și mai multe străduțe (decumani) ce o intersectau dispuse est-vest. În interiorul suprafețelor create de intersecția arterei principale cu cele secundare s-au construit case, grupate într-un fel de insule. Se pare că această dispunere, dar și descoperirile arheologice, i-au putut ajuta pe arheologi să dateze întemeierea așezării în perioada elenistică, așezarea continuând să se dezvolte după acest plan până la abandonarea survenită în secolul al VII-lea d.Hr., odată cu invazia musulmanilor. Totuși, se pare că vatra sa este mult mai veche, din secolul al XIII-lea î.Hr., fiind descoperite urmele unei locuințe din perioada bronzului târziu sub rămășițele pardoselii vechii sinagogi. Mai mult, în urma campaniilor din 1984-1985, care au atins straturile cele mai vechi (inferioare), arheologii au descoperit locuințe cu resturi ceramice aparținând atât perioadei persane (538-332 î.Hr.), cât și epocii bronzului mijlociu (1900-1550 î.Hr.) ce au fost ulterior înglobate în planul urbanistic elenistic. În sat, locuințele erau de două feluri: tip „clan" și tip individual. Cele de tip „clan" erau construite în jurul unor curți interioare, în număr de până la trei, iar în jurul acestora erau camerele orientate cu fața spre interior. Exista o singură intrare în casă, dinspre stradă, împodobită cu un pridvor și suporți cu pivoți pentru ușa de lemn. Ferestrele camerelor se deschideau spre curtea interioară, niciodată spre stradă. Viața de familie se desfășura în curțile caselor în care existau vetre, teascuri cu pietre de moară pentru făină și prese de mână. Tot aici existau scări cu ajutorul cărora se putea ajunge pe acoperișul construit din grinzi de lemn, acoperit cu un strat de pământ bătătorit. Una dintre casele deosebite din Capernaum este cea a lui Simon Petru, care este menționată adesea în Noul Testament (*Mt* 8, 14; 17, 25; *Mc* 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 33), fiind locul în care Mântuitorul a șezut adesea. Ea a fost descoperită în 1968, în prima campanie de săpături din acea perioadă în colțul sud-estic al unei suprafețe (insule) extinse ce se întindea de la malul lacului până la străduța datând din perioada elenistică. Latura nordică era situată chiar sub balconul sinagogii, în timp ce în fața laturii estice se deschidea o zonă întinsă învecinată cu *cardo maximus* despre care se vorbește în *Mc* 1, 33 și 2, 2. Rămășițele arheologice ne arată că această casă a fost construită în perioada elenistică, Simon Petru cumpărând-o atunci când s-a stabilit cu familia sa acolo. Intrarea în casă se făcea dinspre zona întinsă din est; aceasta avea trei curți interioare în jurul cărora se găseau numeroase camere de locuit. Două camere din latura sudică a curții de nord au fost transformate în perioada apostolică într-o bisericuță. Pelerinii creștini din primele veacuri au lăsat pe pereții acestor camere inscripții religioase în limbile greacă, latină, siriacă și aramaică. Casa a fost restaurată în secolul al IV-lea d.Hr., fiind menționată de pelerina Egeria în scrierile sale. În a doua jumătate a secolului al V-lea d.Hr., casa lui Simon Petru, inclusiv mica bisericuță, au fost dărâmate pentru a face loc unei biserici octogonale mai mari ridicată în amintirea locului unde a fost casa lui Petru. Odată cu invazia musulmană din Palestina din 638 d.Hr., Capernaumul a fost abandonat și cele două clădiri importante din localitate, biserica din casa lui Petru și sinagoga s-au deteriorat, ajungând ruine. Invadatorii arabi nou sosiți care s-au așezat pe vatra așezării abandonate în timpul omaiazilor (661-750 d.Hr.) n-au avut interesul să refacă edificiile creștine și iudaice și au început să le jefuiască. În afara casei lui Petru, celelalte clădiri importante

din Capernaum erau cele două sinagogi, cea albă și cea a sutașului roman, excavate parțial de Kohl și Watzinger în 1905 și definitivate de Orfali în 1921.

Din Capernaum au venit cel puțin trei dintre apostolii Mântuitorului: Petru, Andrei, deși originari din Betsaida (*In* 1, 44) s-au mutat aici (*Mc* 1, 29), și vameșul Matei (*Mt* 9, 9). Orășelul era gazda unui sutaș roman și a unei garnizoane (*Mt* 8, 5-9), a unei vămi (*Mt* 9, 9) și a unui slujitor regal de rang înalt (*In* 4, 46). Populația nu depășea 1000-1500 de oameni, locuitorii ocupându-se mai ales cu pescuitul din bărci mici (s-au găsit numeroase cârlige de undițe). Descoperirea unei astfel de corăbii în apropiere de kibbutzul Ginnosar este un exemplu elocvent pentru tipul de ambarcațiuni folosite de pescarii galileeni. Un drum important, ce ducea spre Siria, trecea prin Capernaum, dovadă stând o bornă kilometrică romană din secolul al II-lea d.Hr.

Bibliografie. Corbo, Virgilio C., „Capernaum", în Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Ed. Doubleday, New York, 1996; Elwell, Walter A., Comfort, Philip Wesley (ed.), *Tyndale Bible Dictionary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 2001; Kane, J.P., „Capernaum", în Wood, D.R.W., Marshall, I. Howard (ed.), *New Bible Dictionary*, Inter-Varsity Press, Leicester, England/Downers Grove, Illinois, [3]1996; Mounce, R.H., „Capernaum", în Bromiley, Geoffrey W. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, Revised, vol. I, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992; Myers, Allen C. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987; Reed, Jonathan L., „Capernaum", în Freedman, David Noel, Myers, Allen C., Beck, Astrid B. (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2000; Weigelt, Morris A., „Capernaum", în Elwell, Walter A., Beitzel, Barry J. (ed.), *Baker Encyclopedia of the Bible*, vol. I, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1988.

Cristinel Iatan

CÁRTE CANÓNICĂ. Document care atestă statutul canonic al unui cleric, eliberat de episcopul locului în cazul în care un cleric este transferat într-o altă eparhie.

Ea este transmisă direct episcopului în a cărui jurisdicție are loc transferul și cuprinde toate datele referitoare la hirotesii, hirotonie, distincții și sancțiuni. Trebuie făcută distincția între cartea canonică și recomandarea canonică. Aceasta din urmă este o scrisoare de recomandare, în care se atestă că un cleric are hirotonie validă și că poate sluji temporar în altă jurisdicție, cu aprobarea episcopului respectiv. A se vedea Can. 12 și 33 Ap.; 13 Sin. IV Ec.; 17 Sin. VI Ec.

Bibliografie. Brânzeu, N., *Sfânta Biserică, episcopii și preoții*, Lugoj, 1937; Ciurea, A., „Despre ascultare", în: *GB*, 1-2/1966; Pascher, J., „L'Evêque et son présbiterium", în: *Concilium*, 2/1965; Stănculescu, I., „Ascultarea canonică", în: *ST*, 7-8/1962.

Patriciu Vlaicu

CÁRTEA PSÁLMILOR. Carte din cele 39 de scrieri ale Vechiului Testament care cuprinde 150 de psalmi canonici și unul necanonic. Pe lângă faptul că este cea mai lungă cartea a întregii Scripturi, Psaltirea este cea mai diversificată scriere, atât din punct de vedere literar, cât și teologic. Încă de la apariția ei, aceasta s-a bucurat de un prestigiu impresionant. Veacuri de-a rândul ea a constituit sursa principală de rugăciune pentru cultul divin public, dar și pentru cel particular. Din acest motiv, Cartea Psalmilor este astăzi cea mai cunoscută și mai citită scriere a Sfintei Scripturi.

Titlul. Potrivit tradiției rabinice, colecția psalmilor este cunoscută sub numele de *Sepher Tehillim – Cartea imnelor* sau *a cântărilor de laudă*. Cu toate că termenul *tehilla*[h] (*laudă*), de la care provine acest titlu, nu apare decât în suprascrierea unui singur psalm (145), totuși s-a generalizat această denumire pentru a sugera importanța pe care o are acest tip de cântare în raportarea omului la Dumnezeu. Datorită mențiunii: „Aici se sfârșesc rugăciunile (*tephillot*) lui David, fiul lui Iesei" din *Ps* 72, 20 (TM), care concluzionează cartea a II-a, unii au considerat că ar fi mai potrivită denumirea de *Sepher Tephillim – Cartea rugăciunilor*. Septuaginta utilizează termenul *psalmos*, adică traducerea cuvântului *mizmor* (substantiv derivat de la verbul *zamar* – „a cânta la un instrument cu coarde") ce apare în suprascrierea a 57 de psalmi în TM, pentru a denumi

această colecție. Astfel că, în codicele Vaticanus, cartea este intitulată *Psalmi*, iar în codicele Alexandrinus apare cu numele *Psaltirion*, termen care, la origine, desemna un instrument cu coarde (un fel de harfă) ce acompania aceste cântări. Textul latin păstrează și el această denumire și, prin urmare, are ca titlu sintagma *Liber Psalmorum*.

Datare. Colecția celor 150 de psalmi, a apărut în timpul reformei religioase desfășurate de regele David sau sub domnia lui Solomon și a fost destinată cultului. Psalmi care alcătuiesc Psaltirea provin din mai multe colecții și subcolecții localizate în perimetrul geografic al Levantului antic, în mai multe perioade ale istoriei poporului Israel. Autorul principal al acestei colecții de imne este regele David, prima carte a Cronicilor menționând chiar momentul în care aceasta a compus primul psalm de laudă (16, 7). Printre autori mai amintim pe Moise, regele Solomon, Asaf, fiii lui Core, Heman și Etam Ezrahitul, profeții Agheu și Zaharia, precum și câțiva autori anonimi pre și postexilici. Din acestea reiese faptul că majoritatea psalmilor au fost scriși în perioada regatului davidic și în timpul domniei regelui Solomon. Apariția acestor cântări a fost generată de nevoile pe care dimensiunea doxologică a serviciului liturgic, promovată de reforma religioasă a regelui David, le impunea. Cealaltă parte a psalmilor a fost colecționată de către Ezdra în perioada imediat următoare exilului babilonian din rațiuni asemănătoare. Lui i se datorează importanța crescândă pe care psalmii au avut-o în perioada reconstruirii Templului de către Zorobabel.

Autori. Cu toate că rabinii și chiar unii Sfinți Părinți (Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Ambrozie, Sf. Augustin, Teodoret de Cir etc.) au atribuit întreaga Psaltire regelui David, doar 73 de psalmi sau 84 (după Septuaginta, Vulgata și Peșito) îi aparțin acestuia (1-40, 50-71, 85, 90, 92-103, 107-109, 132, 137-144). Lectura atentă a psalmilor și a suprascrierilor acestora denotă existența mai multor autori. Astfel că lui Moise i se atribuie *Ps* 89, iar lui Solomon *Ps* 71 și 126. Lui Asaf, fiul levitului Berechia (*1 Par* 15, 17), maestru de cântări la Templu (*1 Par* 6, 39; 25, 1-2; *2 Pa*r 5, 12) în perioada reformei religioase davidice, îi sunt atribuiți 12 psalmi (49, 72-82). Fiilor lui Core, ce făceau parte dintr-o familie levită implicată în conducerea Templului din Ierusalim, le sunt atribuiți 11 psalmi (41-48, 83, 84, 86, 87). În *2 Par* 20, 19, fiii lui Core sunt menționați alături de fiii lui Cahat în postura de conducători ai poporului în rugăciune. Lui Heman, unul dintre fiii lui Mahol (*3 Rg* 4, 31) i se atribuie psalmul 87. Alături de frații săi Etan, Calcol și Darda (*1 Par* 2, 6), acesta era considerat unul din înțelepții proverbiali ai lui Israel cu care a fost comparat regele Solomon. Lui Etam Ezrahitul, fiul lui Zara, fratele lui Heman (*1 Par* 2, 6) i s-a atribuit psalmul 88. În LXX, numele *Ezrahiteanul* este citit *Israeliteanul*. Profetului postexilic Agheu, care și-a desfășurat activitatea în Ierusalim în perioada rezidirii Templului de către Zorobabel, pe lângă scrierea sa profetica, LXX îi atribuie *Ps* 145-148, Vulgata – *Ps* 111 și 145, iar traducerea siriacă (Peșito) – *Ps* 125-126, 145-146. Profetului Zaharia, fiul lui Berechia (*Zh* 1, 1-7), care poate fi identificat cu preotul Zaharia, amintit de Neemia în 12, 16, capul familiei Iddo, din timpul arhieriei lui Ioachim, i se atribuie de către LXX Psalmii 145-148. Pe lângă aceștia, originalul ebraic are 49 de psalmi anonimi, în timp ce LXX și Vulgata au numai 40. Din această categorie, unui anonim din timpul regelui Iezechia i se atribuie *Ps* 91, unui om *necăjit* despre care nu se știe în ce perioadă a trăit i se recunoaște autoritatea asupra *Ps* 101, unui anonim îi sunt atribuiți *Ps* 104-106, 112-118, 134-136 și 149-150 care au ca suprascriere termenul *Aleluia*, unui anonim din timpul lui Neemia i se recunoaște autoritatea asupra psalmului 111, iar unor autori anonimi li se atribuie *psalmii treptelor* (119-133).

Număr. Pe lângă cei 150 de psalmi din originalul ebraic, Septuaginta conține încă un psalm pe care îl atribuie lui David cu mențiunea că „nu se numără printre cei o sută cincizeci". În edițiile românești ale Scripturii și implicit ale Psaltirii, acest psalm necanonic este poziționat imediat după cei 150. În afară de acesta, în

Vechiul Testament sunt întâlnite și alte texte care pot fi încadrate în aceiași categorie literară, cărora li se poate atribui, fără ezitare, numirea de psalmi: *Iș* 15, 1-18, 21; *Dt* 32, 1-43; *1 Rg* 2, 1-10; *2 Rg* 22, 1-51; *Tob* 3, 11-15; *Is* 12, 1-6; 21, 1-5; 26, 1-19; 38, 9, 20; 42, 10-17; 63, 17-64; *Am* 4, 13; 5, 8; *Mi* 7, 18-20; *Sof* 3, 14-17; *Av* 3 etc. În ceea ce privește numerotarea psalmilor, între textul ebraic și cel grecesc există câteva diferențe. Astfel că, TM împarte *Ps* 9 în două, rezultând *Ps* 9 și 10, în timp ce LXX păstrează doar un psalm. Decalajul produs suferă o nouă modificare atunci când LXX alcătuiește *Ps* 113 din doi psalmi (*Ps* 114-115 din TM). În schimb, *Ps* 116 din TM este împărțit în două de LXX (114-115) revenind din nou prin aceasta la decalajul de un psalm după modificarea produsă la psalmii anteriori. Spre sfârșitul Psaltirii, *Ps* 147 din TM este la rândul lui împărțit în LXX în două (146-147), astfel încât ultimii psalmi își corespund în numerotare.

TM	LXX
1-8	1-8
9-10	9
11-113	10-112
114-115	113
116	114-115
117-146	116-145
147	146-147
148-150	148-150

Subdivizare. Influențați de structura internă și de poziționarea neîntâmplătoare a psalmilor în Psaltire, traducătorii Septuagintei au considerat firească subdivizarea acestei cărți în cinci categorii care au o formă artistică similară (I – 1-40; II – 41-71; III – 72-88; IV – 98-105; V – 106-150). Acest fapt a generat în cadrul iudaismului corelarea Cărții Psalmilor cu Pentateuhul, deoarece într-un midraș (*Ps* 1, 2) se afirmă că: „Moise a dat lui Israel cele cinci cărți ale Torei și pentru a corespunde cu ele, David le-a dat israeliților Cartea Psalmilor care are tot cinci cărți". Asumând această idee, rabinii și chiar interpreții contemporani au încercat să pună în legătură tematică cele cinci părți ale psaltirii cu fiecare din cărțile Legii. Astfel că aceștia au ajuns la concluzia că Psaltirea poate fi numită *Cartea Cugetării la Lege*. Cu alte cuvinte, fiecare psalm devine o meditație la un fragment din Tora, după cum spunea Rabbi Scheinerman.

Acest mod de raportare la psalmi a fost acceptat și în creștinism. Hipolit, episcopul Romei (†236), considera Psaltirea un nou Pentateuh: „Cartea Psalmilor conține învățături noi față de Legile lui Moise. Din acest motiv, după scrierile lui Moise, aceasta este a doua carte de legi" (*Exposition of the Psalms*). Din cuvintele acestuia reiese că învățăturile din psalmi nu s-au rezumat doar la simpla menționare a legilor mozaice, ci au dezvoltat sensuri noi care au depășit cu mult prescripțiile lui Moise. Din acest motiv, Sf. Vasile cel Mare (†379) afirma că în psalmi „se află învățătura desăvârșită despre Dumnezeu" (*Omilii la Psalmi* 1, 2), iar Sf. Grigorie de Nyssa (†400) consideră fiecare carte a psalmilor o treaptă nouă spre dobândirea desăvârșirii (*La titlurile Psalmilor*).

O altă subdivizare a psalmilor s-a făcut pe baza principalelor colecții: psalmii davidici (3-40, 50-71, 138-150), psalmii lui Core (41-48, 83-84, 86-87), psalmii lui Asaf (49, 72-82), psalmii elohiști (41-82), psalmii regali (93-100), psalmii treptelor (119-133), psalmii *Aleluia* (110-118, 134, 146-150).

În cultul creștin, Psaltirea a fost împărțită în 20 de subdiviziuni numite catisme. Catisma I cuprinde psalmii de la 1 la 8, Catisma a II-a (9-16), Catisma a III-a (17-23), Catisma a IV-a (24-31), Catisma a V-a (32-36), Catisma a VI-a (37-45), Catisma a VII-a (46-54), Catisma a VIII-a (55-63), Catisma a IX-a (64-69), Catisma a X-a (70-76), Catisma a XI-a (77-84), Catisma a XII-a (85-90), Catisma a XIII-a (91-100), Catisma a XIV-a (101-104), Catisma a XV-a (105-108), Catisma a XVI-a (109-117), Catisma a XVII-a (118), Catisma a XVIII-a (119-133), Catisma a XIX-a (133-142), Catisma a XX-a (143-150).

Categorii de psalmi. Având în vedere conținutul variat al psalmilor, este aproape imposibil

să se realizeze o clasificare logică a acestora după cuprins. Chiar dacă bogăția tematică nu permite o structurare rigidă, totuși psalmii pot fi grupați în câteva clase, după ideea dominantă: psalmi de laudă, psalmi de implorare și psalmi didactici.

Psalmii de laudă sunt de cele mai multe ori în strânsă legătură cu cultul și au un aspect comunitar. Aceste imne au ca scop principal preamărirea lui Dumnezeu prin evidențierea atributelor Sale. În această categorie pot fi clasificate: imnele adresate Dumnezeului Legământului, în care Israel aduce laudă Domnului din diferite motive (8, 18, 32, 99, 102, 103, 110, 112, 113, 116, 134, 135, 144-150); psalmii Împărăției, în care Dumnezeu este preamărit în calitatea Sa de Stăpân al Universului (22, 95-97); cântările Sionului, în care este evidențiată prezenta protectoare a lui Dumnezeu (45, 47, 75, 83, 86, 122); psalmii treptelor, care subliniază bucuria apropierii de Dumnezeu (119-133) și psalmii regali, care se focalizează treptat asupra imaginii unui rege ideal (Mesia) prin care Dumnezeu Își va împlini iconomia mântuirii (2, 17, 19, 20, 44, 71, 88, 100, 109, 131, 143).

Psalmii de implorare însumează imnele care împletesc cererea după ajutor cu mărturisirea încrederii și cu aducerea de mulțumire. Aceștia pot să fie exprimați fie într-o manieră individuală (5-7, 12, 16, 21, 24, 25, 27, 30, 34, 35, 37, 38, 41, 42, 50, 53-56, 58, 60, 62, 63, 68-70, 85, 87, 101, 108, 119, 129, 139-142), fie într-una colectivă (11, 43, 57, 59, 73, 78, 79, 82, 84, 89, 93, 107, 122, 136). În acești psalmi predomină ideea de suferință care implică inevitabil intervenția nemijlocită a lui Dumnezeu pentru a aduce izbăvire. Implorarea are ca fundament principal mila, dreptatea și credincioșia lui Dumnezeu. Având în vedere nădejdea vie că Dumnezeu va împlini de fiecare dată cererile, psalmii sunt pătrunși de sentimentul aducerii de mulțumire (9, 29, 31, 33, 39, 40, 91, 106, 115, 137).

Psalmii didactici sunt indicați de multe ori în Psaltire prin mențiunea *pentru înțelegere* din suprascriere și au ca scop realizarea unor cadre pedagogice în vederea formării spirituale. În această secțiune pot fi incluși: psalmii istorici care arată pronia lui Dumnezeu față de poporul ales în perioada exodului din Egipt (77, 104, 105); psalmii care prezintă rigorile ce trebuie îndeplinite de cel care se apropie de Dumnezeu (14, 23, 133); psalmii care amintesc de exigențele Legământului (13, 49, 51, 52, 74, 80, 94) și de psalmii redactați în stilul literaturii sapiențiale care îl învață pe om că împlinirea Legii este garanția fericirii (1, 36, 48, 72, 111, 118, 126, 133).

Utilizarea în cult și în rugăciunile particulare. Psaltirea a fost considerată de către cercetători drept *cartea de imne al celui de-al doilea Templu* datorită utilizării ei frecvente după întoarcerea din exilul babilonian. Însă folosirea psalmilor la templu datează din perioada reformei religioase desfășurate la inițiativa regelui David, când cultul primește o dimensiune doxologică (*1 Par* 16, 1-7; *Ezd* 3, 10-11). În opinia unor exegeți (H. Gunkel, S. Mowinckel și A. Weiser), majoritatea psalmilor au fost creați pentru serviciul liturgic de la templu. Pe lângă conținutul care face trimitere la diverse evenimente liturgice, psalmii mai sunt poziționați în sfera cultului de titlurile lor, precum și de referințele făcute la diferite instrumente întrebuințate în practicile de la templu: trâmbiță confecționată dintr-un corn de berbec sau din argint, chimval, timpan, liră (alăută), harfă, caval (organ) etc. În ceea ce privește modul în care psalmii erau folosiți în cult, cel puțin în cazul primului Templu, nu avem mărturii semnificative. Însă, dacă ne raportăm la cel de-al doilea Templu, situația este mult mai clară. În serviciul de fiecare zi, când se oferea sacrificiul, preoții suflau în trompete, iar cântăreții templului cântau psalmi cu instrumente muzicale. După jertfă se cânta psalmul zilei, atât dimineața, cât și seara. În zilele de sărbătoare și în alte ocazii importante, erau cântați psalmii prescriși. Astfel, *Ps* 112-117, ce alcătuiesc colecția *Aleluia* erau cântați la Paști, la sărbătoarea Săptămânilor, la cea a Corturilor, la Hanuka și la sărbătorile de Lună nouă. *Psalmii treptelor* erau cântați de cei care urcau spre Ierusalim, la cele trei sărbători mari: sărbătoarea Azimelor, a Săptămânilor și a Corturilor. Cea mai importantă ocazie pentru

cântarea de psalmi era sărbătoarea Corturilor, celebrată la luna plină din Tișri, luna a șaptea a anului iudaic. Prin utilizarea lor în structurile liturgice, psalmii au fost puși la îndemâna întregii comunități. Asumarea acestora de către popor a fost înlesnită de importanța pe care cultul o avea în viața personală a fiecărui iudeu, dar și de forma lirică în care învățăturile teologice și trăirile sufletești erau expuse.

Psalmii n-au lipsit din preocupările și cultul creștin nici după ce Biserica s-a separat definitiv de sinagogă; din contră, aceștia au dobândit parcă o și mai mare preponderență. Apologetul Tertulian consemnează faptul că în timpul său (sec. al II-lea d.Hr.) psalmii erau folosiți ca structuri cultice de bază în adunările creștine (*Despre suflet* 9, 4). Documentul creștin *Constituțiile apostolice* care datează din secolul al III-lea, semnalează aceiași practică. Obiceiuri similare se întâlnesc și în Bisericile Orientale, unde creștinii care se adunau noaptea în sărbători, pentru priveghere și cântau întreaga Psaltire. Într-un studiu amplu, Sf. Ioan Casian descrie rânduielile monahale care priveau citirea psalmilor. El constată că în mănăstirile din Tebaida Egiptului, monahii citeau zilnic 12 psalmi la vecernie și la privegherea de noapte, iar în mănăstirile din Palestina și Mesopotamia observă că la sfârșitul ceasurilor al III-lea, al VI-lea și al IX-lea se citeau de regulă trei psalmi (*Despre norma canonică*). Clement Alexandrinul ne oferă o privire mult mai extinsă asupra folosirii psalmilor. Acesta arată că între creștini exista obiceiul de a cânta psalmi, chiar și atunci când se mânca la masă. Este foarte probabil ca obiceiul încetățenit la agapele creștine, de după serviciul religios, să fi fost preluat de creștini și în viața lor particulară (*Pedagogul* 3, 44). În Occident, cântarea alternativă a psalmilor a fost introdusă în structurile cultului pe vremea Sf. Ambrozie al Milanului.

În afara cultului și a rugăciunilor particulare, psalmii au fost considerați folositori și pentru formarea spirituală a credincioșilor. Biserica a încurajat constant, pe lângă folosirea acestora în rugăciune, studiul și meditația asupra lor. Folosirea frecventă a textelor din psalmi a favorizat memorarea și asumare acestora în vederea desăvârșirii duhovnicești. În acest sens, Sf. Vasile cel Mare scrie: „Psalmul este carte elementară de învățătură pentru cei ce intră în viață, creștere pentru cei ce înaintează în vârstă, întărire pentru cei maturi" (*Omilii la Psalmi* 1, 2). Se recomanda, așadar, ca psalmii să fie folosiți de toate categoriile sociale și de toți oamenii. Timpul și locul în care se rosteau psalmii nu mai trebuia să constituie o problemă, fiindcă după memorarea lor, oamenii se puteau ruga oriunde și oricând. Sf. Grigorie de Nyssa amintește într-o scrisoare în care narează viața surorii sale, Sfânta Macrina, de obiceiul pe care îl avea aceasta (încă de la vârsta de 12 ani) de a citi Psaltirea zilnic, la mai multe ceasuri potrivite din zi (*Despre viața Sfintei Macrina*).

Dimensiunea teologico-morală. Datorită faptului că în cuprinsul ei au fost desfășurate, într-o manieră rezumativă, majoritatea tororturilor care au alcătuit Legea, Cartea Psalmilor a fost considerată *expresia lirică* a Torei. Motivul principal care a determinat această numire a ținut de poziționarea centrală a lui Dumnezeu în sistemul ei doctrinar. Indiferent de structura sau de tipul psalmului (cântări religioase, imne, meditații, rugăciuni), Dumnezeu era elementul principal la care se raportau toate ființele și lucrurile. Orice psalm scoate în evidență, fie direct, fie indirect unicitatea, pronia, înțelepciunea, slava, puterea, dreptatea și mai ales îndurarea lui Dumnezeu față de om. Așadar, prin conținutul lor focalizat pe lupta intimă a omului care caută comuniunea cu Dumnezeu, psalmii au devenit o paradigmă a realizării urcușului spre desăvârșire. Lecturarea acestora viza dobândirea cuvântului biblic, ca mijloc esențial prin care o persoană putea trăi comuniunea cu Dumnezeul cel viu.

Ar fi nepotrivit să se treacă cu vederea dimensiunea mesianică ce este dezvoltată într-o manieră deosebit de amplă în psalmi. Aportul adus de Psaltire în dezvoltarea prevestirilor și prefigurărilor hristologice este semnificativ. Dacă până la David se știa că Mesia va fi un om, învestit de Dumnezeu cu o putere spirituală superioară, care va ieși din seminția lui Iuda într-o perioadă

încă nedeterminată, de acum se știe că acesta nu va fi doar un om, ci chiar Fiul lui Dumnezeu. Pentru o perspectivă mai extinsă voi reda în cele ce urmează câteva din coordonatele mesianismului revelat în Cartea Psalmilor: Mesia va fi Dumnezeu (2, 7; 39, 4-7; 44; 95; 109); Mesia va fi om (15, 9-11; 21, 1-22; 29, 6-9; 30, 11; 34, 1-28; 39, 9-11; 40, 9; 68, 1-29; în special 8; 89,18; 101,1-11); Mesia va veni ca Rege a lui Israel (2; 8; 23; 44; 71; 100; 101); Mesia va fi respins în calitatea Sa de rege (2; 54-63; 88; 101); Mesia va avea misiune mântuitoare (2, 6-9; 4, 4-5,10; 7, 1-10,18; 101,12-22; 109, 4); Mesia va fi pregătit pentru moarte (15; 88; 101, 24-28; 108); Mesia va fi trădat (7; 16; 34; 40, 9); Mesia va fi crucificat (2, 1-3; 21, 1-21; 68, 1-29); Mesia va merge în șeol (29, 1-9; 39, 1-17; 40, 1-13; 87, 1-18); Mesia va învia (15; 17; 20; 29; 33; 39, 1-17; 40, 10-13; 85; 117, 16-29); Mesia va fi preot după rânduiala lui Melchisedec (109); Mesia va mântui neamurile la fel ca pe iudei (21, 27-31; 44, 9-15; 116; 138); Mesia se va întoarce de-a dreapta Tatălui ca să mântuiască pe fiii lui Israel (43; 73; 82; 84; 95-97; 136; 146; 147); Mesia va întemeia o împărăție veșnică în Israel (2, 7-12; 14, 1-5; 23; 28; 36; 44-47; 65-67; 71; 98-100; 110-112; 131; 144; 149; 150).

Valoarea dogmatică a psalmilor este de netăgăduit, deoarece, după Tora, Psaltirea este cartea care dezvoltă și subliniază învățăturile esențiale care vizează relația omului cu Dumnezeu. „Ce nu poți învăța din psalmi – se întreabă retoric Sf. Vasile cel Mare? Oare nu măreția bărbăției? Oare nu exactitatea dreptății? Oare nu sfințenia fecioriei? Oare nu desăvârșirea înțelepciunii? Oare nu chipul pocăinței? Oare nu măsura răbdării? Oare nu tot ce ai putea spune despre faptele cele bune? În psalmi este cu putință să găsești învățătura desăvârșită despre Dumnezeu, prevestirea despre venirea în trup a lui Hristos, amenințarea cu judecata, nădejdea învierii, frica de pedeapsă, făgăduințele slavei, descoperirile tainelor; toate sunt strânse, ca într-o mare și obștească vistierie, în Cartea Psalmilor” (*Omilii la Psalmi* 1, 2).

Unul dintre motivele principale care au determinat folosirea intensă a psalmilor de către creștini a fost varietatea conținutului care viza trăirea interioară a omului. Zbuciumul sufletesc, dilemele în fața contradicțiilor cotidiene, durerea, necazul sau exaltările pline de fericire au fost atât de bine conturate în Psaltire, încât asumarea lor de către credinciosul care dorește liniștirea și apropierea de Dumnezeu se produce în cel mai firesc mod posibil. Diversitatea trăirilor sufletești descrise în Psalmi au oferit oricărui om posibilitatea de a se apropia de această carte și de a-și însuși stihurile care-i făceau sufletul să vibreze de dorul dumnezeiesc. Cartea Psalmilor îl ajută pe credincios să se vindece de patimi, în calea sa spre îndumnezeire, deoarece conținutul lor, plin de moralitate, oferă exemple nenumărate de ridicare din păcat. De multe ori, aghiograful începe rugăciunea sa din adâncul păcatului și al morții, dar o sfârșește în sfera comuniunii dumnezeiești. În acest sens, Sfântul Augustin spunea că psalmii sunt „domolirea patimilor, frâul mâniei, școala cumpătării” (*Expositions on the Psalms*), iar Casiodor afirma că psalmii cuprind cuvântul luminos care vindecă inima rănită de moarte (*Explanation of the Psalm*). Prin învățăturile și exemplificările pedagogice, Psaltirea călăuzește pe om spre împărăția lui Dumnezeu, oferindu-i posibilitatea de a alege între cele două căi: cea care duce la pieire și cea care îndumnezeiește. Accesibilitatea și efectul benefic pe care l-a avut folosirea ei în viața celor credincioși a făcut ca acest text veterotestamentar să fie asumat de fiecare generație atât în iudaism, cât și în creștinism.

Comentariile patristice la psalmi. Dezvoltând metoda de interpretare alegorică, prin reprezentații ei de seamă, Școala din Alexandria a realizat primele comentarii exegetice ale Psaltirii. Se presupune că primul dintre ele a fost scris, potrivit lui Eusebiu de Cezareea, de întemeietorul școlii, Panten, dar informația istoricului este destul de neclară. Acestuia i-a urmat Origen, care, folosind metoda alegorică, a alcătuit un comentariu extins la Psalmi (*Expositio in Psalmos*, în *PG* 12, col. 1053-1686; 17, 105-150). Alte comentarii au fost alcătuite de: Sf. Atanasie cel Mare, *Expositiones*

in Psalmos, în *PG* 27, col. 60-545, 548-589; Sf. Chiril al Alexandriei, *Expositio in Psalmos*, în *PG* 69, col. 767-1274; Didim cel Orb, *Eplicationes in Psalmos*, în *PG* 33, 1155-1622; Eusebiu de Cezareea, *Commentaria in Psalmos*, în *PG* 23, coll. 66-1396; 24, 9-76 și Isihie al Ierusalimului, *Expositio in Psalmos*, în *PG* 27, coll. 849-1344; 93, 1179-1340. Școala din Antiohia, care promova interpretarea literală a Scripturii, s-a bucurat și ea de mulți adepți. Ca urmare a acestui fapt, cele mai multe comentarii la psalmi s-au scris folosindu-se această metodă. Dintre reprezentații cei mai de seamă ai școlii amintim pe Apolinarie din Laodiceea, *Interpretatio in Psalmos*, în *PG* 32, col. 1313-1537; Diodor din Tars, *Fragmenta in Psalmos*, în *PG* 33, col. 1587-1628; Sf. Ioan Gură de Aur, *Expositio in Psalmos*, în *PG* 55, col. 39-498; Teodor de Mopsuestia, *Fragmenta in Psalmos*, în *PG* 66, col. 641-696 și Teodoret de Cir, *Interpretatio in Psalmos*, în *PG* 80, col. 857-1997. Subliniind aspectul mistico-moral al Psalmilor, Școala din Cezareea Capadociei a încercat să mențină un echilibru între cele două metode deja consacrate de interpretare. Sf. Vasile cel Mare, reprezentantul emblematic al acestei școli, a încercat să identifice pe lângă înțelesul istoric al unui text scripturistic și un sens tainic pe care să îl aplice necesităților spirituale. Pe lângă comentariul său (*Homiliae in Psalmos*, în *PG* 29, col. 209-424) amintim pe cele ale lui: Asteriu de Cezareea, *Homiliae in Psalmos*, în *PG* 40, col. 389-478; Sf. Grigorie de Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum*, în *PG* 44, col. 431-608; Eustațiu al Tesalonicului, *Eplicationes in Psalmos*, în *PG* 142, col. 1197-1272; *Oratio in Psalmum XLVIII*, în *PG* 135, col. 520-530 și Eftimie Zigabenul, *Expositio in Psalmos*, în *PG* 129, col. 41-1326. În Biserica de Apus metoda alegorică de interpretare a Psaltirii a fost predominantă. Aceasta s-a datorat influenței semnificative a Sfântului Ambrozie (*Apologia altera Prophetae David*, în *PL* 14, col. 887A-916C; *Apologia Prophetae David ad Teodosium Augustus*, în *PL* 14, col. 851B-884B; *Enarrationem in XII Psalmos Davidicos*, în *PL* 14, col. 921A-1160D; În *Psalmul David CXVIII. Expositio*, în *PL* 15, col. 1197-1526A) și a Fericitului Augustin (*Enarrationes in Psalmos*, în *PL* 36, col. 67-1027; 37, 1033-1967), cu toate că Iuniliu și Cassiodor (*In Psalterium Expositio*, în *PL* 70, 25-1056C) au încercat să modifice această tendință, promovând modul antiohian de interpretare. Se cuvine să menționăm că un rol de intermediere între cele două școli (Alexandria și Antiohia) a fost asumat de Fericitul Ieronim (*Breviarum in Psalmos*, în *PL* 26, col. 821-1270; *Liber de expositione Psalmorum*, în *PL* 26, col. 1277-1300B). Acesta a militat pentru o expunere istorică și gramaticală cu toate că din scrierile sale reiese că a inclinat mai mult spre metoda alegorică. Dintre ceilalți exegeți apuseni amintim pe: Sf. Grigorie cel Mare, *In Septum Psalmos Poenitentiales Expositio*, în *PL* 79, col. 549-658B; Sf. Ilarie de Pictavium, *Tractatus Super Psalmos*, în *PL* 9, col. 231-890A; *Psalmorum XV, XXXI et XLI Interpretatio*, în *PL* 9, col. 891-908D și Rufin, *Comentarius in LXXV Psalmos*, în *PL* 21, col. 645-960B. În Biserica Răsăriteană au mai alcătuit comentarii la psalmi Ghenadie al Constantinopolului, *Fragmenta in Psalmos*, în *PG* 85, col. 1665-1668 și Nichifor Vlemmides, *Expositio in Psalmos*, în *PG* 142, col. 1321-1622.

Bibliografie. Abrudan, Dumitru, „Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă", în: *ST*, 7-8/1985, pp. 453-471; Băltăceau, Francisca, Broșteanu, Monica, „Introducere la Psalmi", în: *Septuaginta IV/1. Psalmii, Odele, Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor*, Ed. Polirom, București/ Iași, 2006, pp. 13-39; Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în coll. *PSB* 4, trad. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984; Eftimie Zigabenul, Nicodim Aghioritul, Sf., *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. I-II, trad. Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2006; Freedman, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. V, Doubleday Press, New York, 1996; Grigorie de Nyssa, Sf., „Despre viața Sfintei Macrina", trad. Ion Pătrulescu, în: *AB*, 1-3/1993; Grigorie de Nyssa, Sf., *La titlurile Psalmilor*, în coll. *PSB* 30, trad. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Hippolytus, *Exposition of the Psalms*, în coll. *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, vol. V, în Alexander Roberts et al., *Logos Research Systems*, Oak Harbor, 1997; Ioan Casian, Sf., *Despre norma canonică a rugăciunilor și a psalmilor zilnici*, în coll. *PSB* 57, trad. Vasile Cojocaru, Popescu, David, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,

1990; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Psami*, trad. Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011; Negoiță, Athanase, „Psalmii în cultul Vechiului Testament", în: *GB*, 11/1965-12, pp. 1015-1030; Negoiță, Atanasie, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940; Sakenfeld, Katharine D. (ed.), *The New Intepreter's Dictionary of The Bible*, vol. IV, Abingdom Press, Nashwill, 2009; Tertulian, *Despre suflet*, în coll. *PSB* 3, trad. Nicolae Chițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Timuș, Gherasim, *Note și meditații asupra Psalmilor*, 3 vol., Tipografia „Gutenberg" Joseph Gobl, București, 1896; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Psalmi*, în coll. *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Ioan Chirilă

CATAFATÍSM. (gr. *kataphatikos* – *afirmativ*) Formă de cunoaștere a lui Dumnezeu în teologie, ce reprezintă o expresie a efortului rațiunii umane de a-L reprezenta și a-L mărturisi pe Dumnezeu, făcând apel la concepte și la noțiuni decelate din trăirea curentă, din natură, din lumea înconjurătoare.

Catafatism reprezintă ceea ce putem afirma despre Dumnezeu. Este un demers nu atât fotografic, cât iconic, în măsura în care prin intermediul „culorilor" și „formelor", care țin de cele „văzute", de „jos", înțelegându-se prin acestea instrumentarul conceptual și ideatic dezvoltat în vederea cunoașterii lumii înconjurătoare, le reprezentăm și ne împărtășim din cele „nevăzute", de „Sus". Catafatismul propune gestul pozitiv al identificării lui Dumnezeu prin intermediul a ceea ce poate vehicula conceptual mintea umană. Așa cum nu poate fi zugrăvită o icoană fără sprijinul elementelor naturale care intră în compoziția ei, tot așa vorbirea despre Dumnezeu are nevoie de sprijinul conceptelor și de exercițiul gândirii omenești conceptuale. Însă odată cu utilitatea discursului catafatic se afirmă deopotrivă și neputința lui structurală: nu numai că nu putem avea pretenția epuizării obiectului cunoașterii teologice prin reprezentările oferite, dar și adecvarea lor la realitate este infinit suferindă, întrucât Dumnezeu scapă oricărei circumscrieri conceptuale. De aceea, ortodoxia nu îngăduie o teologie catafatică autonomă față de teologia apofatică (a se vedea: apofatism), cu alte cuvinte, autosuficientă: „Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai granița adevărului, veșmântul sau paza adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dezminte pe sine – adevărul ultim este viața care nu poate fi abolită de moarte. De aceea și cunoașterea adevărului nu se poate înfăptui prin înțelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieții, la imediatul experienței".

Apofatismul cere prezența catafatismului: Cunoașterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale. Numirile lui Dumnezeu, numite și *atributele* Sale, sunt forme conceptuale prin care trăitorii de Dumnezeu L-au identificat și L-au mărturisit lumii pe Dumnezeu. În secolul al V-lea, tratatul *Numele divine* al Sf. Dionisie Areopagitul oferea o sistematizare a teologiei creștine, și, deopotrivă, o cuprinzătoare analiză a atributelor lui Dumnezeu (numite *nume divine*). În general, „numele" atribuite lui Dumnezeu caracterizează prezența Sa în lume printr-o analogie lume-Dumnezeu la formă superlativă. Aceste atribute pun în evidență ceea ce Dumnezeu este și are într-o plenitudine care se exprimă printr-un dincolo de orice cuprindere umană. Dacă în Vechiul Testament aceste nume se referă mai curând la trăsături de tip interior uman (bunătate, lumină, iubire, adevăr, putere, demnitate), Noul Testament propune, în virtutea Întrupării Fiului, o lărgire a perspectivei. Astfel, Mântuitorul este, prin imaginile simbolice pe care le oferă El Însuși ucenicilor, Mielul lui Dumnezeu, Cale sau Ușă către Împărăția Cerurilor.

Așa cum icoana este ontologic distinctă de Cel reprezentat în ea, dar slujește ca punte între cele două lumi, în măsura în care oferă posibilitatea experimentării unei legături între persoana umană cunoscătoare și Cel reprezentat prin intermediul reprezentării, tot așa catafatismul conturează o imagine-icoană a lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii, oferind prin cărămizile

conceptuale ale registrului înțelegerii curente repere care să extindă înțelegerea către întâlnirea cu Cel de necuprins cu înțelegerea. Catafatismul este un vector către Dumnezeu prin intermediul celor naturale: „Că Dumnezeu există și este cauza făcătoare și susținătoare a tuturor, ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate [...]; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor [...]. Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei. [...] Așa ne este evident și nouă că Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea". Teologia catafatică este ceea ce putem afirma despre Dumnezeu în conștiința limitării (infinite a) celor afirmate. Remarcăm insuficiența definițiilor de dicționar contemporane privind conceptul „catafatism". În *Le Petit Robert* (dicționar de „referință al limbii franceze", cf. autori) ediția iunie 2000, termenul lipsește. În *Oxford Dictionary of English* termenul desemnează: „teologie (a cunoașterii lui Dumnezeu) realizată prin definirea lui Dumnezeu prin propoziții afirmative. Opusul lui catafatic".

Bibliografie. Grigorie de Nazianz, Sf., *Oration* XXVIII, în *Theologica*, II, în *PG* 36, 33; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CATAPETÉASMĂ. (gr. *katapetasma – văl, perdea*) Perete despărțitor dintre naos și altar, confecționat din lemn sau din zid, menit să separe evenimentele legate de Taina Sfintei Euharistii de privirile credincioșilor din naos.

Mai este numit și tâmplă (*τὸ τέμπλον, ου*) sau iconostas (*τὸ εικονοστάσιον, ου*, *susținător de icoane*). Motivația acestei separații este dată de caracterul de Taină al Sfintei Euharistii ce nu poate fi interpretată, elucidată, conceptualizată sau banalizată de cunoașterea condiției omenești. De asemenea, existența catapetesmei arată că Taina nu poate fi privită dintr-o perspectivă fizică, și nici abordată conceptual astfel; de aceea ea ascunde ochilor celor din naos prefacerea Sfintele Daruri. Aceasta este purtătoare de icoane deoarece singura formă de cunoaștere reală a Tainei, în această viață, vine dintr-o perspectivă iconică.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Seviciu, PS Timotei, „Îngrijirea și împodobirea sfintelor locașuri", în: *Îndrumător bisericesc*, vol. I, Timișoara, 1980, pp. 60-65, Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula, Mihai Burlacu

CATAVÁSIE. (gr. *katavasis – coborâre*) Denumire dată primului tropar al fiecăreia dintre cele nouă ode ale canonului, numite irmoase.

Numele de catavasie (coborâre) vine de la faptul că atunci când cântăreții executau aceste cântări, ei coborau din cele două strane și veneau în mijlocul bisericii unde cântau împreună irmosul. Catavasiile sunt un rezumat al celor nouă ode ale canonului și servesc drept model de cântare a troparelor canonului. Catavasii proprii au praznicele împărătești, care nu sunt altceva decât irmoasele odelor canonului acestor sărbători. De asemenea, au catavasii proprii unele duminici ale Triodului și zilele Săptămânii Patimilor. Cântate la utrenie, la momentul Canonului, regula și perioada cântării lor o găsim în Catavasier sau Octoihul Mic.

Bibliografie. Sava, Viorel, „Cultul divin ortodox – spațiul care înveșnicește tinerețea", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 15-28; Sava, Viorel, „Cultul divin ortodox, punte de unire între cei ce cred și cale către Hristos", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 29-50; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CATAVASIÉR. v. OCTOÍH. **I.** Carte de cult, cu conținut rezumat sau extras din Octoihul mare, care cuprinde cântările învierii pe cele

opt glasuri, de la slujbele de sâmbătă seara și duminică dimineața; catavasiile praznicelor împărătești, ale Triodului și Penticostarului, polieleele și mărimurile sărbătorilor din cursul anului bisericesc; svetilnele învierii; stihirile Evangheliilor sau voscresnele; doxologia mare și podobiile celor opt glasuri.

II. Carte de muzică bisericească, care cuprinde: catavasiile, svetilnele învierii, voscresnele și doxologiile. Unele catavasiere numite și Irmologhioane, cuprind și alte cântări ale utreniei: „Dumnezeu este Domnul...", sedelnele, binecuvântările, troparele și condacele sărbătorilor împărătești, „Ceea ce ești mai cinstită...", axioanele praznicale și podobiile celor opt glasuri.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Sava, Viorel, „Cultul divin ortodox – spațiul care înveșnicește tinerețea", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 15-28; Sava, Viorel, „Cultul divin ortodox, punte de unire între cei ce cred și cale către Hristos", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 29-50; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CATEDRÁLĂ. v. BISÉRICĂ. (lat. *cathedra*; gr. *catedra – scaun*, *bancă*, *loc pentru așezare*) Lăcaș de cult de dimensiuni impunătoare. Biserica catedrală este biserica în care își are catedra – tronul, episcopul locului. Biserica catedrală este numită simplu și catedrală. Termenul a intrat în limba română pe filieră franceză. În franceză a apărut în perioada carolingiană, când s-a impus altor expresii cum ar fi *mater ecclesia* sau *ecclesia major*. Catedrala este locașul de cult de referință al unei eparhii. Sub influența tradiției romano-catolice, au fost numite cu acest cuvânt și Bisericile mai impunătoare dintr-o eparhie, această numire neavând însă o valoare canonică. Caracterul de Biserică catedrală nu este dat de măreția unui locaș de cult, ci de faptul că acest locaș este locul principal în care își exercită slujirea episcopală episcopul locului.

Bibliografie. Erlande-Brandenburg, Alain, *La cathédrale*, Ed. Fayard, Paris, 1989; Necula, Nicolae D., „Simbolismul locașului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (sec. XV)", în: *GB*, XLII (1983), 9-12; Simeon al Tesalonicului, Sf., „Despre biserică și târnosirea ei", în *Tract asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, trad. Toma Teodorescu, București, 1866; Tuță, Nica, *Sfântul Antimis* (Studiu istoric, liturgic și simbolic), București, 1943; Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. Dr. I. Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Wenzler, Claude, „Les cathédrales gothiques", în *Mémoires de l'histoire*, Ed. Ouest-France, Paris, 2000.

Patriciu Vlaicu

CATEHÉT. (gr. *katihitis;* vb. *katihin – a suna, a răsuna de sus în jos, a spune ceva de la loc înalt, a învăța pe altul*) Persoană care se ocupă cu catehizarea sau cu învățarea altora a învățăturii de credință creștină.

Potrivit analizelor etimologice, termenul „catehet" devine astfel sinonim cu „învățător".

În perioada catehumenatului, catehetul era persoana care-i instruia pe „catehumeni" (aspiranții la Taina Botezului/creștinism). De obicei, catehetul (*κατηχητής*) era unul dintre preoți (*presbyter doctor*), sau chiar un creștin laic capabil să-i învețe (*doctor audientium*). Catehetii, uneori ajutați de lectori (*lectores doctorum audientium*), îi învățau în mod corespunzător adevărurile de credință și de morală, în adunările ce se țineau în anumite locuri speciale, cu timpul în școlile catehetice, iar pe cei mai înaintați chiar în biserici. Între catehеți trebuie socotiți, astfel, conducătorii și profesorii școlilor catehetice, cum au fost Panten, Origen, Clement Alexandrinul (Școala din Alexandria), Pamfil (Școala din Cezareea Palestinei), Lucian de Samosata, Dorotei (Școala din Antiohia) etc. Tot între catehеții din Biserica primară un rol remarcabil l-au avut didascalii (v. mai jos). De-a lungul timpului, în accepțiunea largă a termenului, prin „catehet" s-a înțeles persoana care s-a ocupat de instruirea religioasă, fie din rândurile clericilor, fie al mirenilor, atât în sfintele lăcașuri, cât și în școli, în familii, instituții etc. În Noul Testament termenul „catehet" („învățător") apare explicit în epistola către

Galateni: „Cel care primește cuvântul învățăturii să facă parte învățătorului său din toate bunurile" „Catehetul" (*învățătorul*) este, de fapt, sinonim cu „didascalul" despre care tot Sf. Apostol Pavel vorbește, atunci când enumeră harismaticii (*apostoli*, *profeți*, *didascali*) (*1 Co* 12, 28). De asemenea, atunci când vorbește despre Biserică – Trup al lui Hristos, Cel Care i-a dat (rânduit) diferite slujiri: „Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους" (*Ef* 4, 11). Între îndatoririle catehețilo-didascali era aceea de a instrui catehumenii (aspiranții la Botez/creștinism).

Modelul desăvârșit al catehețiilor din toate timpurile este *Mântuitorul Iisus Hristos*, Care, odată cu slujirile de Arhiereu și Împărat, a exercitat și misiunea de Învățător. El era numit în mod obișnuit *Învățătorul* (*Rabbi*, *Διδάσκαλος*) apelativ pe care Însuși l-a confirmat: „Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul și bine ziceți, că sunt" (*In* 13, 13). La începutul misiunii Sale, audiența era restrânsă (12 apostoli), dar în scurtă vreme „mulțimea Îl îmbulzea ca să asculte cuvântul lui Dumnezeu" (*Lc* 5, 1). Calitatea de învățător era cerută în mod firesc de caracterul doctrinar, dogmatic, al creștinismului. Spre deosebire de păgânism, creștinismul este o religie-învățătură și trebuia, în consecință, să aibă neapărat un învățător religios. Politeismul grec și roman era o religie fără dogme, nepropunând adevăruri de credință, fiind, de fapt, un cult a cărui justificare se pierdea, teoretic, în legendă, mit, superstiție. În contrast, creștinismul nu s-a mărginit la dimensiunea cultică, liturgică, cu toate că a fost și ea prezentă dintru început, ci și-a conturat o doctrină/o teologie, pe baza învățăturilor doctrinare propovăduite de cel mai mare Învățător. Fericiți ascultătorii Săi contemporani! Uimiți adversarii Săi! Chiar și cei mai înverșunați dintre aceștia au recunoscut, cu nedisimulată admirație: „Niciodată n-a vorbit vreun om ca Omul acesta!" (*In* 7, 46). Care era, de fapt, „secretul" acestei supremații didactice incontestabile? Răspunsul ni-l dă Evanghelistul Matei atunci când spune: "Îi învăța ca unul care are *putere*, iar nu cum îi învățau cărturarii lor" (7, 29). Iar puterea izvora din persoana Sa dumnezeiască, căci Omul-Hristos este, în același timp, întărit permanent, împuternicit, de Dumnezeul-Hristos, prin coabitarea tainică a celor două firi, nedespărțite, neîmpărțite, neamestecate și neschimbate. El este Pedagogul prin excelență, paradigmă a tuturor pedagogiilor, din orice timp și loc. Părintele bisericesc, Clement Alexandrinul, a fost, pe bună dreptate, inspirat atunci când Mântuitorului Iisus Hristos – Pedagogul desăvârșit I-a consacrat una dintre cele mai însemnate scrieri, *Pedagogul*, în care spune la un moment dat: „Pedagogul nostru este Sfântul Dumnezeu Iisus, Cuvântul, Care conduce întreaga omenire. Însuși iubitorul de oameni Dumnezeu ne este Pedagog" (*Scrieri*, în coll. *PSB*, vol. IV, p. 198).

În limbajul omiletic și catehetic din zilele noastre, termenul „catehet" nu mai este întrebuințat în mod curent, decât arareori, cu toate că DEX-ul prevede acest cuvânt (catehet: persoană care predă catehismul; profesor de religie). Este mult mai prezent, în schimb, în limbajul catehetic al Bisericii Romano-Catolice și al celor Protestante (fr. *catéchiste*; engl. *catechist*; germ. *Katechet*), cu explicații apropiate ale termenului în majoritatea dicționarelor și enciclopediilor apusene: persoană care predă/învață principiile învațăturii creștine. Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române prevede în mod expres care sunt persoanele îndatorate și îndreptățite pentru misiunea catehizării. Astfel, în art. 50, lit. a) referitor la atribuțiile preotului paroh, se precizează: „Catehizează copiii, tinerii și adulții, conform îndrumărilor centrului eparhial". Iar în art. 52, alin. (3) se prevede: „Preoții și diaconii, personalul didactic din învățământul teologic și cel care predă religia, studenții în teologie, precum și dascălii (cântăreții), au îndatorirea pastorală și misionară de a face catehizare în parohiile la care slujesc sau în care locuiesc, în acord cu preotul paroh, conform normelor stabilite de către Sfântul Sinod și centrele eparhiale". Așadar, în zilele noastre, *catehetii* sunt, în marea lor majoritate,

slujitorii consacrați prin Taina Hirotoniei, arhierei, preoți și diaconi, care *catehizează (învață)* „cu timp și fără timp" (*2 Tim* 4, 2) cele ce țin de doctrina și viața creștină. Dar, tot în categoria catehetilor trebuie considerați și laicii cu pregătire teologică: profesorii de teologie, clerici și mireni, de la Facultăți și Seminarii; profesorii de religie din școli (licee, gimnazii, școli primare și chiar grădinițe); tinerii teologi (seminariști și studenți) care îl sprijină pe preot în misiunea catehetică din parohie (ca de ex. la programul „Hristos împărtășit copiilor", „Alege școala" etc.); simpli credincioși, buni cunoscători ai învățăturii creștine, cu o conduită morală și duhovnicească exemplară. O mențiune specială merită laicii creștini intelectuali, care, odată cu exercitarea profesiei lor, au sprijinit și sprijină cateheza ortodoxă, prin cuvântul și scrisul lor, ca de pildă: Simion Mehedinți, Ion Găvănescul, G.G. Antonescu, Onisifor Ghibu, Nae Ionescu, Ștefan Bârsănescu, Constantin Narly, Vasile Băncilă, Mircea Vulcănescu, Nicolae Paulescu, Vasile Voiculescu, Ernest Bernea, Constantin Noica, Petre Țuțea, Virgil Cândea, Daniel Turcea, Ioan Alexandru, Dan Puric, Constantin Cucoș etc.

Catehetul-profesor. În șirul persoanelor abilitate cu misiunea catehizării un loc bine definit îl dețin profesorii de teologie și de religie, din învățământul universitar și preuniversitar. În limitele competențelor specifice, fiecare își asumă și îndatoriri misionar-catehetice, odată cu obligațiile curente. În mod special însă, profesorii care predau Catehetica în Facultăți și Seminarii, totodată, profesorii care predau Religia în școli, au îndatoriri sporite pe linia alcătuirii programelor analitice, dar și a conținuturilor cu specific catehetic. Misiunea profesorilor de religie din școlile primare, gimnazii și licee are însă un impact cu totul special. Vârsta fragedă a copiilor și frământările sufletești ale adolescenților solicită profesorului o ținută moral-duhovnicească întru totul corespunzătoare adevărurilor transmise. În acest sens, Părintele Galeriu atrăgea atenția că „profesorul de religie este un martor și un mărturisitor. Un martor al adevărului revelat și un mărturisitor al unui crez. Dar nu al unui crez oarecare, ci al Crezului ortodox". Aici trebuie să vedem și identitatea etimologică dintre cuvintele „martir" și „martor". Grecescul *μάρτυς, -υρος*, de unde provin ambii termeni, desemnează pe cineva care depune o mărturie, în special în probleme de credință, suferind pentru ea chiar pedeapsa capitală, jertfa, martirajul. În acest sens, profesorul trebuie să fie un martor și mărturisitor jertfelnic al credinței ortodoxe. Sensul de „mărturisitor" al profesorului, în general, nu doar al celui de religie, reiese și din izvorul etimologic al termenului: „profesor" este întâlnit ca atare în dicționarul latin (*professor = specialist*, *profesor*). În fapt, este un cuvânt compus: „pro", prep. cu ablativ (*înaintea*, *în fața*) și vb. „*fateor – eri – fassus sum*" (*a mărturisi*, *a arăta*). Vocabularul latin are, totodată, verbul tranzitiv (deponent) „*profiteor*, *eri*, *fessus sum*" (*a declara*, *a mărturisi*).

Bibliografie. *Statutul pentru Organizarea și Funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 2008; Călugăr, Dumitru, *Catehetica*, Manual pentru Institutele Teologice, București, 1976; Clement Alexandrinul, *Scrieri*, în coll. *PSB*, vol. IV, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, trad. D. Fecioru, București, 1982; Cucoș, Constantin, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Ed. Polirom, [2]2009, cap. „Iisus Hristos ca Învățător Suprem", pp. 113-115; Galeriu, Constantin, „Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru suprem", în: *Ort.*, XXXV (1983), 1, pp. 34-61; Gordon, Vasile, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, Ed. Sophia, București, 2004; Rămureanu, Șesan, Bodogae, T., *Istoria Bisericească Universală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. I, București, 1987; Saez, Iesus Lopez, „Catecumenado", în: *Nuevo Diccionario de Catequética*, *vol. I,* Ed. Pedrosa, *San Pablo* – Madrid, 1999; Schwerin, Eckart, „Catechist", în *The Encyclopedia of Christianity*, Michigan, 1999.

Vasile Gordon

CATEHÚMEN. (gr. *katehumenos*; lat. *catehumenus*) Persoană care se pregătea, prin instrucție specială, să primească botezul creștin. Catehumenatul este o stare intermediară între cea de necreștin și cea de creștin. Instituția catehumenatului a existat până în secolul al V-lea. Perioada catehumenatului era mai scurtă, timp în care candidații învățau adevărurile de bază ale credinței creștine. Rânduiala catehumenatului

avea loc separat de botez. Astăzi, când este generalizat pedobaptismul, adică botezul copiilor, el se face unit cu Botezul. În vechime, admiterea pentru botez a catehumenilor era stabilită de episcop, care, după o perioadă de pregătire, făcea examinarea și trierea candidaților. Acest examen, care se numea εξέτασις (scrutinia), se făcea în miercurea săptămânii a patra a Sfântului și Marelui Post, urmând ca ei să se boteze la sărbătoarea Paștelui. În acea miercuri avea loc înscrierea candidaților pentru botez, devenind competentes, φωτιζόμενοι sau βαπτιζόμενοι, adică apți pentru botez și erau pomeniți special la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, în a doua jumătate a Postului la ectenia și rugăciunea pentru cei spre luminare, Botezul fiind socotit luminare. Se făcea apoi evanghelizarea lor, adică lepădarea de Satana, și unirea cu Hristos, însoțită de mărturisirea credinței în Hristos, în vinerea Patimilor. Întrunirea și catehizarea lor se făcea în săli speciale existente pe lângă bisericile creștine vechi. De atunci Biserica păstrează denumirea de liturghia catehumenilor, la care participau și ei, și Rânduiala la facerea catehumenului din prima parte a Botezului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe,* Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare –*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos în Omiliile catehetice ale episcopului Teodor de Mopsuestia", în: *Analele Universității „Valahia"* – Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2005, pp. 364-382; Vîlciu, Marian, „Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuitor al Tainei Botezului în catehezele sale baptismale", în *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2006, pp. 58-65; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos după catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului", în *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2005, pp. 68-77; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos potrivit Sfântului Ambrozie al Milanului", în: *Analele Universității „Valahia"* – Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2006, pp. 205-225.

Nicolae D. Necula

CATEHUMENÁT. Instituție pastoral-didactică a Bisericii care se ocupă cu predarea învățăturii de credință.

Catehumenatul era în Biserica primelor secole perioada de încercare și însușire a viețuirii creștine înainte de botez, ce urma convertirii la creștinism. Existența acestei forme de intrare în creștinism este atestată, în forma sa clasică, din secolul al II-lea și a cunoscut perioada de glorie în secolul al IV-lea. S-au păstrat din acest secol cateheze pre- și postbaptismale de la mari părinți ai Bisericii, precum Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie al Milanului etc., din care poate fi refăcut întreg cursul catehumenal. Începând din secolul al V-lea, când granița dintre Biserica creștină și societate începea treptat, treptat să dispară, prin convertirea lumii păgâne, catehumenatul se afla pe o pantă descendentă. Polemica dusă de Părinții Bisericii împotriva amânării botezului, practicată de mase largi de oameni, a avut deci succes, drept urmare din secolul al VI-lea impunându-se tot mai mult pedobaptismul.

Cu toate acestea catehumenatul se întâlnește în Apus în Evul Mediu, ca o parte componentă a misiunii, el trebuind să preceadă botezului. În timpul Reformei, se poate vorbi de un catehumenat postbaptismal, numit catehumenatul casei și al școlii, acesta fiind strâns legat de învățarea catehismului. Până astăzi, misionarii creștini din toate continentele instituie un catehumenat al celor ce doresc să îmbrățișeze creștinismul. Astfel, catehumenatul vechii Biserici a primit în decursul veacurilor un caracter de model, fiind prezent până azi în bisericile misionare.

Deși până în secolul al II-lea nu avem dovezi clare despre existența instituției catehumenatului, catehumenat poate fi și trimiterea ucenicilor la propovăduire de către Mântuitorul Iisus Hristos după învierea Sa, în care distingem două aspecte ale misiunii încredințate lor: „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (*Mt* 28, 19). Învățarea este așezată înaintea botezului. Această tradiție a

unei instruiri scripturistice și moral-teologice înainte de botez este confirmată de către Sfânta Scriptură în mai multe locuri (*FA* 8, 26-39; *Evr* 6, 1-3; *1 Co* 15, 1-5). Didahia celor doisprezece apostoli precizează la începutul capitolului al VII-lea: „După ce ați spus mai înainte toate cele de mai sus „botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh“ în apă proaspătă”. Cea ce se prezentase mai sus era învățătura cu privire la cele două căi, a vieții și a morții, o învățătură cu caracter eminamente moral. Didahia confirmă astfel aspectul etic al catehezei prebaptismale în epoca postapostolică.
Primele dovezi clare despre existența catehumenatului ca instituție a Bisericii, care se conducea după anumite norme precis stabilite, le avem în *Traditio Apostolica*, un regulament bisericesc datând din jurul anului 200 și atribuit lui Hippolit al Romei. Tradiția Apostolică prezintă catehumenatul ca fiind o stare de sine stătătoare în Biserică având două faze: 1. Anunțarea pentru catehumenat, care presupunea renunțarea la unele meserii și hotărârea de a duce o viață creștină; 2. Anunțarea pentru Botez cu scurt timp înaintea Paștelui, care era urmată de cateheză, post și exorcizări. Factorii care au determinat această evoluție sunt greu de identificat, dar se pare că este vorba de o disciplină, pe care Biserica a fost nevoită să o impună datorită numărului tot mai mare al celor care voiau să devină creștini, cât și datorită experiențelor triste din timpul persecuțiilor. Din aceste două faze ale pregătirii pentru botez s-au născut în secolul al IV-lea două categorii de membri ai catehumenatului. După un examen, noul convertit era admis în rândul catehumenilor, iar după 2-3 ani era trecut în cea de-a doua categorie a fotizomenilor, a celor pentru luminare, și a auditorilor („*audientes*”), sau competenților („*competentes*”) sau aleșilor („*electi*”) în Apus. Pe lângă cateheze, post și exorcizări, un ritual foarte important al pregătirii era format din riturile numite *traditio et redditio symboli*, în cadrul cărora catehumenului îi era încredințat Simbolul credinței, pe care trebuia să îl învețe pe de rost și să îl rostească în fața episcopului cu câteva zile înainte de botez. Pregătirea catehumenală se realiza pe tot parcursul Postului Mare și se încheia cu botezul în noaptea învierii. După botez, neofitul participa pentru prima oară la Liturghia euharistică și primea Sfânta Împărtășanie.
În unele centre creștine, precum Ierusalim sau Milano, sunt atestate în secolul al IV-lea și catehezele mistagogice. Acestea erau ținute neofiților în timpul Săptămânii Luminate și aveau menirea de a elucida aspecte ale învățăturii creștine ce nu le-au fost încredințate înaintea botezului din considerente pedagogice.

Bibliografie. Alois, Stenzel S.J., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1958; Benga, Daniel, „Pregătirea pentru botez și botezul catehumenilor în Ierusalim după descrierea pelerinei Egeria și după Catehezele Mistagogice ale Sfântului Chiril“, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă București*, I (2001), pp. 257-288; Chiril al Ierusalimului, Sf., *Cateheze*, trad. pr. dr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Hauschildt, Karl, „Katechumenat, II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart“, în: *Theologische Realenzyklopädie*, 18/1989, pp. 5-6; Jungmann, J.A., „Katechumenat“, în: *„Lexikon für Theologie und Kirche*“, 6/1961, 52; Kinzig, Wolfram Markschies, Christoph, Vinzent Markus, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999; Kretschmar, Georg, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, Kassel, 1970; Ohm, Th., „Katechumenat, IV. In der Mission“, în: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6/1961, 54-55; Popescu, Dumitru, „Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creștine“, în: *Ort.*, XIII (1961), 3, pp. 393-404.

Daniel Benga

CATÍSMĂ. (gr. *katisma* – *ședere*, de la *katizo* – *a ședea*) Grupă de psalmi care în timp ce se citește, permite șederea jos în strane.
Catismele se mai numesc în unele cărți de slujbă, cum ar fi Liturghierul, Tipicul bisericesc, Triodul, stihologii ale Psaltirii, pentru că psalmii sunt alcătuiți din stihuri. Cei 150 psalmi ai lui David, care alcătuiesc Psaltirea, sunt împărțiți în 20 de catisme, cu mai mulți sau mai puțini psalmi, care se folosesc în diversele slujbe ale cultului divin public ortodox, după cum arată Regula de la începutul Psaltirii. La utrenie, de exemplu, se citesc vara două catisme, iar iarna

trei catisme. Citirea catismelor se face cu ușile împărătești și dvera închise, amintind perioada de pocăință dinainte de venirea Mântuitorului. Împărțirea psalmilor în catisme se atribuie Părinților Sinodului de la Laodiceea (sec. IV) sau Sf. Ioan Gură de Aur.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

CATOLICÍSM. v. ROMÁNO-CATOLICÍSM.

CATOLICITÁTE. v. SOBORNICITATE. Însușire a Bisericii indicată de Simbolul Niceo-Constantinopolitan.

Ca expresie tehnică, „Biserică Catolică" este folosită pentru prima dată de Ignatie al Antiohiei, care spune: „Unde este Hristos acolo este Biserica catolică" (*Epistola către Smirneni* 8, 2). Potrivit acestei semnificații Biserica Îl are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare și îndumnezeitoare și fiecare Biserică locală, chiar fiecare credincios Îl are pe Hristos întreg, dar numai rămânând în întregul Trupului Bisericii. „Așa cum în orice celulă a unui corp este corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, așa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă, și prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular rămâne în Biserică".

Biserica se caracterizează prin catolicitate, în sensul de „întreg", de universalitate, fiind trimisă să propovăduiască Evanghelia până la marginile pământului (*FA* 1, 8). Această însușire a Bisericii exprimă cel mai bine deschiderea „ecumenică" și dinamismul misionar al Bisericii, având menirea să cuprindă toate locurile și timpurile, toate culturile și popoarele pământului. Biserica Apuseană a reținut cu preponderență această dimensiune universală a Bisericii, lăsând în umbră cealaltă dimensiune a catolicității adică cea interioară, verticală care înseamnă plenitudinea mijloacelor de mântuire lăsate de Hristos pentru a cuprinde în Biserică toate popoarele. Astfel, „creșterea" Bisericii constă în desăvârșirea plenitudinii sale lăuntrice adică a sobornicității ei interne, nu în extinderea spațială, geografică și numerică, aceasta din urmă fiind de fapt nu cauza sau temelia catolicității Bisericii, ci scopul pe care îl are de a se extinde în toată lumea.

Plenitudinea mijloacelor de mântuire pe care le are Biserica pe temeiul catolicității ei pot fi exprimate de cele patru elemente fundamentale menționate în *FA* 2, 42: a) învățătura Apostolilor, adică mărturisirea de credință de la început; b) cultul divin și în primul rând Euharistia și celelalte Taine; c) slujirea preoțească primită într-o succesiune apostolică prin punerea mâinilor și rugăciune; d) comuniunea frățească. Noul Testament evidențiază acest statut de catolicitate al Bisericilor locale înființate de Apostolii Domnului la Ierusalim, Roma, Corint, Efes etc., întrucât ele aveau coordonatele esențiale ale Bisericii în plenitudinea lor (*Ef* 1, 23; *Col* 2, 10). Pornind de la această dimensiune interioară a catolicității, nu putem exclude și chemarea Bisericii la universalitate în timp și spațiu, adică aceea de a cuprinde în ea toate neamurile, culturile și limbile. Continuitatea în timp se asigură prin slujirea preoțească sacramentală în contextul succesiunii și a tradiției apostolice. Extinderea Bisericii în timp și spațiu are loc prin misiunea adică prin propovăduirea Evangheliei și săvârșirea Tainelor. „Traducătorii slavi ai Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec *katholiki* prin *sobornuiu*, din resentiment față de Biserica din Apus, dar probabil și pentru că sensul de universală dat de această Biserică cuvântului *catholiki* nu redă fidel înțelesul acestuia". Prin cuvântul sobornicitate aplicat însușirilor Bisericii se exprimă în mod special modalitatea conciliară, sinodală, de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar și practicarea sau trăirea învățăturii creștine într-un mod comunitar, ca expresie a comuniunii generale a vieții Bisericii.

Bibliografie. Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Plămădeală, IPS Antonie, „Zece teze despre catolicitate și etnicitate", în: *ST*, XXXI (1979), 1-4, pp. 301-315; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003; Stăniloae, Dumitru, „Biserica universală și soborni-cească", *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, pp. 167-198; Stăniloae, Dumitru, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", în: *Ort.*, XIX (1967), 1, pp. 32-48; Tulcan, Ioan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [3]2007.

Ioan Tulcan

CAUZALITÁTE. (lat. *causa – cauză*) Principiu teologico-filosofic ce definește faptul că orice eveniment, lucru, fapt, obiect, etc. are o cauză, adică se datorează cuiva.

Pornind de aici, știința modernă a dedus ideea determinismului natural. Începând cu secolul al XVIII-lea, cauzalitatea nu mai este văzută ca persistând în lucruri, ci în spiritul care gândește aceste lucruri. Așa s-a ajuns la empirismul și scepticismul lui David Hume, conform căruia cauzalitatea este o obișnuință a spiritului, născută din observarea relației între fenomene. August Comte înlocuiește conceptul de „cauzalitate" cu cel de „lege fizică" sau de relație între fenomene, care „nu justifică interogația asupra mecanismului de producere care există între unul și celălalt" (*Filosofia de la A la Z*, p. 73). Kant consideră cauzalitatea drept o structură a priori a intelectului: dacă în natură nu există o succesiune haotică de fenomene, ci doar cauze și efecte, acest fapt este posibil pentru că a priori știm că orice eveniment are o cauză (*Filosofia de la A la Z*, p. 74). Pornind de la cauzalitatea definită filosofic, teologia creștină consideră lumea și omul efecte ale unei cauze supreme, care nu poate fi alta decât Dumnezeu. Cauzalitatea este stâlpul de susținere al argumentului cosmologic. Dacă în lume se observă o intercondiționare a lucrurilor și a fenomenelor, este necesar ca lumea să fie rezultatul unei cauze necondiționate sau absolute. Rațiunea Îl postulează pe Dumnezeu drept Cauza supremă a cosmosului contingent în care trăim. Și dacă Dumnezeu este Creatorul, lumea nu poate avea ceva rău în structura ei. Revelația divină i-a ajutat pe Părinții Bisericii să opereze o adevărată reconstrucție a cosmologiei antice, pentru a depăși opoziția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Așa a apărut cosmologia creștină, în care materia și spiritul constituie o singură lume, prin ordinea sa rațională și armonioasă, cu centrul de greutate în Logosul prin care toate s-au făcut. Dacă toate au fost făcute prin Logos, lumea este rațională în structura ei și are menirea de a cultiva atât dialogul interuman, cât și dialogul omului cu Dumnezeu, păstrându-și în același timp unitatea ontologică. Deci, în teologia creștină cauza lumii este Dumnezeu Creatorul. El creează lumea nu dintr-o materie coeternă cu El, ci din nimic. Creația nu este expresia unei necesități interne sau externe. Dumnezeu creează în mod liber și din iubire, în timp, cu un motiv și un scop bine definite. El este atât Creatorul, cât și Răscumpărătorul creației. Pentru acest motiv, în integralitatea sa, creația este destinată îndumnezeirii și incoruptibilității, transparenței, prin lumina și slava care izvorăsc din ființa Sfintei Treimi, ca plinătate a energiilor necreate.

O definiție simplă și pertinentă a cauzalității ne este oferită de fizicianul Max Planck. În contextul studiului privind prezența și acțiunea cauzalității în natură, el consideră că „atunci când vorbim de o relație cauzală între două evenimente succesive, această expresie semnifică în chip evident o legătură în formă de lege care leagă aceste două evenimente dintre care primul este numit cauză și al doilea efect".Max Born percepe cauzalitatea ca bazându-se pe existența intrinsecă a trei postulate metodologice. Întâi de toate, cauzalitatea este o lege care presupune existența unei entități „efect" care depinde de existența unei entități „cauză", prin entitate înțelegând obiect fizic, fenomen, situație sau eveniment. Cauzalitatea implică antecedență în măsura în care cauza precede sau este simultană efectului pe scala timpului. Deopotrivă, contiguitatea se referă la faptul că

atât cauza, cât și efectul sunt relaționate printr-un lanț de entități care intermediază relația între cele două.

Cauzalitatea pare a fi ceva care structurează profund lumea în care trăim: „odată cu noțiunea de cauzalitate, atingem ceva care este fundamental, o noțiune care este în fond independentă de simțurile umane și de inteligența umană; [...] este vorba de fapt de un principiu ale cărui rădăcini cele mai profunde sunt a fi căutate în lumea reală, în lumea care scapă posibilităților unui control științific direct". Pe de altă parte, înțelegerea clasică a cauzalității a fost pusă definitiv în criză de fizica cuantică, de unde și necesitatea contemporană a unei reevaluări: „Principiul de cauzalitate, mai ales în forma sa clasică, nu mai are o cuprindere absolut generală, întrucât aplicarea sa la lumea atomilor s-a arătat a fi în final un eșec. Pentru toți care se interesează de valoarea și de sensul cercetării științifice, nimic nu ar fi mai urgent decât a examina din nou și de mai aproape ceea ce constituie esența proprie legilor naturale". Cauzalitatea a alimentat în trecut determinismul în fizică, determinism pe care fizica cuantică îl subminează definitiv (incluzând aici postulatele lui Max Born, enunțate mai sus) printr-o viziune nouă asupra naturii la nivelul „infinitului mic".

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Cuvânt împotriva elinilor*, în *Scrieri*, I, trad., introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Grigorie de Nyssa, Sf., *Cuvânt apologetic la Hexaemeron*, în *Scrieri*, II, trad. și note Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Planck, Max, *Initiation à la physique*, Ed. Flammarion, 1941; Popescu, Dumitru, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009; Stăniloae, Dumitru, „Creația ca dar și tainele Bisericii", în: *Ort.*, 1/1976; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. III, București, 1978; Stăniloae, Dumitru, „De la creațiune la întruparea Cuvântului și de la simbol la icoană", în: *GB*, 12/1957; Stăniloae, Dumitru, „Dinamica creației în Biserică", în: *Ort.*, 3-4/1957; Stăniloae, Dumitru, „Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor", în *Ortodoxia* nr.2/1986; Stăniloae, Dumitru, „Sfânta Treime și creația lumii din iubire în timp", în: *MO*, 2/1987; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri*, I, trad., introd. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Sterea Tache, Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CAZÁNIE. Carte de cult care cuprinde explicare evangheliilor și predici tematice pe seama evangheliilor care se citesc într-un an bisericesc în duminici și sărbători.

Și predicile cuprinse în această colecție se numesc tot cazanii. Prima *Cazanie* tipărită la noi a apărut la Govora, în 1642, fiind o traducere. Cea mai importantă cazanie, tipărită la noi este a Sf. Mitropolit Varlaam al Moldovei, cunoscută sub numele de *Cazanie* sau *Carte românească de învățătură la Duminicile de peste an și la praznice împărătești și la svânții mari*, Iași, 1643. Ea este o traducere și prelucrare după izvoare grecești și slavone.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

CĂDÉLNIȚĂ. (slav. *kadilinica*) Obiect de cult care se folosește la cădire sau tămâiere în biserică și la diverse servicii liturgice.

Cădelnița este un vas ca un pahar de formă ovală, lucrat din metal, atârnat de trei sau patru lănțișoare de un capac, prevăzut cu un belciug, pentru a putea fi ținut în mână. Capacul este prevăzut și cu un orificiu prin care trece alt lănțișor cu belciug la capăt care acționează partea de deasupra cădelniței, mobilă, și care dă voie fumului să iasă în afară. În paharul cădelniței se pune jeratic sau cărbuni speciali aprinși peste care se pune tămâia. Cădelnița și cădirea sau căditul sunt moștenite din cultul Vechiului Testament. De la formele simple, care erau ca niște vase de argilă, ceramică sau metal, forma cădelniței a evoluat. Formele cădelnițelor pe care le folosim astăzi, ar data de prin secolul

al XII-lea. Fețele cădelniței pot fi gravate cu figuri de animale sau plante, arătând că întreaga făptură, împreună cu oamenii înalță jertfă lui Dumnezeu. Cădelnița, care răspândește mirosul de tămâie, simbolizează buna mireasmă a învățăturii de credință, cu care trebuie să se asemene credincioșii (Sfântul Ambrozie). După Gherman al Constantinopolului, cădelnița simbolizează umanitatea Mântuitorului, jarul divinitatea Sa, iar fumul este mireasma Duhului Sfânt. Cădirea, căditul sau tămâierea este actul de cult care are loc în diferite momente ale slujbelor, cu semnificație simbolică.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

CĂLDĂRÚȘĂ. Obiect de cult sub forma unui recipient de dimensiune mică în care se pune aghiasma folosită de preot la sfințirea caselor în ajunul Bobotezei sau la începutul fiecărei luni (zi întâi), în anumite regiuni ale țării.

Cu această ocazie, preotul înmoaie un mănunchi de busuioc în aghiasmă și stropește casele și creștetul capetelor celor prezenți în casă și le dă să sărute Sfânta Cruce. Acest gest simbolizează Botezul Mântuitorului în râul Iordan.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Iulian Isbășoiu

CĂLDÚRĂ. v. TÍPLOTĂ. Apa caldă care se toarnă în Sfântul Potir la momentul împărtășirii în cadrul Sfintei Liturghii.

După frângerea Sfântul Agneț și așezarea în Sfântul Potir a părticelei cu semnul IS preotul ia tiplota (vasul pentru căldură) și binecuvântează apa caldă din ea, zicând: „Binecuvântată este căldura sfinților Tăi..." și o toarnă în potir, rostind „Căldura credinței plină de Duhul Sfânt".

În potir se toarnă apă caldă spre înfățișarea puterii de viață făcătoare a Mântuitorului, din a cărui coastă au curs dimpreună sânge și apă, nefiind încă rece corpul și prin urmare conservând în el căldură. Prin cuvintele „Binecuvântată este căldura sfinților Tăi...", protosul binecuvântează căldura credinței soborului slujitorilor și a tuturor dreptcredincioșilor creștini care pășesc spre împărtășire cu frică de Dumnezeu și cu dragoste. Cuvintele „Căldura credinței plină de Duhul Sfânt" mărturisesc faptul că această căldură a credinței se produce în interiorul nostru prin lucrarea Sfântului Duh; iar noi, privind cu smerenie la Sfintele Taine, ne umplem inimile de credință vie și lucrătoare.

Căldura se toarnă în potir cu puțin înainte de împărtășire, pentru ca împreunarea Trupului și a Sângelui lui Hristos euharistic prin punerea părticelei IS în Sfântul Potir, să dobândească putere fierbinte, care în timpul împărtășirii produce fiecărui credincios ce vine la potir simțirea că se cuminecă cu sângele viu al Domnului, care ar curge aievea din coasta Sa împunsă cu sulița. Spre o astfel de interpretare ne conduc cuvintele Sf. Simeon al Tesalonicului care zice: „După aceea toarnă în potir apă caldă, iar aceasta o face spre a mărturisi despre corpul mort al Domnului și sufletul dumnezeiesc despărțit de corp că au rămas făcătoare de viață, nedespărțindu-se nici dumnezeirea, nici lucrările Duhului. Și fiind apa caldă, prin căldură dând semn de viață, se toarnă ea (în potir) în timpul cuminecăturii pentru ca atingându-ne buzele de potir și împărtășindu-ne cu sângele, să credem că bem din coasta cea de viață făcătoare. Nedespărțindu-se dumnezeirea (de corp), turnarea căldurii închipuiește aceasta, căci e și scris că foc este Dumnezeul nostru".

Căldura simbolizează, așadar, căldura Duhului celui de viață făcător, arătând **că,** chiar în moarte, Dumnezeirea nu a fost despărțită de Sfântul Trup, ca dumnezeiescul suflet. Ea închipuie și principiul sau căldura vieții

pe care Sfântul Duh o toarnă din nou, prin înviere, în mădularele moarte, precum spune psalmistul: „Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului" (*Ps* 103, 31). Turnarea Căldurii în Sfântul Sânge are deci scopul de a ne reprezenta și mai expresiv învierea Domnului, simbolizată puțin mai înainte prin punerea părticelei IS din Sfântul Agneț în potir. Iar că învierea e opera Sfântului Duh și în același timp un mister al credinței, o arată și formula sacramentală însoțitoare („Căldura credinței Sfântului Duh...").
În sfârșit, după alți interpreți ai Sfintei Liturghii, căldura simbolizează pe Duhul Sfânt, care în Sfânta Scriptură se aseamănă cu focul și cu apa; iar turnarea ei în potir închipuie pogorârea Duhului Sfânt peste Biserică, în ziua Cincizecimii, ori căldura credinței cu care trebuie să ne împărtășim.

Bibliografie. Balsamon, Teodor, *Comentar la canonul 32 Trulan și Răsp. canonice*, 19, în *Sintagma Ateniană*, vol. II-IV, Atena, 1852; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cabasila, Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, vol. II, Tipografia Gutenberg, București, 1911; Mitrofanovici, Vasile *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Expositio de divine Temple*, în *PG* 105, p. 741.

Marian Vâlciu

CĂLÚGĂR. v. MONÁH.

CĂLUGĂRÍE. v. MONAHÍSM.

CĂȚÚIE. (gr. *kațion – tămâietoare*) Vas sau obiect liturgic întrebuințat pentru a tămâia în biserică.
Spre deosebire de cădelniță, cățuia are forma unei tăvițe cu capac traforat, confecționată din metal, prevăzută cu mâner scurt și cu clopoței. Ele se folosesc în mănăstire și de către călugărițe.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002.

Nicolae D. Necula

CÂNTÁRE. I. (*muz.*) Intonare muzicală a unui imn în cadrul cultului. Intonarea cântărilor se face după anumite reguli ale muzicii bisericești și prezintă un anumit specific stilistic al acesteia.
II. (*liturg.*) Fragment care cuprinde mai multe tropare la un loc, și care definește împărțirea unui canon în cadrul cultului. Un canon se împarte în 8 cântări, adică în grupuri de tropare care se citesc sau se intonează. O cântare conține de obicei patru sau cinci tropare, cu stihuri între ele, iar ultimele două tropare ale acesteia au înainte stihul doxologic „Slavă...", respectiv „Și acum...".
Cântarea responsorică este cel mai vechi mod de cântare din cadrul cultului creștin și singurul până prin sec. al IV-lea. Își are numele de la răspunsurile sub formă de refren date în cult de către poporul credincios versetului din psalmi intonat de către cântăreț. Astfel, versetele psalmilor erau acompaniate de răspunsuri scurte, precum „Aliluia" (la *Ps* 134) sau „Auzi-mă Doamne" (la *Ps* 140). În veacul al IV-lea Sfântul Atanasie dă dispoziție ca diaconul să citească un psalm iar poporul să răspundă cu refrenul „Că în veac este mila Lui". Încă și astăzi acest refren este cântat la *Ps* 135.
III. (*fig.*) Termen care denumește dimensiunea doxologică sau laudativă adusă lui Dumnezeu de către făpturile Sale.

Bibliografie. Cioară, Emil, „Cântarea și Rugăciunea – forme de exprimare ale limbajului liturgic", în: *Orizonturi Teologice*, 1/2010, pp. 74-86; Sava, Viorel, „Cântarea și arta bisericească în tradiția bizantină. Locul și semnificațiile lor în cadrul cultului divin", în: *Dialog Teologic* (revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași), VII (2004), 14, pp. 149-163; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

Cristian Cercel

CÂNTÁRE ANTIFÓNICĂ. Cântarea antifonică (*antifonos – voce care dă replica unei alte voci*) Referitor la alternarea succesivă a grupelor de cântăreți, care cântau versetele psalmului reluând melodia la octavă, dat fiind că bărbații formau o grupă de cântăreți, iar femeile cealaltă. La sfârșit, intonau un refren comun. Biserica

veacului al IV-lea a văzut în cântarea antifonică un mijloc eficient în combaterea ereziilor, ai căror aderenți întrebuințau și ei cântarea antifonică. Provenită din mediul sirian, cântarea antifonică s-a răspândit și în spațiul grecoroman, fiind utilizată în Antiohia la mijlocul secolului al IV-lea pentru combaterea ereziei ariene.

Bibliografie. Cioară, Emil, „Cântarea și Rugăciunea – forme de exprimare ale limbajului liturgic", în: *Orizonturi Teologice*, 1/2010, pp. 74-86; Sava, Viorel, „Cântarea și arta bisericească în tradiția bizantină. Locul și semnificațiile lor în cadrul cultului divin", în: *Dialog Teologic* (revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași), VII (2004), 14, pp. 149-163; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

Cristian Cercel

CÂNTĂRÉȚ BISERICÉSC. v. PSÁLT. Persoană responsabilă cu intonarea și buna desfășurare a cântărilor de strană, singur sau ajutat de alți cântăreți benevoli. De obicei este absolvent al unei școli de cântăreți bisericești. Potrivit rânduielii Bisericii, face parte din clerul inferior. Sinonime: cantor, dascăl, pălimar, țârcovnic.

Bibliografie. *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Enciclopedică, București, 2010; Braniște, Ene, „Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor", în: *ST*, VI (1954), 1-2, pp. 17-38; Popescu, N.M., „Rolul cântăreților bisericești în trecut și viitor", în: *Cultura* (București), VIII (1919), pp. 144-149; Sava, Viorel, „Cântarea și arta bisericească în tradiția bizantină. Locul și semnificațiile lor în cadrul cultului divin", în: *Dialog Teologic* (revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași), VII (2004), 14, pp. 149-163.

Cristian Cercel

CÂRJĂ ARHIERÉASCĂ. Toiagul păstoresc sau paterița**,** este un baston subțire cofecționat din metal și mai rar din lemn, înalt de aproape 2 metri, care se termină, la capătul de sus, cu doi șerpi care privesc unul către celălalt, având în mijlocul lor un glob cu cruce.

Tot în partea de sus, cârja are o îmbrăcăminte brodată, din material scump, care înlesnește purtarea ei. Cârja se folosește numai când arhiereul slujește. Când intră în biserică și asistă la slujbă, el poartă un baston obișnuit. Cârja arhierească își are modelul în toiagul lui Aaron ce odrăslise și înfrunzise și reprezintă semnul autorității arhierești asupra turmei încredințate spre păstorire. Cei doi șerpi simbolizează înțelepciunea pastorală (*Mt* 10, 16), dar și faptul că Iisus Hristos a biruit prin cruce puterea șarpelui, adică a diavolului. Globul și crucea ne arată că arhiereul păstorește turma în numele lui Iisus Hristos care, prin cruce, a mântuit neamul omenesc.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în*: Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CEÁRTA CELOR TREI CAPÍTOLE. Evenimentul de condamnare în cadrul disputelor hristologice a operei integrale sau parțiale a episcopilor Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa.

Teodor de Mopsuestia (†428), ucenic al lui Diodor din Tars și dascăl al lui Nestorie, teolog profund realist, a fost de fapt creatorul nestorianismului, căci în unele dintre afirmațiile sale s-a exprimat mai radical decât Nestorie. Murind înainte de izbucnirea crizei nestoriene, Sinodul al III-lea Ecumenic nu s-a ocupat de operele lui, de aceea ele au fost răspândite în traducere siriană, armeană și persană. Denunțat de episcopul Rabuna de Edesa și condamnat de Sf. Chiril al Alexandriei și Proclu al Constantinopolului, el și opera sa au rămas totuși necondamnate și la Sinodul al IV-lea Ecumenic pe motiv că el nu mai era în viață. Teodoret de Cyr (†458), discipol al lui Teodor de Mopsuestia, prieten și apărător al lui Nestorie până la Sinodul de la Calcedon, episcop talentat și misionar vestit, cu mare prestație teologică în spațiul antiohian, participant la două sinoade ecumenice (Efes 431 și Calcedon 451) a fost condamnat la Sinodul de la Efes din anul 449 și reabilitat

la Sinodul de la Calcedon. El a fost acuzat că a respins în mai multe rânduri hristologia Sfântului Chiril pe care o considera apolinaristă și că l-a condamnat pe acesta la sinodul de la Efes prezidat de Ioan al Antiohiei. De asemenea, era acuzat de alexandrini că a continuat să respingă hristologia Sfântului Chiril, deși se pare că el este autorul formulei de unire semnate în anul 433. Sinodul al IV-lea Ecumenic l-a reabilitat după ce a subscris condamnarea lui Nestorie și l-a numit „dascăl ortodox" pentru că denunțase monofizitismul lui Eutihie în lucrarea *Eranistes*, încă din anul 447.

Evoluția lui Teodoret de la nestorianism la Ortodoxie a presărat unele dintre operele lui cu formule nestoriene, așa încât Biserica a fost mereu circumspectă privind ortodoxia lui. Astfel, în operele lui întâlnim concepția despre unirea relațională a celor două firi ale Mântuitorului, despre adorarea lui Toma ca fiind adresată nu lui Hristos cel înviat din morți, ci lui Dumnezeu care L-a înviat pe acesta din mormânt și despre respingerea apelativului „Născătoare de Dumnezeu" dat Fecioarei Maria, anatematizând pe cei care susțineau unirea ipostatică a firilor. Reabilitarea lui la Calcedon, fără a fi condamnate formulările nestoriene, crea o mare confuzie, nestorienii prevalându-se de aceste expresii ca aparținând unui teolog complet ortodox. De aceea, revizuirea operelor lui Teodoret și condamnarea tezelor greșite erau necesare pentru a se păstra ceea ce era autentic ortodox la cel reabilitat la Calcedon.

Ibas de Edesa (†457), un alt reprezentant al curentului antiohian, într-o scrisoare adresată episcopului Maris de Ardașir în Persia, critica aspru Sinodul al III-lea Ecumenic și pe Sfântul Chiril. Sinodul de la Tyr a constatat că această scrisoare a fost trimisă după semnarea formulei de unire din anul 433, iar refuzul lui Ibas de a-l anatematiza pe Nestorie și adepții lui și de a primi hotărârile Sinodului al III-lea Ecumenic i-a adus depunerea din scaunul episcopal. La Sinodul al IV-lea Ecumenic, Ibas a declarat că scrisoarea către Maris nu-i aparține. Acceptând deciziile Sinodului al III-lea Ecumenic și hristologia Sfântului Chiril și anatematizându-l pe Nestorie și învățătura lui, sinodul a considerat că nu poate fi el autorul acelei scrisori atâta timp cât el prin mărturisirea sa ortodoxă condamnă formulările ei nestoriene. Prin urmare, Sinodul de la Calcedon nu l-a reabilitat pe Ibas pentru că ar fi considerat această scrisoare ortodoxă, ci pentru faptul că el a anatematizat-o ca nestoriană și pe Nestorie, acceptând hotărârile Sinodului al III-lea Ecumenic și teologia Sfântului Chiril despre unirea ipostatică a firilor Mântuitorului. Nu s-a putut stabili la Calcedon autenticitatea scrisorii, iar Ibas avea tot interesul să o renege, dacă îi aparținea cu adevărat, pentru a fi anulate consecințele, adică depunerea din scaunul episcopal stabilită la sinoadele de la Tyr și de la Efes (449).

Problema *Celor trei Capitole* a devenit subiect de discuție între calcedonieni și necalcedonieni în timpul împăratului Justinian I. Chiar în cuvântarea de întronizare ca patriarh, Sever al Antiohiei anatematiza pe Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia, ca dascăli ai lui Nestorie, și pe Teodoret de Cyr, Ibas de Edesa și alții ca susținători ai nestorianismului și combatanți ai Sfântului Chiril și ai Sinodului al III-lea ecumenic. La conferința din anii 532-533 necalcedonienii au motivat că resping Sinodul de la Calcedon pentru că acesta a reabilitat pe susținătorii nestorianismului condamnați la Efes (449). Astfel, împăratul Justinian I, sfătuit probabil de episcopul necalcedonian și origenist Teodor Askidas, dădu un edict prin care condamnă *Cele trei Capitole.* Publicat după condamnarea origenismului în anul 543, actul este considerat opera necalcedonienilor și origeniștilor. În realitate, autorul lui este împăratul Justinian I care urmărea eliminarea tuturor ereziilor și refacerea unității bisericești. Chiar dacă inițial s-au opus semnării edictului, patriarhii răsăriteni Mina al Constantinopolului, Zoil al Alexandriei, Efrem al Antiohiei și Petru al Ierusalimului au cedat presiunilor împăratului. Papa Vigiliu și episcopatul occidental au respins edictul, considerându-l un atentat la autoritatea Sinodului de la Calcedon și motivând că nu pot fi condamnate persoane trecute la cele veșnice. Episcopul Fecundus de

Hermiane a scris un tratat: Apologia celor trei Capitole și a rupt comuniunea cu patriarhul Mina al Constantinopolului.

Papa Vigiliu obținuse scaunul episcopal din Roma cu sprijinul curții imperiale. De aceea, el a fost chemat în capitala bizantină pentru a semna edictul. La 25 ianuarie 547 papa sosi la Constantinopol și la întâlnirea avută cu împăratul promise că va condamna *Cele trei Capitole*. La scurt timp însă îl excomunică pe patriarhul Mina, impunându-i 14 luni de penitență pentru că a semnat edictul imperial. Temându-se de reacția împăratului, se retrase în biserica Sfântul Serghie din palatul Hormisda, de unde a fost luat cu forța de poliția imperială. După mai multe discuții, papa Vigiliu a fost convins să cedeze. El a convocat într-o conferință teologică pe cei 70 de episcopi occidentali și africani aflați în Constantinopol și printr-un document numit *Judicatum* erau condamnate *Cele trei Capitole*, la 15 aprilie 548, precizându-se că prin aceasta nu se intenționează nici o știrbire a autorității Sinodului de la Calcedon. Pe baza acestui document împăratul ordona episcopilor să adere la condamnarea *Celor trei Capitole*.

Decretul papal a întâmpinat opoziția episcopilor din Africa, Dalmația, Illyricum și Scythia Minor. Episcopii africani s-au întâlnit într-un sinod la Bizacena, în anul 550, și au respins condamnarea *Celor trei Capitole*. Intrigat de acestea, împăratul chemă la Constantinopol pe episcopii africani. Văzând rezistența lor, a dispus depunerea și exilarea lor, în timp ce episcopii care le-au luat locul au semnat *Judicatum*-ul. De asemenea, episcopii illyrieni au ținut un sinod și l-au depus din scaunul episcopal pe Benenatus de Justiniana Prima, opunându-se astfel condamnării *Celor trei Capitole*.

Papa Vigiliu, fiind conștient de faptul că prin emiterea *Judicatum*-ului își pierde susținerea episcopatului apusean, ceru împăratului, în aprilie 550, restituirea documentului și-l sfătui să convoace un sinod ecumenic pentru a obține consensul episcopal pentru condamnarea *Celor trei Capitole*. Împăratul acceptă cererea, dar ceru papei să depună un jurământ prin care se obliga să sprijine realizarea acestui act. Retragerea *Judicatum*-ului nu a aplanat agitația episcopatului apusean în legătură cu problema *Celor trei Capitole*. În plus, papa Vigiliu rămânea în continuare la Constantinopol pentru a-și respecta jurământul. Schimbarea situației dădu de gândit lui Teodor Askidas. El făcu tot posibilul ca *Cele trei Capitole* să fie condamnate. Astfel, în anul 551, împăratul Justinian I publică al doilea edict pentru condamnarea *Celor trei Capitole*. Conținutul lui era aproape identic cu al primului, însă cuprindea și o interpretare chiriliană a formulei de la Calcedon. Solicitat să-l semneze, papa Vigiliu refuză și rupse legătura cu semnatarii lui, printre care se numărau patriarhul Mina al Constantinopolului și Teodor Askidas. Reacția dură a împăratului îl determină pe papa să se refugieze în biserica Sfântul Petru din palatul Hormisda, în luna iulie 551. Aici se pronunță ferm împotriva edictului și ceru să fie convocat sinodul ecumenic. Forțat de poliția imperială, el reveni în palatul Placidia după ce primi asigurări că nu i se va mai întâmpla nimic. Datorită constrângerii pentru semnarea edictului, papa fugi în noaptea de 23 decembrie 551 în biserica Sfânta Eftimia din Calcedon. Aici a publicat *Enciclica către Biserica universală* în care relatează despre presiunile făcute asupra lui de împărat pentru a schimba condamnarea *Celor trei Capitole* și despre tulburările provocate în Biserică după publicarea celui de-al doilea edict imperial. *Cele Trei Capitole* au fost condamnate definitiv de Sinodul al V-lea ecumenic de la Constantinopol, din anul 553.

Bibliografie. Alivisatos, H.S., *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.*, Ed. Aalen, 1973; Gerostergios, A., *Justinian the Great. The Emperor and Saint*, Belmont/Mass., 1982; Coman, I.G., „Probleme dogmatice ale Sinodului V Ecumenic", în: *ST*, 5-6/1953, pp. 312-346; Facundus, de Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, în J.M. Clement, R. Vander Plaetse (ed.), *Opera omnia*, Ed. Turnhout, 1974; Grillmeier, A., „Jesus der Christus im Glauben der Kirche", II, 2, *Der Drei-Kapitel-Streit* (*544-533*), Freiburg, 1989, pp. 431-484; Iustinian, I., *Scrieri dogmatice*, în: E. Schwartz (ed.), *Corpus Christianorum*, Series latina, 90A, München, 1939; Lazăr, I., „Justinian I ca legislator bisericesc", în: *BOR*, 10-12/1947, pp. 213-238; Rămureanu, I., „Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondența lui cu papa Vigilius în chestiunea „Celor trei

Capitole”, în: *BOR*, 4-9/1947, pp. 200-212; Sibiescu, G., *Împăratul Justinian I și ereziile*, București, 1935; Stan, L., „Împăratul Justinian, Sinodul V ecumenic și papalitatea”, în *ST*, nr. V-VI/1953, pp. 347-364; Straub, J., „Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius”, în: *Kleronomia*, II (1970), pp. 347-375; Vigiliu, Papă al Romei, *Judicatum* și *Constitutum*, în: *Collectio Avellana*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 83, O. Günther (ed.), Wiena, 1895-1898, pp. 299-302.

Nicolae Chifăr

CEASLÓV. (slav. *ceaslovă*) Carte liturgică sau de ritual a Bisericii Ortodoxe care cuprinde rânduiala celor șapte Laude bisericești, care, în ritualul catolic poartă denumirea de Ore (ceasuri) canonice.

Cele șapte laude bisericești sunt: Vecernia sau slujba de seară, Pavecernița sau Dupăcinarea, Miezonoptica, slujba de la miezul nopții sau Polunoșnița, Utrenia sau slujba de dimineață, și Ceasurile: I, III, VI și IX, adică slujbele săvârșite la cele patru sferturi ale zilei. Pe lângă slujba celor șapte Laude, Ceaslovul mai cuprinde și alte rânduieli de slujbe: Obednița, Paraclise, Acatiste, rânduiala Împărtășirii, Canonul de pocăință, Sinaxarul sau numele sfinților din cele 12 luni ale anului. Ceaslovul se folosește atât la altar, cât și la strană. La alcătuirea lui au contribuit Sf. Sava cel Sfințit (†581), Sf. Ioan Damaschin (†749) și Sf. Teodor Studitul (†823). La romano-catolici îi corespunde cartea intitulată Breviarium.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

CEÁSURI LITÚRGICE. Slujbe bisericești care fac parte din cele șapte Laude bisericești.

Ele se încadrează în categoria Laudelor mici, care conțin în rânduiala lor mai mult lecturi, citite la strană, rolul preotului fiind redus. Rânduiala lor o găsim în Ceaslov. Ceasurile se slujesc numai în mănăstiri și catedrale chiriarhale. Ele se citesc în pronaosul bisericii, ca și la Pavecernița și Miezonoptică, la începutul celor patru sferturi ale zilei: ceasul I, la ora 6, ceasul III, la ora 9, ceasul VI, la ora 12, iar ceasul IX, la ora 3 p.m. În practică, ele sunt unite cu cele două laude mari, Utrenia și Vecernia și se citesc astfel: ceasurile I, III și VI, se citesc dimineața, între Utrenie și Liturghie, iar ceasul IX seara, înainte de Vecernie. Ceasurile cuprind în structura sau rânduiala lor, trei părți alcătuite din psalmi, câte trei pentru fiecare, o serie de tropare și condace, și o rugăciune de încheiere, Ceasurile III și IX au binecuvântare de început și rugăciunile începătoare, Ceasurile I și VI încep fără binecuvântare. În trei zile din anul bisericesc, în ajunul Nașterii Domnului, în ajunul Bobotezei și în Vinerea Patimilor ceasurile au o rânduială specială. Ele se numesc *Ceasurile Mari* sau *Ceasurile împărătești*, fiindcă sunt ceasurile celor mai mari praznice împărătești (Crăciunul, Boboteaza și Paștele) și fiindcă la ele participau odinioară împăratul Bizanțului, la Constantinopol, iar în Țările Române, domnitorii. Rânduiala ceasurilor împărătești din Vinerea Patimilor este atribuită lui Chiril al Alexandriei, iar troparele de la celelalte două, lui Sofronie al Ierusalimului. Rânduiala lor este solemnă și au ca piese specifice pericopele, Paremie, Apostol și Evanghelie. Tot ceasuri cu rânduială specific sunt și cele numite *Ceasuri pascale,* săvârșite în ziua de Paști și în toată Săptămâna Luminată și la odovania Paștelui, a căror rânduială o găsim în Penticostar.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin”, în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CÉLE TRÉI CAPÍTOLE. v. CEÁRTA CÉLOR TRÉI CAPÍTOLE, SINÓDUL AL V-LEA ECUMÉNIC.

CELIBÁT. (lat. *caelibatus*) Mod de viață liber ales de o persoană, un bărbat sau o femeie, care decide să nu se mai căsătorească sau însoțească cu cineva (celibatar, celibatară).

Este necesar să reiterăm faptul că celibatul se distinge de alte două moduri de viață, și anume de căsătorie și de monahism. Primul mod de viață pe care îl descriem succint este căsătoria, ea fiind un mod de viață în comuniune de iubire și de bunuri a două persoane de sex opus, adică a unui bărbat și a unei femei, Taină ce este binecuvântată de Biserică și nu trebuie confundată cu încercarea recentă a cuplurilor homosexuale de a primi dreptul la această instituție tradițională, sfințită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Celălalt mod de viață este monahismul sau călugăria și înseamnă alegerea făcută de către o persoană majoră de a urma un mod de viață dominant liturgic, într-o mănăstire alături de persoane de același sex, cunoscut fiind faptul că monahismul are la bază o separare a persoanelor în comunități sau mănăstiri de femei și altele de bărbați. Monahii au trei voturi pe care le respectă și după care trăiesc: votul castității, al sărăciei și cel al ascultării de superior. Preotul celibatar este bărbatul care nu trăiește într-o mănăstire, dar care respectă votul castității și pe cel al ascultării față de superior. În Biserica Ortodoxă, bărbații care vor să fie preoți au trei posibilități, fie ca monah (ieromonah), fie ca persoană căsătorită (preot de mir); a treia opțiune este cea de preot celibatar. În Biserica Romano-Catolică, celibatul este obligatoriu pentru cei care doresc să devină preoți, dar există, de asemenea și multe ordine monahale în care bărbații pot fi preoți.

Bibliografie. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Ed. Univers Enciclopedic Gold, [2]2009; *Encyclopedia of Catholicism*, San Francisco, Ed. Harper Collins, 1995; Abbott, Elizabeth, *A History of Celibacy*, Ed. DaCapo, Cambridge, MA, 1999.

Gelu Călina

CER. Denumire biblică și teologică ce se referă la lumea spirituală. Loc și stare ce depășește posibilitățile perceptive ale omului comun, și care este propriu lumii spirituale.

Odată cu propovăduirea apostolică s-a concretizat și posibilitatea vederilor nevăzute. Ele sunt numite adesea ridicări ale minții la cer, ridicări în duh, răpire la al treilea cer etc. *Cerul* este simbolul transcendenței, al inaccesibilității, de aceea, mistica eclesială îl dezvăluie ca fiind acel lucru pierdut de către Adam când a fost scos din Eden. Despre Enoh spune Scriptura că a fost plăcut de Dumnezeu, și Acesta l-a luat și nu s-a mai aflat (*Fc* 5, 24), iar despre Ilie că a fost ridicat la cer în căruță de foc, în ochii ucenicului său, Elisei (*4 Rg* 2, 11). De asemenea, vedeniile prorocilor au fost considerate ridicări în duh, descoperiri în duh, grăiri ale Domnului către ei etc. Toate aceste acte de inspirație atestă posibilitatea reală de pregustare a dimensiunii duhovnicești a vieții materiale, a unui plan material care împrumută caracteristici spirituale. Din interferența planului „natural" și „supranatural" sunt posibile minunile și profețiile, raiul ca mediu de viețuire al sfinților în Dumnezeu, fiind paradigma lor. Echivalența în plan lingvistic a cerului cu raiul este atestată de Sf. Apostol Pavel care afirmă că a fost răpit până la al treilea cer, iar în rai a auzit și văzut lucruri pe care ochii nu le-au văzut și urechea nu le-a auzit, grăirea nu poate să le spună iar la inima omului nu s-au suit (*2 Co* 12, 2-4).

Efortul oamenilor care se desăvârșesc țintește către câștigarea raiului, acesta fiind dezideratul întregii literaturi ascetice. Sf. Ioan Scărarul insistă pe metoda de desăvârșire, de aceea, opera sa fundamentală, Scara raiului, se concretizează ca un florilegiu ce dezbate amplu toate etapele și circumstanțele sufletului în ascensiunea lui. Raiul este legat, în acest context, de ideea de ascensiune. Totodată, majoritatea părinților asceți arată că raiul este legat direct de trăirea omului în Dumnezeu și vizează împărtășirea lui de harul Duhului Sfânt.

Bibliografie. *Biblia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; *Catholic Encyclopedia*, vol. VII, Ed. Robert Appleton Company, New York, 2005; Brock-Utne, Albert, *Der Gottesgarten. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie*, Oslo, 1935; Geoffrey, Wigoder (coord.), *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan, G. Weiner, Ed. Hasefer, București, 2006;

Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. II, București, 2006; Vatamanu, Cătălin, „Sensul metaforei grădinii în tradiția ebraică", în: *Teologie și Viață*, serie nouă, XX (2010), 1-3; Waschke, Ernst Joachim, „Die Funktion des Gartens im Alten Testament", în *Gartendiskurse*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2007.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu, Constantin Oancea

CHENÓZĂ. Starea de smerenie a Fiului lui Dumnezeu, atât ca acceptare din veșnicie a Întrupării și a Jertfei, cât și ca asumare a condiției umane prin Întrupare, ca trăire a ei în calitate de Logos înomenit și ca jertfă sfințitoare prin Patimile și Moartea Sa pe Cruce.

Textul biblic cel mai elocvent care vorbește despre chenoză este cel de la *Flp* 2, 5-11, iar în cadrul lui, Sf. Apostol Pavel surprinde chenoza lui Hristos în întreaga ei desfășurare și complexitate. Verbul biblic utilizat este „κενόω", de unde a derivat și substantivului „κένωσις", des întâlnit ulterior în scrierile patristice. În greaca veche, „κενόω" înseamnă „a se deșerta", „a se goli", „a se pustii" (Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης, *A Patristic Greek Lexicon*). În ciuda dificultăților hermeneutice pe care le ridică, termenul „κενόω" are un sens pozitiv în contextele hristologice biblice și patristice, desemnând asumarea de către Logosul divin a limitărilor specifice naturii umane, fără abandonarea niciunui atribut divin. Atunci când se raportează la Întrupare, chenoza are sensul de „condescendență" a Fiului lui Dumnezeu, care Se „pogoară" la măsurile firii umane pentru a o prelua în Ipostasul său. Raportată la întreaga viață a Mântuitorului, de la leagăn la mormânt, dar în special la activitatea Sa publică, chenoza constă în smerenia Logosului întrupat care vine la oameni sub „chip de rob", deci cu chipul familiar al fratelui, pentru a fi în maximă apropiere față de ei și pentru a nu-i îndepărta înfricoșându-i. În Patimile și în Moartea pe Cruce a Mântuitorului, chenoza e în primul rând ascultare deplină a Fiului față de Tatăl și acceptare de bunăvoie a morții pentru mântuirea noastră. În scrierile patristice e evidențiată mai ales chenoza Întrupării, a Patimilor și a Morții pe Cruce. Părintele Dumitru Stăniloae distinge două etape ale chenozei: una anterioară, iar alta posterioară Întrupării. Prima este chenoza mai înainte de veci a Logosului și constă în hotărârea Acestuia de a deveni om și de a-și asuma toate consecințele Întrupării, în special pătimirile, adică Crucea: „Voința divină referitoare la mântuire și răscumpărare este o hotărâre veșnică și pre-temporală, «sfatul cel din veci» (*Ef* 3, 11), «taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu» (*Ef* 3, 9) de la începutul lumii. Fiul lui Dumnezeu este «din veșnicie» menit Întrupării și Crucii, și prin urmare Acesta este Mielul «cunoscut mai dinainte de întemeierea lumii» (*1 Pt* 1, 19-20.), «Mielul înjunghiat de la întemeierea lumii» (*Ap* 13, 8)" (G. Florovsky). Această fază este denumită de Sergiu Bulgakov „chenoză cerească", iar o terminologie asemănătoare cu a sa, specială prin ineditul ei, este utilizată îndeosebi în spațiul Ortodoxiei ruse. Crucea drumului terestru a lui Hristos constituie Crucea chenozei cerești și de asemenea, ascultarea pământească a Fiului a fost fundamentată în ascultarea Sa cerească. Mitropolitul Filaret al Moscovei, se explică astfel această învățătură biblică: „Crucea lui Iisus, compusă din dușmănia iudeilor și din necredința neamurilor, nu este doar imaginea terestră, ci și umbra Crucii cerești a dragostei". În viața smerită a Mântuitorului se înfăptuiește planul iconomiei cel mai înainte de veci, care presupune și chenoza. Prin urmare, a doua etapă, chenoza pământească, este consecința logică a chenozei cerești.

Chenoza propriu-zisă începe odată cu asumarea iconomică a naturii umane de către Fiul lui Dumnezeu. Spre deosebire de firea Sa dumnezeiască, liberă de orice constrângeri, firea Sa umană a fost marcată de consecințele căderii lui Adam. Acestea sunt „pătimirile firești ireproșabile" precum oboseala, setea, foamea, frica, durerea (Sf. Maxim Mărturisitorul). Prin transformarea acestor pătimiri sau instincte nepăcătoase în patimi, omul își pierde libertatea împărătească față de creație, devine rob al ei, iar chipul divin imprimat în firea sa se atenuează și lasă loc chipului de rob. Oboseala devine prilej de moliciune spirituală

și fizică, setea și foamea duc la lăcomie, iar frica și durerea pot degenera în lașitate și în căutarea plăcerilor. Ca Adam cel Nou, Hristos a manifestat aceste afecte ireproșabile din punct de vedere moral, dar le-a menținut curate, în granițele lor biologice și chiar le-a depășit prin libertatea totală arătată față de ele. Mântuitorul a purtat doar „asemănarea" stricăciunii specifice omului și nu stricăciunea în sine pentru că, deși a fost ispitit, nu a păcătuit și deși a suportat durerea și moartea, trupul Său nu a fost atins de descompunere nici chiar în mormânt (Sf. Grigorie de Nyssa). În calitate de purtător al „chipului de rob", Mântuitorul îl poate numi pe Dumnezeu „Tată" al Său iar pe noi frați ai Săi. Însă, Sf. Ioan Damaschin remarcă faptul că denumirea de „rob" a Fiului poate fi acceptată doar într-o anumită măsură, pentru că Hristos, după firea Sa divină, este co-natural cu Tatăl și prin urmare El este totodată „Stăpânul și Domnul întregii creații". Ca și Chip al Tatălui, El restituie chipului uman asumat frumusețea sa ontologică, restaurându-l în libertatea sa originară. Prin coborârea Sa la om, El asumă destinul tragic al omului îndepărtat de Dumnezeu, pentru a-l vindeca de rătăcire și însingurare: „Dumnezeu-Cuvântul întrupat l-a asumat pe cel străin, pe celălalt, pe cel complet diferit. A ieșit din Sine Însuși, rămânând în același timp El Însuși, pentru ca dragostea Sa, care îi cuprinde pe toți și pe toate, să realizeze irealizabilul, să izvorască apă din piatră. A asumat firea umană cea stricată de păcat, l-a asumat pe Adam cel izgonit din paradis, pe cel greșit și rătăcitor, pentru a-l vindeca de infirmitatea sa. Și mai mult decât atât, a devenit El Însuși străin și rătăcitor, astfel încât prin «simpatia» și familiaritatea Sa cu noi să manifeste taina iubirii care ajunge până la Cruce" (Hrisostom Stamoulis).

În epoca Vechiului Testament, vederea lui Dumnezeu de către oameni nu se putea realiza în mod direct ci prin intermediul unor simboluri sau a unor imagini revelate. Pe Muntele Sinai, Moise, care îi cere explicit lui Dumnezeu experiența vederii Sale, află că niciun om nu poate vedea „fața" lui Dumnezeu și să rămână viu (cf. *Iș* 33, 20). El reușește să vadă doar „spatele" lui Dumnezeu, adică o parte infimă din măreția infinită a Dumnezeirii, greu de suportat în toată splendoarea sa de către ființa umană. Dumnezeu este perceput mai degrabă ca un „*mysterium tremendum et fascinosum*", a cărui prezență e manifestată de semne precum cutremurul, focul sau sunetul trâmbiței. Slava Sa, inaccesibilă peregrinilor prin Pustiul Sinai, strălucește doar pe chipul lui Moise (cf. *Iș* 34, 29). Comunicarea cu poporul iudeu, cu lumea în ansamblul ei, are loc prin intermediul profeților Săi și prezența Sa se intensifică în interiorul unor spații cultice sacre, interzise celor mai mulți.

În epoca Noului Testament, Logosul coboară printre oameni cu chipul blând al semenului, fără să înfricoșeze prin apariția Sa. Dimpotrivă, smerenia Îl face vulnerabil începând de la nașterea umilă din Betleem și culminând cu procesul care Îl aduce în fața arhiereilor Anna și Caiafa, a guvernatorului Pilat și a regelui Irod Antipa. Chenoza „filtrează" slava dumnezeiască și o adaptează la măsura suportabilității ei din partea oamenilor; nu o anulează, nici nu o obturează, ci o „pogoară" la nivelul de accesibilitate al omului. „Dacă nu S-ar fi coborât la posibilitățile noastre de primire a bogăției Lui, nu ne-ar fi îmbogățit pe noi, ci sau ne-ar fi lăsat așa cum eram, sau ne-ar fi desființat prin atotputernicia manifestată a Sa. Coborârea Lui e condiția întâlnirii cu noi la nivelul în care putem primi bogăția Lui. Coborârea Lui e condiția îndumnezeirii noastre" (D. Stăniloae). Sub chipul blând și smerit al Fiului, distanța dintre creat și necreat este anulată și omul are acces la ceea ce înainte îi fusese inaccesibil.

În general, Părinții formulează această relație în sensul afirmării unui echilibru paradoxal între slava dumnezeiască a Fiului și umilința Sa ca om. Cele două aspecte nu se anulează reciproc, nu se contrazic, ca în teologia chenotică protestantă. În stare de chenoză, Hristos rămâne totodată și „Domn al slavei" (*1 Co* 2, 8). Aceasta e afirmația fundamentală a hristologiei ortodoxe cu privire la raportul chenoză-slavă și care nu admite posibilitatea ca Logosul divin să-și piardă sau să-și altereze natura divină sau vreunul din atributele dumnezeiești prin

Întrupare. Există însă și o serie de expresii patristice derutante și care par a privi acest raport sub un alt unghi. Este vorba de afirmațiile conform cărora prin chenoză Hristos „se golește” de slava Sa sau își „micșorează” slava (Sf. Grigorie de Nazianz; Sf. Chiril al Alexandriei). Cum trebuie înțelese acestea? Luând „chip de rob”, Fiul nu își manifestă în mod deschis, înfricoșător și covârșitor slava divină, ci „filtrată” prin umanitatea asumată, impregnată deci de blândețe, milă, modestie, corporalitate. „Oamenii nu puteau suporta vederea dezvăluită a lui Dumnezeu. Pentru neputința lor, și pentru a putea intra în comuniune cu ei, S-a supus chenozei. Fiul lui Dumnezeu Și-a învăluit atotputernicia în manifestarea ei către oameni, în mijloacele suportabile ale formelor umane, cum se învăluie o lumină prea puternică într-un material care îi tempereazā intensitatea, deși în sine e activată în deplinătatea ei” (D. Stăniloae). Deși nu renunță la demnitatea de a fi egal cu Dumnezeu, și-o expune contestărilor din partea celor care refuză să recunoască măreția dumnezeiască a minunilor și cuvintelor Sale. Într-un anumit sens, Fiul Se „golește” „de demnitatea ce I se cuvine prin fire”, deci de demnitatea de a fi recunoscut ca Dumnezeu egal cu Tatăl, de către oameni (Sf. Chiril al Alexandriei). Trebuie să precizăm că această „golire”, la fel precum „golirea de slavă”, nu este o golire ființială, căci Logosul rămâne ființial ceea ce era și înainte de Întrupare. „Golirea” Fiului vine, pe de o parte, din trăirea limitărilor umane, a chipului de rob, dar mai mult din incapacitatea oamenilor de a surprinde bogăția divino-umană a persoanei lui Hristos. Este smerenia de a nu fi recunoscut de toți ca Dumnezeu, o smerenie care decurge din chenoza asumării chipului de rob și care o amplifică pe aceasta. Golirea de slavă și lipsa de slavă a Mântuitorului nu se raportează la firea Sa divină ci la cea umană. Fiul, deși S-a întrupat „n-a căzut din tăria și slava de la început fiindcă a îmbrăcat trupul nostru slab și lipsit cu totul de slavă”. Din iubire față de noi, „S-a pogorât întru smerenie, *golindu-Se pentru umanitate (subl. n.)* prin chipul de rob”. Dumnezeu „S-a pogorât la lipsa noastră de slavă”, adică la „lipsa de slavă a firii omenești” (Sfântul Chiril). Prin Întrupare, Fiul se împărtășește de lipsa de slavă a umanității asumate (finitudine în cunoaștere, putere etc.), lipsă cu atât mai evidentă în contrast cu strălucirea slavei dumnezeirii Sale. Mai există însă și un al doilea sens în care Fiul Se golește de slavă. Este deșertarea de slavă ca cinste primită din partea oamenilor; este smerenia Celui care nu face minuni pentru a impresiona și a-și atrage laude; este modestia Celui care fuge de o slavă lumească și atunci când este aclamat de mulțimi la intrarea în Ierusalim, și atunci când este provocat de iudei să Se coboare de pe Cruce pentru a fi crezut. Aceste puține exemple sintetizează atitudinea discretă a Mântuitorului, care vrea în permanență să lase loc credinței, liberei alegeri, să nu bruscheze impunându-Se cu o evidență de netăgăduit. În ultimă instanță, chenoza lui Hristos rămâne o taină care trebuie adorată în tăcere.

Bibliografie. Lampe, G.W.H. (Editor), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1961; Stamatakos, Ioannis, Dimitrakos, Petros (ed.), Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης, Atena, 1949; Bulgakof, Serge, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Montaigne, 1943; Chiril al Alexandriei, Sf., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan,* Institutul biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000; Florovsky, G., *Creation and Redemption,* Nordland Publishing Company, 1976; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă,* vol. II, Institutul biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997; *Idem*, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Omniscop, 1993; Grigorie de Nazians, Sf., *Λόγος XXXVIII (Εις τα Θεοφάνια, είτουν Γενέθλια του Σωτήρος),* XIII, în *PG* 36, *Λόγος XLV (Εις το Άγιον Πάσχα),* IX, în *PG* 36; Grigorie de Nyssa, Sf., *Κατά Απολιναριού* 17, în *PG* 45; Grigorie de Nyssa, Sf., *Κατά Απολιναριού* 17, în *PG* 45; Ioan Damaschin, Sf., *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, 21 (65), în *PG* 94; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Περί διάφορων αποριών*, în *PG* 91; Stamoulis, Hrisostom, *Έρως και θάνατος. Δοκιμή για έναν πολιτισμό της σάρκωσης*, Akritas, 2009.

Florin Tomoioagă

CHIRIÁRH. v. EPÍSCOP. (ngr. *Kiriarhos*; *kiriarho – a stăpâni*, *a domina*; *kirios – domn*, *stăpân*, *conducător*) Chiriarhul este episcopul locului, cel ce are deplina autoritate bisericească la nivelul eparhiei.

Patriciu Vlaicu

CHINONÍC. (gr. *koinonicon – ceea ce este comun*) Cântare (de cele mai multe ori verset, stih de psalm) executată la strană spre sfârșitul Sfintei Liturghii, după *Unul Sfânt...*, în stilul papadic, concomitent cu împărtășirea (cuminecarea) clericilor și credincioșilor.

Chinonicele sunt: duminicale, săptămânale (zile de rând), praznicale și pentru toate celelalte sărbători din cursul anului bisericesc, alcătuite pe toate ehurile. În Transilvania și Banat se numește priceastnă sau priceasnă (*pricestnîi* – „preacurat"). Textul chinonicelor este legat, fie de sărbătoarea respectivă, fie de actul de chinonie (împărtășire, comuniune) și se încheie, de obicei, cu *Aliluia*. În biserica ce posedă cor, chinonicul este înlocuit, uneori, prin așa-numitul „concert".

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu, Nicolae D. Necula

CHIP. (*antrop.*) Fundament al antropologiei ortodoxe, tema omului – chip creat al lui Dumnezeu, exprimă relația specială a ființei umane cu Dumnezeu și cu lumea.

Referatul biblic al creației spune că omul a fost creat de Dumnezeu „după chipul" Său (gr. *eikôn*, ebr. *tselem*, lat. *imago*): *Fc* 1, 26-27: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră [...] Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (cf. și *Fc* 5, 1; *Ps* 8, 6; *Sol* 2, 23).

În Noul Testament, conceptul de chip al lui Dumnezeu este folosit în special de către Sf. Apostol Pavel, care reinterpretează hristologic și eclesiologic tema chipului: a) chipul lui Dumnezeu este Hristos: cf. *2 Co* 4, 4: „Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu (*eikôn tou Theou*)"; *Col* 1, 15: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut (*eikôn tou Theou tou aoratou*)"; *Evr* 1, 2-3: „ne-a grăit nouă prin Fiul [...] Care, fiind strălucirea slavei și chipul persoanei Lui (*kharactêr tés hypostaseos autou*)"; b) din perspectivă eclesiologică – oamenii conformați chipului sunt încorporați în Hristos: Tatăl ne-a predestinat la asemănarea cu chipul Fiului Său (*Rm* 8, 29); bărbatul este chip și slavă a lui Dumnezeu (*eikôn kai doxa Theou*) (*1 Co* 11, 7); după cum am purtat chipul primului Adam, să purtăm și chipul lui Adam cel ceresc (*1 Co* 15, 49); cei care acceptă prin credință descoperirea lui Iisus Hristos sunt chemați să se prefacă în chipul Său (*2 Co* 3, 18); omul nou se înnoiește, spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit (*Col* 3, 10).

În teologia patristică: Chiar dacă referințele biblice nu sunt foarte numeroase, importanța acordată de către tradiția creștină face din această noțiune un concept central al antropologiei creștine. Totuși, nu se poate afirma că există un acord patristic sau o doctrină sistematică referitoare la tema chipului. Unii au considerat sufletul, firea rațională și voluntară a omului, ca fiind chipul lui Dumnezeu din om; alții însăși constituția fizică a omului – poziția verticală și privirea omului îndreptată în sus; pentru alții chipul constă în dominația omului asupra creației; alții au văzut chipul ca reflectând comuniunea intratrinitară etc.

La originea sintezelor făcute în secolul al XX-lea de către teologi din toate tradițiile creștine par totuși să stea cele două interpretări principale ale chipului: cea „substanțialistă" (*analogia entis*) și cea „relațională" (*analogia relationis*). După prima dintre ele, chipul lui Dumnezeu este considerat ca fiind o proprietate constitutivă a firii umane. El se găsește în „calități", „capacități" sau „facultăți" pe care le posedă omul și care îi conferă un statut privilegiat atât față de creație în general, cât și înaintea Creatorului său. Printre toate aceste calități care reflectă chipul, raționalitatea și liberul arbitru sunt cele mai cunoscute. Creați după chipul lui Dumnezeu, noi suntem capabili să gândim, să vorbim și să acționăm, dând un sens lumii prin descifrarea sensurilor ascunse în ea

de la creație și devenind astfel ființe euharistice sau preoți ai creației. Începând cu Sf. Grigorie de Nyssa (†395), faptul că omul este chip al lui Dumnezeu semnifică, de asemenea, că este o ființă liberă. Este puternicul accent al Părinților greci pe voința liberă a omului care respinge atât fatalismul viziunii păgâne despre lume, cât și înțelegerea dualistă a păcatului originar. Deciziile noastre sunt decizii libere, responsabile, consecință directă a capacității noastre de gândire. După Fericitul Augustin, crearea omului după chipul Dumnezeului trinitar ar presupune că există în sufletul omului vestigii ale Treimii (*vestigia Trinitatis*), adică facultățile sufletului: rațiunea, conștiința și voința. Locul prin excelență al chipului este deci sufletul omului și este adevărat că marea majoritate a Părinților au ales o astfel de perspectivă.

Cu toate acestea, trupul uman nu este lăsat în afara amprentei modelului divin. Sunt autori patristici care, fideli concepției biblice despre ființa umană privită ca un tot, subliniază cu putere importanța trupului în antropologie. După Sfântul Irineu (†203), omul întreg este chip al lui Dumnezeu. La alți Părinți, după care chipul vizează umanitatea în general și nu numai individul în particular, găsim accentuarea sensului social al chipului. Sf. Grigorie de Nyssa stabilește reciprocitatea dintre chipul fiecăruia dintre noi și chipul unic pe care-l formează umanitatea în general. Există simetrie între unitatea refăcută de Fiul lui Dumnezeu și cea a unicului trup al lui Hristos. Chipul despre care este vorba în cartea Genezei nu este numai cel al primului om, ci cel al lui Hristos total, așa cum se va prezenta el, odată încheiată istoria tuturor oamenilor: toți oamenii în Hristos nu vor forma decât un chip al lui Dumnezeu.

În teologia contemporană: În secolul al XX-lea, teologi creștini, având la îndemână și mijloacele furnizate de filosofia existențialistă și personalistă, gândesc din ce în ce mai mult ființa umană în termeni relaționali, acceptând prezența efectivă a chipului lui Dumnezeu în om, însă accentul este deplasat către aspectul relațional/comunional al persoanei umane. În această perspectivă, faptul că ființele umane sunt create după chipul lui Dumnezeu exprimă înainte de toate o „orientare, o direcție, o relație" fundamentată pe „înrudirea" și relația specială a omului cu Dumnezeu.

Chipul este o „calitate", un „dar" pe care omul l-a primit la crearea sa și care face capabil ființa umană de o asemenea relație cu Creatorul său. Făcut pentru Dumnezeu, sufletul este atras spre El, este „dor/dorință după Dumnezeu". Chipul lui Dumnezeu în om este tocmai această „facultate înnăscută", „capacitatea" de comuniune și „aspirația" după această comuniune. Ea stabilește o legătură de rudenie între creatură, creată după chip, și Creatorul ei. Expresia patristică „Dumnezeu s-a făcut om ca omul să devină Dumnezeu" presupune tocmai această legătură de înrudire stabilită la Creație. Creația și mântuirea se găsesc astfel intim legate. Creată „capabilă" pentru dumnezeire, natura umană devine în Hristos natura ipostasului Fiului lui Dumnezeu, deoarece „bunătatea imensă a lui Dumnezeu întâlnește în om o ființă creată după chipul Său".

Natura umană a fost creată bună de către Dumnezeu, capabilă să se unească cu divinitatea și capabilă de îndumnezeire. Nu era îndumnezeită, ci capabilă să se ridice la stadiul de comuniune perfectă cu Creatorul ei. Prin „suflarea de viață" (pneuma), care face din om „ființă vie" (*Fc* 2, 6), se dă omului nu numai un suflet, ci și harul Creatorului, adică viața rațională și viața în comuniune, viața spirituală a omului. Prin acest „organ de comuniune cu transcendentul", „marcă" sau „pecete" a originii sale cerești, Creatorul pune în om suportul spiritual care-l face capabil de comuniune și care îi dă posibilitatea să răspundă chemării divine. „În calitate de țărână, sunt legat de viața de aici, dar fiind în același timp o părticică dumnezeiască, port în mine dorul după viața de apoi" (Sf. Grigorie Teologul). Acest dialog început la Creație este destinat să se prelungească în veșnicie, deoarece este dar divin și nu este distrus în totalitate prin greșeala umană. „Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, deși port rănile păcatelor" (Slujba Înmormântării).

De aceea, chiar dacă vede păcatul ca o veritabilă

degradare ontologică și nu doar etică, teologia ortodoxă susține că după cădere rămâne în om un anumit har, deci o aspirație după comuniune, chiar dacă întunecată. Căderea este rezultatul utilizării greșite a voinței: ea este cea care pervertește firea umană, creată bună de Dumnezeu. Nu natura umană se opune lui Dumnezeu, ci păcatul. Chipul lui Dumnezeu se menține în om chiar după cădere, dar este întunecat de păcat și nu se activează complet în asemănare. Chiar atunci când se activează, poate s-o facă într-un sens greșit, căutând infinitul în lucruri finite. Totuși, numai „veșnicia unei comuniuni personale cu o sursă personală de viață absolută oferă tuturor persoanelor umane împlinirea sensului lor, dându-le în același timp posibilitatea unei comuniuni veșnice și perfecte între ele însele" (D. Stăniloae). Interpretat astfel, chipul antrenează o concepție dinamică a persoanei umane: *homo viator*, tot timpul în mișcare către comuniunea perfectă cu Creatorul său.

Chipul și «după» chipul: Începând cu Sfântul Irineu și Origen, Părinții greci în special au făcut distincția următoare: Hristos reprezintă chipul lui Dumnezeu, iar omul chipul lui Hristos. Altfel spus, omul nu este, vorbind în sens strict, chip: el este după chipul sau chip al Chipului. Astfel, doctrina chipului lui Dumnezeu s-a dezvoltat din punct de vedere teologic, nu a priori, ci a posteriori, plecând de la hristologie, așa cum a fost ea definită de Calcedon (Dumnezeu adevărat și om adevărat). De fapt, noul Adam este cel ce suscită interesul pentru primul, deoarece adevăratul chip al lui Dumnezeu nu se găsește la începutul, ci la sfârșitul istoriei. Omul are, astfel, o structură și un destin hristologice. Hristos este arhetipul după care a fost modelat omul și către care tinde, revelație nu numai a lui Dumnezeu către om, ci și a omului către om: „El spune: aici vedeți ceea ce trebuie să fie o ființă umană" (S. Kirkegaard). După această înțelegere hristocentrică a ființei umane, a fi „după chipul" reprezintă „un dar, însă și un țel", „o zestre care trebuie să conducă la nuntă", la deplina comuniune numită de tradiția ortodoxă „îndumnezeire" sau „hristificare" (P. Nellas). Cei „asemenea chipului Fiului" (*Rm* 8, 29), devin frați cu Hristos și fii ai lui Dumnezeu prin har. Creat după chipul Dumnezeului trinitar, omul intră în relație cu Dumnezeu Treime, structură a supremei iubiri, și e chemat să realizeze pe plan uman o viață de comuniune „după chipul" comuniunii trinitare. De aceea, Treimea reprezintă fundamentul ultim și ținta eternă a ființei umane, care există și se actualizează în persoane prin comuniune.

Bibliografie. Bühler, P. (ed.), *Humain à l'image de Dieu*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1989; Duquoc, C., „Homme/Image de Dieu", în: P. Eicher (ed.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Ed. Cerf, Paris, 1996, pp. 418-423; Hall, D.J., *Etre image de Dieu*, *Le stewardship de l'humain dans la création*, Ed. Cerf, 1998; Hamman, A.G., *L'homme image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Ed. Desclée, Paris, 1987; Ladaria, L.F., „L'homme créé à l'image de Dieu", în: B. Sesboué (ed.), *Histoire des dogmes*, vol. IV: *Les signes du salut*, Ed. Desclée, Paris, 1995, pp. 89-148; Lossky, Vl., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, în coll. *Patrimoine – Christianisme*, Ed. Cerf, Paris, 2006; Nellas, P., „Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe", în: *Contacts*, 25/1973, pp. 262-268; Pelikan, J., *La tradition chrétienne*, vol. IV: *La réforme de l'Eglise et du dogme, 1300-1700*, trad. P. Quillet, révisé par J.Y. Lacoste, PUF, Paris, 1994; Stăniloae, D., „Omul și Dumnezeu", în: *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, pp. 155-303.

Sorin Șelaru

CHÍVOT. (gr. *kivoton*, *kivotion* – *cutie*, *casetă*). Obiect liturgic ca o cutie de metal prețios, în general argint, lucrat în formă de bisericuță, o miniatură a bisericii respective sau a alteia, care stă tot timpul pe Sfânta Masă din altar, și în care se păstrează Sfânta Împărtășanie pentru bolnavi și Sfântul Agneț pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, de la pregătirea lui, până la săvârșirea acesteia. Chivotul simbolizează năstrapa sau vasul cu mană care se păstra în sicriul legii din Vechiul Testament. Chivotele, având destinație sfântă, au fost lucrate cu multă măiestrie, ca adevărate podoabe de artă.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe.*

Cursuri universitare, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CIMITÍR. Locul de înmormântare a celor trecuți din această viață.

Între locașurile secundare (auxiliare) de cult se numără și locurile de înmormântare – cimitirele (*coemeterium* sau *sepulcrum* = mormânt, fr. *cimetière* = cimitir, arhaic țintirim = loc de repaos). Referitor la acesta, Sf. Ioan Gură de Aur spunea astfel: „De aceea se și cheamă locul acesta cimitir, ca să știți că cei răposați și depuși aici nu sunt morți, ci sunt culcați și dorm". Prin aceste cuvinte se reflectă credința creștină privitoare la nemurirea sufletului, căci moartea în viziune ortodoxă, este privită ca un somn (*In* 11, 11-13) din care cei adormiți se vor deștepta la trâmbița arhanghelului, care va vesti cea de-a doua venire a Mântuitorului Hristos și Judecata de apoi (*1 Tes* 4, 13-17). Așadar, cimitirele sunt locurile de înmormântare de care se leagă atât cultul morților, cât și cultul sfinților și al martirilor. În astfel de locuri speciale odihnesc morții noștri și potrivit cultului ortodox, aici ne îndeplinim datoriile religioase sau rituale și tradiționale față de ei.

Cimitirele sunt situate, de obicei, în apropierea unei biserici, pentru ca, și după trecerea din această viață, creștinii să repauseze lângă locul în care au primit viața și hrana lor spirituală. Vizitarea mormintelor, aducerea-aminte de cei adormiți și înălțarea rugăciunilor de mijlocire pentru ei este înlesnită astfel, celor ce frecventează biserica, locul în care se aduce neîncetat Sfânta Jertfă atât pentru vii, cât și pentru cei morți. Monumentul cel mai potrivit pentru un creștin adormit este Sfânta Cruce, o mărturie a credinței în Hristos Iisus cel răstignit și înviat, în speranța Învierii și a vieții celei veșnice. Sfinții Părinți ai Bisericii au așezat în rânduiala cultică o slujbă specială de sfințire a cimitirului, care cuprinde în general cântări, rugăciuni speciale, citire din Apostol și Sfânta Evanghelie. Toată această desfășurare a slujbei exprimă credința în îndurarea lui Dumnezeu față de creștinii adormiți în credința vie în Hristos. De aceea, după sfințire cimitirul este și rămâne un loc de pietate, de reculegere și rugăciune pentru odihna sufletelor celor trecuți la Domnul.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilia despre numele cimitirului și despre Sf. Cruce*, în *PG* 49, 393; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Marian Vâlciu

CÍNA DÓMNULUI. v. EUHARISTÍE. (*lat. cena – cină*) Denumire sinonimică a Tainei Sfintei Euharistii, sau a Sfintei Cuminecături, dar preferată în special de cultele protestante și denominațiunile neoprotestante, considerând că acest termen, exclusiv biblic, exprimă cel mai corect doctrina despre caracterul strict comemorativ al Tainei Sfintei Euharistii.

Accentuând caracterul strict istoric al evenimentului petrecut la Cina cea de Taină, consumată de către Iisus cu ucenicii săi pentru ultima dată pe pământ (*Mt* 26, 26-29; *Mc* 14, 22-25; *Lc* 22, 15-20), protestanții și neoprotestanții nu-i recunosc caracterul de jertfă și de taină, nici prezența reală și personală a Mântuitorului Iisus Hristos în elementele materiale de pâine și vin prefăcute în Trupul și Sângele Său, în timpul Sfintei Liturghii. De aceea, consumarea Cinei, de regulă într-o anume duminică din lună, în adunările protestante și neoprotestante, nu necesită o pregătire ascetică deosebită, ci doar o revizuire subiectivă a propriei conștiințe, postul și ajunarea nefiind obligatorii. Luteranii consideră că la Cina Domnului, Hristos este prezent doar spiritual, neînțeles și, eventual, supranatural, fără explicații suplimentare. Pentru adepții lui Zwingli, pâinea și vinul de la Cina duminicală nu sunt garanții ale cuminecării reale cu Hristos, ci doar imagini comemorative ale Celui ce a fost răstignit și apoi a murit. Calvinii consideră Cina doar o simplă amintire prin care ne unim spiritual cu Iisus, o

unire ascunsă și nedefinită. În spațiul neoprotestant, Cina Domnului este doar un memorial, o promisiune, o proclamare a morții lui Iisus, o profeție a Mântuitorului, cel mult o comuniune spirituală cu scopul adâncirii credinței și evlaviei creștine. Așa se explică faptul că elementele de pâine și vin diferă ca formă de la o grupare la alta: pâine dospită, azimă, vin, must nefermentat etc, și se consumă, de regulă, neamestecate. Ca efect, consumarea Cinei nu iartă păcatele și nu este spre viața cea de veci, ci pomenirea/amintirea unor evenimente tragice din viața lui Iisus.

Bibliografie. Andruțos, Hristou, *Simbolica*, trad. PF Iustin, Ed. Anastasia, București, 2003; David, Petru, *Invazia sectelor*, vol. I, Ed. „Cristal", București 1997; Deheleanu, Petru, *Manual de sectologie*, Tipografia Diecezana, Arad, 1948; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante în România și noi mișcări religioase*, Ed. Universității, Craiova, 2006; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986; Stăniloae, Dumitru, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni", în: *Ort.*, V (1953), 1, pp. 46-115; Stăniloae, Dumitru, „Prefață" la broșura *Biserica și sectele*, Tesalonic, 1992, pp. 5-9.

Mihai Himcinschi

CINCIZECÍME. Duminică numită și a Pogorârii Duhului Sfânt, sau a Rusaliilor, în care se sărbătorește pogorârea Sfântului Duh în a cincizecea zi de la Învierea Mântuitorului Iisus Hristos, peste Sfinți Apostoli, dăruindu-le puterea lucrătoare a lui Iisus Hristos și întemeind, astfel, Biserica.

Evenimentul și sărbătoarea pogorârii Duhului Sfânt la cincizeci de zile după Învierea Domnului Hristos au fost anunțate de profeții mesianici ai Vechiului Testament (*Ioil* 3, 1; cf. *FA* 2, 1-21). *Cincizecimea* mai este numită și „capătul sărbătorilor", întrucât prin ea se încheie istoria mântuirii realizate de Hristos, „turnarea" Duhului peste omenire sau botezul cu Duhul Sfânt fiind una din slujirile lui Mesia. Sfântul Duh S-a pogorât asupra Sfinților Apostoli în chip de „limbi de foc și au șezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi" (*FA* 2, 3-4). Era a zecea zi de la Înălțarea Mântuitorului la Cer și a cincizecea zi de la Învierea Sa din morți. El Însuși le spusese Apostolilor că, după înălțarea Sa la Cer, le va trimite pe Duhul, spre a-i călăuzi în împlinirea misiunii încredințate lor, de a vesti Evanghelia Sa: „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul [...] Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti" (*In* 16, 13-14). Duhul Sfânt lucrase și înainte de *Cincizecime*, însă pogorându-Se acum, El S-a arătat în ipostas propriu, pentru a duce lumea la desăvârșire. Acum începe „iconomia" sau lucrarea propriu-zisă a Duhului Sfânt, ca unul care adună poporul lui Dumnezeu în trupul lui Hristos. Venirea Duhului este semnul împăcării dintre Dumnezeu și om în Iisus Hristos, după cum oprirea Duhului a fost semnul mâniei lui Dumnezeu. Sf. Apostol Ioan spune că înainte de cruce nu era Duhul Sfânt în lume, fiindcă nu se făcuse împăcarea cu Dumnezeu prin jertfa Fiului, iar Fiul nu se proslăvise ca dreptate pentru ascultarea Sa: „Că încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese proslăvit" (*In* 7, 39). De aceea, Mântuitorul spune că înălțarea Sa le Cer este necesară, pentru a trimite pe Duhul ca semn și ca „dar al împăcării" cu Dumnezeu prin jertfa Sa (*In* 16, 7). Duhul Sfânt este, așadar, acela care împărtășește efectul jertfei lui Iisus Hristos, cel ce dă mărturie că am primit înfierea, că am devenit în Hristos fii ai lui Dumnezeu după har: „Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii al lui Dumnezeu" (*Rm* 8, 16).

Cincizecimea este, totodată, și ziua întemeierii Bisericii creștine, deoarece în urma propovăduirii Sf. Apostoli, întăriți fiind de Duhul Sfânt, s-au botezat 3000 de oameni, constituind, astfel, prima comunitate creștină (*FA* 2, 41). Ea a fost înzestrată cu tot ceea ce era necesar noii comunități creștine: propovăduirea Evangheliei, Sfintele Taine, harismele, diaconia. Existența istorică, continuitatea cu apostolii și orice acțiune sacramentală a Bisericii depind acum de invocarea Duhului Sfânt. Semnificația

Cincizecimii constă în faptul că de acum Duhul Sfânt pătrunde definitiv în istorie, neexistând timp și spațiu fără prezența personală, venirea reală și lucrarea efectivă a lui Dumnezeu. De ziua Cincizecimii era multă lume la Ierusalim, și toți cei care-i ascultau pe Apostoli se mirau că fiecare auzea vorbindu-i-se în limba proprie. Diversitatea aceasta a popoarelor reprezentate acum este, între altele, și un simbol pentru universalitatea Bisericii creștine. La evrei, cincizecimea era sărbătoarea primelor roade, a secerișului, dar și ziua în care Moise a primit de la Dumnezeu Tablele Legii. În sinagogă erau înălțate cântări și rugăciuni, iar casele erau împodobite cu verdeață. De aici, dar și în amintirea limbilor de foc, creștinii ortodocși aduc la biserică frunze de nuc și de tei, pe care preotul le sfințește și le împarte credincioșilor, la sfârșitul Liturghiei. În sâmbăta dinaintea Rusaliilor se pomenesc morții (sâmbăta morților sau Moșii de vară), de care se leagă numeroase datini, credințe și obiceiuri. Sărbătoarea se mai numește și Rusalii, întrucât ea înlocuiește vechea sărbătoare romană *Rosalia.*

În primele secole, *Cincizecimea* era strâns legată de Sfintele Paști, fiind considerată ca o încheiere a cestora. Se caracteriza prin bucurie, concretizată prin interdicția de a posti și de a îngenunchea. Se cânta Aliluia, se citea neîncetat din Faptele Apostolilor și se reaminteau minunile făcute de Domnul în Biserica Sa (vezi la Sfântul Irineu, Origen, Hipolit, Tertulian, Sfântul Ambrozie). În secolul al IV-lea s-a fixat obiceiul ca Cincizecimea să fie sărbătorită la cincizeci de zile după Înviere (Can. 43 Elv.). Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), prin Can. 20 a stabilit că la slujba acestei sărbători să nu se îngenuncheze, ca în celelalte duminici. Spre sfârșitul aceluiași secol, la Constantinopol, a fost precizată și semnificația sărbătorii, ca amintind de darurile Duhului Sfânt. La Roma era evocat darul Legii Noi și al coborârii Duhului Sfânt, iar la Mailand (Milano) se sărbătorea încheierea ciclului pascal. Treptat, s-a ajuns la despărțirea celor două sărbători, Cincizecimea sărbătorindu-se la cincizeci de zile, făcând, astfel, loc și sărbătoririi Înălțării Domnului. Această evoluție s-a încheiat în secolul al V-lea, cum reiese din textele Fericitului Augustin, Sf. Paulin de Nola, Leon cel Mare ș.a.

Bibliobrafie. Cestari, Giuseppe, *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, Casa Editrice Marietti, 1992; Evdokimov, Paul, „La Pentecôte", în: *Les étapes de l'an de grace*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, pp. 107-125; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Stemberger-Alfons, Weiser-Adolf Adam, „Pfingsten. Pfingstfest", în: *LthK* 8, pp. 187-189.

Ioan Vasile Leb

CLER. (gr. *kliros*) Denumire dată slujitorilor bisericești sau ierarhiei sacramentale.

Clerul se împarte în două părți: *clerul superior* și *clerul inferior*. Din clerul superior fac parte: episcopii, preoții și diaconii, iar din cel inferior: ipodiaconii, psalții sau cântăreții și anagnoștii, citeții sau lectorii. În vechime, din clerul inferior mai făceau parte: diaconițele, exorciștii, acoluții, ostiarii, portarii sau ușierii, groparii sau înmormântătorii, care au dispărut cu timpul. Membrii clerului superior primesc slujirea în treapta respectivă prin Taina Hirotoniei, (v. HIROTONÍE), iar cei din clerul inferior, prin hirotesie (v. HIROTESÍE).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230; Vîlciu, Marian, *Sfânta Taină a Preoției în riturile creștine actuale*, Ed. „Valahia" University Press, Târgoviște, 2008; Vîlciu, Marian, *Temeiuri scripturistice și patristice cu privire la Preoție*, Ed. „Valahia" University Press, Târgoviște, 2008; Vîlciu, Marian, *Hirotesia și hirotonia potrivit Bisericii Ortodoxe*, în: „Analele Universității Valahia" – Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2010.

Nicolae D. Necula

CLÓPOT. (slav. *klapati – a lovi*) Obiect de cult de forma unei cupe alungite, cu partea largă întoarsă în jos și deschisă.

De partea de sus, care este rotundă și închisă, atârnă o bară de metal, cu capătul de jos terminat în formă de bulb, care se numește limba clopotului. Clopotele, indiferent de mărimea lor, sunt turnate, adică confecționate, dintr-un aliaj special în care predomină alama. Clopotele se acționează electric sau *se bat* manual, trăgându-se de o frânghie legată de o bară metalică care constituie un sistem de pârghie, care face ca limba să se miște și să se lovească de pereții clopotului. După ritmul acestor loviri, se disting scopurile pentru care se bat clopotele: începutul slujbelor, zilele de sărbătoare, moment importante din timpul serviciilor divine, moartea sau înmormântarea unui credincios ș.a. În ultimul caz, glasul clopotului simbolizează și trâmbița cu care arhanghelul va vesti sfârșitul lumii și învierea morților, pentru înfricoșătoarea judecată de apoi (*Mt* 24, 31; *1 Co* 15, 20). Scopul clopotelor a fost sintetizat de dictonul pe care îl găsim frecvent înscris pe ele: *Vivos voca, mortuos plango, fulgura frango*, adică, *Chem pe cei vii, plâng pe cei morți și alung fulgerele*. De aceea, în afară de biserică, s-au mai folosit clopote și în instituții publice laice, pentru a anunța anumite ore fixe legate de activități specifice. Clopotele au avut și funcții de utilitate publică, vestind diverse pericole publice: incendii, năvăliri războinice, calamități. Clopotele au fost folosite pentru prima dată în Campania (Italia) și au fost introduse în biserică de episcopul Paulin de Nolla, în secolul al V-lea. Din Italia au fost aduse în Franța. În Apus ele s-au generalizat în secolul al VII-lea, iar din secolul al IX-lea s-au introdus și în Răsărit. Până la introducerea lor, rolul clopotelor a fost îndeplinit de *toacă*. Clopotele sunt așezate în construcții speciale numite *clopotnițe*. Cel mai mare clopot din lume, numit *clopotul țar*, se află în interiorul Kremlinului, având o greutate de 213,5 tone.

Bibliografie. Petroaia, Lucian, „Clopotul. Studiu istorico-liturgic", în: *Artcast*, [3]2006: *Lucrările simpozionului internațional „Turnătoria de la rigoarea tehnicii la artă"*, Galați, 4-5 mai 2006, Ed. Academica, Galați, pp. 22-26; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CLOPÓTNIȚĂ. Construcții sau încăperi anumite pentru așezarea în ele a clopotelor, întrebuințate în cadrul sfintelor slujbe.

Clopotnița poate fi unul dintre turnurile din față, de deasupra bisericii, fiind zidită din piatră, cărămidă sau lemn. De obicei, clopotnițele au formă de turnuri circulare sau poligonale, înalte, cu mai multe etaje, clopotele fiind așezate cel mai sus, pentru ca sunetul lor să fie auzit la mari depărtări; de aceea încăperea de sus, unde sunt clopotele, are formă de foișor deschis sau are zidurile străpunse de goluri, în fiecare parte. Atunci când clopotnițele constituiau clădiri separate de locașul bisericii, fiind însă întotdeauna situate în apropierea Bisericii, clopotnițele aveau de obicei formă de turnuri circulare (rotunde) sau poligonale (pătrate, hexagonale, octogonale, mai rar dreptunghiulare), fiind făcute din zid (piatră sau cărămidă) sau din lemn.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Lucian Farcașiu

COD CANÓNIC. Colecție oficială și autentică de legi bisericești, care formulează întreg dreptul Bisericii Catolice.

Prima lucrare oficială care a purtat acest nume este *Codex juris canonici*, promulgat în data de 27 mai 1917, formulând norme juridice generale, rezultat al centralizării latine care a urmat Conciliul I Vatican. Un cod pentru Bisericile Orientale a fost promulgat apoi de către Papa Pius al XII-lea. Papa Ioan Paul al II-lea a promulgat în data de 25 ianuarie 1983, un nou cod care își propune integrarea evoluțiilor aduse de Conciliul Vatican II. Un nou cod al Bisericilor Orientale a fost promulgat de același papă în 1990. Până la aceste documente moderne ale Bisericii Romano-catolice, numele de Cod (*Codex*) a fost dat rar și neoficial, chiar dacă putem să constatăm

existența mai multor inițiative de codificare a legislației bisericești. Putem cita drept coduri anterioare *Codex Canonum Ecclesiae Africanae* (sec. al V-lea), *Codex Ecclesiae Hispanae* (sec. al VII-lea), *Codex Canonum* (sec. al VIII-lea).

Bibliografie. *Codul de Drept canonic*, trad. I. Tămaș, Ed. Sapienția, Iași, 2004; *Dictionnaire de Droit Canonique*, 7 vol., Éd. Letouzey et Ane, Paris, 1935-1965; Chiappetta, L., *Il codice di diritto canonico, commento giuridico pastorale*, vol. II, Ed. Dehoniane, Napoli, 1988; Hervada, J., *Elementos de derecho constitucional canónico*, Eunsa, Pamplona, 1987; Lebras, G., Gaudement, J., *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, 14 vol., Ed. Sirey puis Cujas, Paris, 1955-1990; Valdrini, P. *et alii*, *Droit canonique*, Éd. Précis Dalloz, Dalloz, Paris, 1989.

Patriciu Vlaicu

COGNOSCÍBIL. (lat. *cognoscibilis – care poate fi cunoscut*) Calitate a unui lucru de a putea fi cunoscut; lucrul respectiv va fi din această privință cognoscibil.

Realitatea cognoscibilă este cea supusă cunoașterii. Din punct de vedere teologic, ființa lui Dumnezeu nu este cognoscibilă, este mai presus de cunoaștere și nu poate fi împărtășită. Ființa lui Dumnezeu rămâne de nepătruns. Însă este posibilă participarea la viața lui Dumnezeu, prin împărtășirea de slava necreată a lui Dumnezeu. Harul reprezintă această lucrare necreată, care este o manifestare a ființei divine prin Persoanele Sfintei Treimi. Experiența harului permite o cunoaștere a realității ca vedere duhovnicească învăluită în lumina dumnezeiască necreată.

Tradiția ortodoxă afirmă că ființa lui Dumnezeu nu este cognoscibilă: Sfântul Maxim zice: „Cel ce după ființă e tuturor neîmpărtășibil, voind să se împărtășească celor ce pot, în alt chip, nu iese câtuși de puțin din ascunzimea cea după ființă". Sf. Atanasie cel Mare încă zice: „Nu ființa lui Dumnezeu au văzut-o sfinții, ci slava". Iar Sf. Vasile cel Mare grăiește: „Noi din lucrările Lui spunem că cunoaștem pe Dumnezeul nostru, de ființă nu pretindem că ne putem apropia. Căci lucrările Lui coboară la noi, dar ființa Lui rămâne inaccesibilă".

Limitele realității cognoscibile presupun o cuviință a cunoașterii. Identitatea cunoașterii teologice nu se epuizează într-un discurs, oricât de abil și de riguros elaborat ar fi el. Ea nu este o expresie a unei dexterități și capacități a logicii formale. Taina cunoașterii teologice se deslușește în experiența duhovnicească și eclesială luminată de har, în întâlnirea cu Persoana Fiului lui Dumnezeu, Logosul care recapitulează rațiunile lumii. Din perspectiva gnoseologiei patristice ancorate în Tradiția eclesială există o cuviință a cunoașterii.

Sf. Apostol Pavel îl îndeamnă pe ucenicul său Timotei să păzească cu luare aminte cele încredințate, depărtându-se de „glasurile deșarte, cele spurcate și de vorbele potrivnice ale științei mincinoase" (*1 Tim* 6, 20). Pavel îi atrage atenția lui Timotei asupra faptului că sunt învățători care vor să acomodeze și să alinieze taina Evangheliei conform înțelepciunii proprii. În momentul în care taina Cuvântului întrupat este redusă la inteligența umană, taina cunoașterii teologice este mutilată. „Că va fi vreme când învățătura cea sănătoasă nu o vor primi; ci după poftele lor își vor alege loruși învățători, gâdilându-i la urechi. Și de la adevăr auzul își vor întoarce, iar la basme se vor pleca" (*1 Tim* 4, 3-4).

În acest context, Apostolul Pavel îl îndeamnă pe Timotei: „Nevoiește-te să te arăți pe tine însuți lămurit înaintea lui Dumnezeu, lucrător nerușinat drept, învățând cuvântul adevărului. Iar de cuvintele deșarte, cele spurcate te ferește; că spre mai multă păgânătate vor spori [...]. Iar de întrebările cele nebune și neînțelepte te ferește, știind că nasc vrăjbi" (*2 Tim* 2, 15, 16, 23).

Cunoașterea adevărată nu poate să rodească în condițiile unei mentalități bazate pe logică sofistă, polemică gratuită, așteptarea confirmării din partea publicului. În momentul în care se conturează o disponibilitate reală, lăuntrică de a primi și de a mărturisi Cuvântul Tradiției, în anonimatul de forță al acesteia și fără pretenția de evidențiere proprie, se poate vorbi de o bună așezare în raport cu adevărata cunoaștere. În această perspectivă, cugetarea devine roditoare și mărturisitoare în Duh și Adevăr.

Imposibilitatea de a cunoaște deplin realitatea lui Dumnezeu și a lumii nu înseamnă agnosticism sau refuzul cunoașterii, ci valorificarea

disponibilității apofatice a minții și a potențialului creator al dogmei.

Bibliografie. GRIGORIE DE NAZIANZ, SF., *Cele cinci cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993; LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București; STĂNILOAE, Dumitru, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

COLÉCȚIE CANÓNICĂ. Lucrare care reunește norme canonice ale Bisericii: canoane și elemente de legislație bisericească.

Termenul *colecție* a intrat în limba română din latinescul „collectio" care desemnează acțiunea de „a aduna, reuni". În primele secole după Hristos, pilda Apostolilor a fost vie și comunitățile țineau predania lor fără a simți nevoia de a institui norme distincte de viață creștină. Pe măsură ce mărturia apostolilor nu a mai aparținut prezentului, ci a început să fie o tradiție transmisă, s-a simțit nevoia fixării în scris a acestei învățături. Astfel s-au constituit colecțiile zise apostolice texte care prezintă practica canonică a Bisericii de dinainte de Primul sinod ecumenic. Unele dintre aceste texte conțin canoane, altele sunt compilații. Pe lângă capitolul 15 din Faptele Apostolilor, sub numele Sfinților Apostoli s au păstrat alte 10 colecții: *Didahia celor 12 Apostoli*, *Canoanele lui Ipolit*, *Epitome Constitutionum Apostolorum*, *Constitutiones Ecclesiae Aegypticae*, *Rânduielile Sfinților Apostoli prin Clement*, *Canones Apostolorum Ecclesiastici*, *Constituțiile Apostolice*, *Didascalia*, *Optateuchos*, *Statutele și canoanele Sf. Apostoli prin Clement*. Dintre acestea, de o deosebită importanță sunt lucrările *Didahia* celor 12 Apostoli, *Tradiția Apostolică a lui Hipolit*, al Romei și Constituțiile apostolice. În același context general, la începutul secolului al III-lea a apărut și *Tradiția Apostolică a lui Hipolit* al Romei, considerată a fi un tratat liturgico-canonic. Această lucrare este foarte importantă datorită referirilor pe care le face la atitudinile practice față de viața creștină și față de instituțiile care se înfiripau în Biserică. Tot din primele secole avem și *Constituțiile apostolice*, lucrare datată în jurul anului 380, în care apar canoanele apostolice, acestea fiind primele norme bisericești cu o structură internă. Odată cu dezvoltarea sinodalității, în Biserică s-a dezvoltat practica elaborării de, norme canonice ale Bisericii și s-au realizat colecții de canoane, fie cu scopul de a păstra și pune în valoare acest patrimoniu normativ, fie pentru a-l transmite Bisericilor surori. În secolele IV-IX s-a împlinit opera de formulare canonică, fundamentală pentru Biserica Ortodoxă, sistematizată în anul 883 prin ceea ce numim noi Colecția fundamentală de canoane, numită și *Nomocanonului* lui Fotie, care cuprinde patru categorii de canoane: apostolice, ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți. La acestea, în secolul al XIX-lea, s-a adăugat cea de-a cincea categorie de canoane, și anume cele întregitoare. Ea a fost tradusă în limba română încă din secolul al XVI-lea, cuprinsă parțial sau integral în pravilele românești. Această colecție a fost editată în ediții noi, cele mai importante fiind realizate de Nicodim Milaș și Ioan N. Floca, ultima fiind și o punere în valoare a traducerilor și comentariilor profesorului Liviu Stan. *Colecția de canoane a Bisericii Ortodoxe* este cel mai important izvor, cuprinzând un număr de 770 de canoane, ce constituie aspectul statornic al Tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe. Ea cuprinde: Canoanele Apostolice – 85 canoane; Canoanele Sinoadelor Ecumenice: I Ec. (325) – 20 canoane; II Ec. (381) – 7 canoane; III Ec. (431) – 8 canoane; IV Ec. Calcedon (451) – 30 canoane; Trulan (690-691) – 102 canoane; VII Ec. (787) – 22 canoane. Canoanele sinoadelor locale: Cartagina I (256) – 1 canon; Ancira (314) – 25 canoane; Neocezarea (314-319) – 15 canoane; Gangra (340) – 21 canoane; Antiohia (341) – 25 canoane; Sardica (343-344) – 21 canoane; Laodiceea (sfârșitul sec. IV) – 60 canoane; Constantinopol (394) – 1 canon; Cartagina II (419) – 133 canoane; Constantinopol I-II (861) – 17 canoane; Constantinopol – Sf. Sofia (879) – 3 canoane. Canoanele Sfinților Părinți: Dionisie al Alexandriei (†264) – 4 canoane; Sf. Grigorie al Neocezareei (†270) – 11 canoane; Petru al Alexandriei (†311) – 15

canoane; Sf. Atanasie al Alexandriei (†373) – 3 [5] canoane; Sf. Vasile cel Mare (†379) – 92 [96] canoane; Timotei al Alexandriei (†385) – 18 [29] canoane; Sf. Grigorie de Nazianz (†390) – 1 canon; Sf. Amfilohie de Iconiu (†403) – 1 canon; Sf. Grigorie de Nyssa (†395) – 8 canoane; Teofil al Alexandriei (†412) – 14 canoane; Sf. Chiril al Alexandriei (†444) – 5 [8] canoane; Ghenadie al Constantinopolului (†471) – 1 canon (scrisoare enciclică către toți mitropoliții – 459); Tarasie al Constantinopolului (†806) – 1 canon (scrisoare către papa Adrian I despre simonie). În perioada postbizantină, în țările ortodoxe au apărut Colecții grecești, slavone și române Colecțiile grecești: Călugărul Agapie publică în anul 1787 un codice la Veneția și Paris. Călugărul Christofor publică în anul 1788, la Constantinopol, un *Kanonicon*. *Nomocanonul lui Cotelerie* este o compilație împărțită în 30 de părți. Această lucrare a fost întrebuințată la alcătuirea colecției românești Pravila cea Mică de la Govora din 1640. Pidalionul este alcătuit de doi călugări de la muntele Athos, Nicodim și Agapie, la cererea Patriarhului Neofit al VII-lea al Constantinopolului. Redactarea Pidalionului s-a făcut la anul 1793 și după aprobarea lui de către Sinodul din Constantinopol a fost tipărit la Leipzig în anul 1800 sub îngrijirea ieromonahului Teodorit. Sintagma Ateniană editată de Ralli și Potli între anii 1852-1859 sub denumirea de *Sintagma Sfintelor și dumnezeieștilor canoane* în 6 volume. Ghedeon a editat la Constantinopol colecția actelor patriarhatului din Constantinopol între anii 1888-1890.

Colecțiile slavone: *Kormciaia kniga*, care își datorează originea în forma unor manuscrise sârbești mai vechi. Numirea aceasta este identică cu aceea de *Pidalion*. Ea a servit ca model ediției actuale tipărite de arhiepiscopul sârb Sava, pe la începutul secolului XIII. Din Sârbia, *Kormciaia kniga* a trecut în Bulgaria, de unde în anul 1262 a fost trimisă în Rusia de către despotul bulgar Iacov Sviatoslav la cererea mitropolitului Chiril al II-lea. *Kormciaia kniga* cuprinde patru părți. Prima parte cuprinde un tratat istoric despre schisma dintre biserici și despre încreștinarea rușilor, despre sinoadele ecumenice și particulare, precum și despre Nomocanonul în 14 titluri. Partea a II-a conține în 41 de capitole Sinopsa canonică comentată de Alexie Aristen. Partea a III-a cuprinde legile practico-bisericești, iar partea a IV-a este un epilog. *Kniga Pravil* s-a editat în anul 1839 din ordinul și cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ruse. La anul 1876 a apărut la Moscova, în limba rusă, *Pravila de la Moscova*, în trei volume. La sârbi, s-a publicat în 1884 colecția numită Zbornic, adică Colecția canoanelor apostolice, ale sinoadelor ecumenice și locale și ale Sfinților Părinți. A fost tradusă din grecește după Sintagma Ateniană.

Între anii 1895-1896 a apărut *Colecția de canoane a Bisericii Ortodoxe* însoțite de comentarii, în două volume, publicată de Nicodim Milaș, colecție tradusă în românește de Uroș Kovincici și prof. dr. Nicolae Popovici, Arad, 2 volume, 1930-1931; 1934-1936. Cele mai importante colecții tipărite în limba română sunt: *Pravila lui Coresi* – Brașov 1563 sau 1570-1580, *Pravila cea mică* de la Govora (1640-1641), numită și *Pravila lui Matei Basarab*, o compilație realizată după izvoarele generale, ultima ei publicare fiind realizată în anul 1885; *Șapte Taine ale Bisericii sau Pravila cea pe scurt aleasă*, tipărită la Iași, în anul 1644, un îndrumător practic destinat clerului, prima pravilă tipărită în Moldova. Pravila lui Vasile Lupu intitulată *Carte românească de învățătură de la Pravilele împărătești*, tipărită la Iași, în anul 1646, lege oficială a statului Moldovei; *Pravila cea Mare* a lui Matei Basarab sau *Îndreptarea Legii*, tipărită la Târgoviște, în anul 1652, în vigoare în toate cele trei provincii românești până la sfârșitul secolului al XIX-lea, ca un Cod al Bisericii, o îmbinare de legi, canoane și izvoare bizantine.

Bibliografie. Botte, B., *Les plus anciens collections canoniques*, în: *L'Orient Sirien*, 5/1960; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., *Din istoria Dreptului românesc*, I: *Dreptul scris*, Sibiu, 1993; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Note și comentarii, Sibiu, [2]1993; Gaudemet, J., *Les Sources du droit canonique (VIIIe-XXe siècle)*, Ed.

Cerf, Paris, 1993; Hefele, C.J., Leclercq, H., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. I-II2, Letouzey et Ané, Paris 1907; Jannou, P.P., *Discipline générale antique (IV e –IX e siècles). Les Canons des Synodes Particuliers*, Tipografia Italo-Orientale «St. Nilo», 1962, pp. 1-53; Mansi, *Sacrorum conciliorum, nova et amplisima collectio*, Graz, 1960-1961.

Patriciu Vlaicu

COLEGIALITÁTE EPISCOPÁLĂ. v. SINÓD.

COLIMVÍTRĂ. (gr. *kolimvitra*) Cristelniță sau creștinătoare; vas sub formă de cazan, cu un picior înalt, cu două toarte, folosit pentru botezul pruncilor.

Apa, care se toarnă în cristelniță pentru săvârșirea botezului, ca și cristelnița, care înlocuiește baptisteriile de altădată, simbolizează apa Iordanului, în care s-a botezat Hristos, și mormântul în care a fost îngropat. Apa din cristelniță se sfințește de către preot sau episcop, cu invocarea Duhului Sfânt, iar după botez ea se aruncă într-un loc curat, ferit de întinare, numit umivalniță. Afundarea pruncului, de trei ori, în apa botezului, și scoaterea lui de trei ori, în numele Sfintei Treimi, simbolizează moartea și îngroparea cu Hristos și învierea împreună cu El. Este semnificația majoră a Botezului creștin.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230; Vanca, Dumitru, „Spațiul sacru al Bisericii până la Constantin cel Mare", în: *Credința Ortodoxă*, VIII (2003), 2.

Nicolae D. Necula

COLÍVĂ. (gr. *koliva*) Aliment din grâu legat prin fierbere, îndulcit, care reprezintă o ofrandă adusă pentru cei adormiți la zilele lor de pomenire.

Coliva se pregătește din grâu fiert, amestecat cu miere și zahăr și cu alte ingrediente și aromate. Ea simbolizează trupul celui răposat, grâul fiind elementul principal al hranei omului. Coliva este și expresie văzută, materială a învățăturii noastre despre înviere și nemurire, bobul de grâu fiind dat ca exemplu pentru înviere. Ca să aducă roadă, el trebuie îngropat în pământ, să putrezească și apoi să răsară, să crească și să rodească (*In* 12, 24; *1 Co* 15, 36). Dulciurile și ingredientele folosite la pregătirea colivei simbolizează virtuțile sfinților sau dulceața vieții veșnice pe care dorim să le câștige și cei răposați. Coliva se folosește la înmormântare, apoi la toate soroacele de pomenire a morților: la nouă zile, la 40 de zile, la trei, șase și nouă luni, la un an de la deces, apoi în fiecare an până la șapte ani, la sâmbetele morților. Împreună cu coliva se întrebuințează pâine sub formă de colaci, vin și lumânări, care simbolizează Trupul, Sângele și Lumina lui Hristos. Vinul cu care se stropește trupul celui răposat, coliva, mormântul și groapa ne aduc aminte și de aromatele și balsamul cu care a fost uns trupul Mântuitorului, ca și de Sfântul Sânge din Sfânta Euharistie, ca și de nemurire și înviere pentru viața veșnică. Când vinul este amestecat cu untdelemn, la înmormântare, sau cu apă îndulcită cu miere sau cu aghiasmă, amestecul poartă denumirea de *paos* sau *paus*, iar stropirea trupului celui decedat simbolizează curățirea de păcate și odihna veșnică. La înmormântare se mai întrebuințează și *pomul*, adică un copăcel sau brăduț, împodobit cu fructe, zaharicale și lumânărele, care se înfige în mormânt, ca simbol al vieții și al morții.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

COMUNITÁTE. (lat. *communitas*) Grup de persoane care sunt legate prin mărturisirea sau exprimarea unei credințe sau principii religioase comune, a unei morale sau cod

comportamental și a unei practici și tradiții religioase specifice; prin aceste elemente este susținută particularitatea unui grup religios, ce se distinge atât în peisajul social, cât și față de alte comunități religioase.

Specific comunității religioase este însă conștiința unei relații între membri acesteia dincolo de expresia empirică a normelor și simbolurilor vizibile, datorată unei Providențe sau ordini supranaturale care este izvorul fundamental al coeziunii comunitare. Din acest motiv, în numeroase cazuri, comunitățile religioase extind apartenența membrilor lor nu doar sub aspect spațial, ci și temporal.

În sens restrâns, termenul este folosit și pentru anumite grupuri religioase ce se disting în cadrul societății, prin organizarea conform unor reguli religioase și instituții specifice (parohii, mănăstiri etc.).

Folosiți uneori cu sens cvasi-sinonim, cei doi termeni ce caracterizează un grup social reflectă totuși două dimensiuni specifice de încadrare a existenței umane.

Societatea vede omul ca individ și mijloc de producție, încadrând necesitățile acestuia într-un anumit spațiu și timp. Relațiile individului cu ceilalți membrii ai societății se bazează pe adeziune proprie a acestuia și pe un consens de natură contractuală.

Comunitatea înțelege omul ca persoană cu caracter particular (gen, vârstă etc.), ce are o relație simbiotică cu ceilalți membri, printr-o legătură organică sau de rudenie, precum și un destin istoric și metaistoric comun. Nevoile acestuia nu sunt apreciate exclusiv sub aspectul producției sau al eficienței pragmatice, cât din perspectiva unei coabitări materiale și spirituale.

Deși comunitatea religioasă este inclusă în societate, ea tinde în mod asimptotic să o cuprindă, și să o transforme pe aceasta conform propriilor principii. La rândul ei, societatea fixează cadrele și normele de manifestare ale comunității/comunităților religioase potrivit criteriilor sale politico-civilizaționale. Fiind subiectul ambelor dimensiuni sociale, comportamentul uman este disputat uneori atât de normele religioase, cât și de legile sociale, care îi fixează anumite cadre de manifestare. Uneori, anumite societăți capătă un caracter eminamente religios sau chiar teocratic, dar ele nu pot să funcționeze decât relativ după criterii comunitare, chiar dacă aplică un cod religios. Aceasta pentru că o comunitate religioasă autentică este condiționată de o raportare intimă și organică intensă față de un Principiu transcendent, nu doar prin reglementări de natură strict juridică. De aceea, numeroase comunități religioase afirmă că manifestarea lor plenară este posibilă în anumite cadre teologice care depășesc sfera imanentului sau în momente când intervenția transcendentului este evidentă în istorie.

În ceea ce privește așa-numitele *societăți religioase*, fie cu caracter secret sau public (ordine religioase, societăți masonice etc.), ele nu se remarcă printr-o coeziune comunitară bazată pe principii clasice, ci în special pe solidaritatea elitistă a membrilor, atingerea unor idealuri și obiective concrete, precum și a unui deziderat universalist mundan. În mod fundamental, orice comunitate religioasă își afirmă responsabilitatea și capacitatea de a constitui mediul ce oferă omului posibilitatea dezvoltării sale spirituale și atingerea unui statut ontologic în conformitate cu vocația sa în lume.

Bibliografie. CROSS, Simon, *Totally Devoted, the challenge of new monasticism*, Ed. Authentic Media, 2010; JAMES, E.O., *The Social Function of Religion*, London, 1940; PLĂMĂDEALĂ, Antonie, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, în coll. *Axios*, Ed. Pronostic, 1995; SEGUNDO, Jean-Louis, Berdiaeff, *Une* réflexion chrètienne sur *la* personne, Aubier, Paris, 1963; WARD, Keith, *Religion and Community*, Oxford University Press, 2000; WIRTH, Louis, *Community life and social policy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1956.

Valentin Ilie

COMUNIÚNE. (lat. *communio*) Act sau manifestare personală prin care aceasta se pune în legătură cu o altă persoană sau cu mai multe persoane. Formă de conviețuire armonioasă între două sau mai multe persoane.

În teologie, prin comuniunea personală se înțelege legătura veșnică de iubire dintre om și Dumnezeu, dintre om și Hristos. De asemenea, în ceea ce privește dogma Sfintei Treimi, comuniunea personală dintre Ipostasurile

dumnezeiești este atât de strânsă încât ea este numită intersubiectivitate sau perihoreză. Comuniunea personală se realizează doar între subiecți ce posedă conștiință, deci doar între Persoanele Sfintei Treimi, oameni și îngeri. Din acest punct de vedere, comuniunea este un act de voință și de libertate. În ceea ce privește legătura dintre Ipostasurile Sfintei Treimi, acestea sunt interioare Unul Altuia, și nascându-Se sau purcezând din Tatăl, comuniunea Lor este una și după ființă, nu numai după voință.

Părintele Dumitru Stăniloae, punând accentul pe importanța persoanei, arată că libertatea ca formă de asemănare dintre om și Dumnezeu nu poate fi exercitată deplin decât prin intermediul persoanei. Iar persoana nu este o formă de subzistență de sine, sau luată în sine, ci este una destinată să fie pusă în valoare de o altă persoană, prin raportul cu o altă persoană. Astfel, persoana nu se dezvăluie pe sine și nici nu se actualizează decât relaționând cu o altă persoană, deci cu o unitate ființială liberă, similară ei. Deci comuniunea este în acest caz emulația legăturii dintre persoane, de a se raporta una la alta, de a se pune în valoare una pe alta, nu una în detrimentul alteia, ci în sensul comuniunii dintre ele. De aceea, comuniunea, nu are o valență destructivă la adresa persoanei, ci este una care pune în valoare persoana, dar este și un rezultat al ei. Trăsătura fundamentală a persoanei, de a se evidenția pe sine doar în comuniune; de asemenea, comuniunea ca raport existențial este realizabilă doar în persoană.

Modelul suprem de comuniune este dat de Persoanele Sfintei Treimi, prin perihoreză. În acest caz, al Persoanelor dumnezeiești, nu mai este vorba neapărat de o comuniune, în sensul clasic al cuvântului, ci de o formă de unitate superioară însăși comuniunii. Comuniunea dintre Persoanele Sfintei Treimi este mai mult decât simpla comuniune în accepțiune comună; este o comuniune necreată, care implică mai presus de orice demers epistemic, Persoanele Sfintei Treimi. Astfel, perihoreza este un termen care evocă apofatismul comuniunii intratrinitare.

În plan creat, comuniunea este o imitație graduală a perihorezei trinitare, deci în mod natural valori adiacente ale comuniunii precum comunicarea, cuvântul, solidaritatea, consensul, coparticiparea sau aproprierea creaturală sunt forme de exprimare a comuniunii. Comuniunea nu este o virtute care evidențiază exclusiv particularitățile sau distincțiile unei persoane, ci le pune în comun unele cu altele, le evocă în concordanță cu cele similare ale celeilalte sau ale celorlalte persoane, distincțiile nefiind un prilej de separare, ci unul de comodat, de complementaritate. Fiind, prin definiție, o virtute a unității conștiente, comuniunea este diametral opusă delimitării personale, deci și impersonalismului, ca principiu.

Dacă Persoanele Sfintei Treimi își regăsesc comuniunea recapitulabilă într-o unitate de ființă, numită *omousie* sau *deoființime*, persoanele umane își regăsesc originația comuniunii lor în Persoana Fiului. Persoana unificatoare a Fiului Întrupat, devine centru nu numai pentru comuniunea interumană, ci și pentru comuniunea omului cu Dumnezeu, dar și a creației cu omul și cu Dumnezeu. Persoana Logosului are acel caracter central nu doar din perspectiva ideii de persoană, ci în primul rând din aceea a raționalității tuturor lucrurilor create în ansamblu, cât și particularitatea fiecăruia. Astfel, spune Sfântul Maxim, că fiecare lucru are o relație unică cu Logosul, Care îi este cauză, mijloc și scop, dar și lucrurile între ele, nu altfel decât prin Logos. Analog creației inteligibile, personale, Fiul este Persoana centrală relevată ca început, mijloc și finalitate a ei. Deci comuniunea este modalitatea asemănării chipului cu Arhetipul; extrapolând, mântuirea este redată ca o datorie și împlinire a comuniunii dintre oameni, dar și a comuniunii dintre Dumnezeu și om. În cazul relației dintre o Persoană divină și o persoană umană, nu se pot pretinde generalizări mai forțate decât ceea ce descoperă Revelația. Așadar, comuniunea dintre o persoană umană și una divină este realizabilă în Hristos. Expunerea aceasta nu admite ideea unei comuniuni dintre o persoană umană și Persoana lui Hristos, fără a fi implicate și Celelalte Persoane

ale Sfintei Treimi, tot în virtutea comuniunii perihoretice, ci faptul că o persoană umană este în comuniune cu Hristos, înseamnă că este în comuniune și cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Dar și vocația comuniunii dintre persoanele umane, între ele, este realizată tot în umanitatea recapitulată a lui Hristos, deci comuniunea poate fi privită ca o hristificare exclusivă.

Termenul grecesc pentru comuniune este *κοινωνια*, și este echivalentul aproape exact al celui latin, *communio*. În amblele limbi clasice, termenii fac parte dintr-o familie lexicală bogată, având numeroase derivații de compunere cu alți termeni cărora le conferă atributul de „comun" sau ideea de „unitate". Termenul grercesc are un regim de utilizare antonimic cu *ιδιος*, care face trimitere către particularitate, către existența singulară sau neraportabilă la altceva. În limba latină biblică, termenii derivați de la grecescul *κοινος*, sunt traduși adesea cu termeni care derivă de la *munis* sau *munus*, de aici *co-muniune*. În limba ebraică nu are un echivalent clar, ci este traducerea a triagramei *hbr* (äář – vocalizat *haburah*) ceea ce înseamnă unitatea poporului în jurul lui Iahve. Ebraica târzie, a fariseilor și comentatorilor Legii, îi dă sensul de solidaritate a comunității în jurul învățătorului. Termenul de *κοινος*, este utilizat în Sfânta Scriptură cu sensul pe care îl oferă conceptul românesc de *comuniune*. În greaca veche el semnifica unitatea dată de o clasificare, categorie, etc., totodată menținând ideea de totalitate a celor asumați în aceste categorii. Observăm că termenul implică și ideea de participare, de incluziune, care vizează pe toți, fapt ce a condus către o oportunitate imensă pentru teologia scrisă de a evoca conceptul de Biserică, ori caracteristicile ei. Majoritatea Părinților Bisericii utilizează acest concept pentru a arăta felul în care trebuie înțeleasă Biserica, iubirea aproapelui, frăția în Hristos, și mai târziu, după cum redă Sf. Maxim, vocația rațională a tuturor lucrurilor în Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu. Comuniunea este termenul cel mai des utilizat pentru exprimarea unității tuturor în Hristos. Astfel, vorbim despre o *comuniune eclesială*. Dacă Biserica își găsește ca fundament al unității, unitatea în Hristos, după modelul Sfintei Treimi, aceasta este explicabilă prin apartenența voită sau liberă, prin adeziunea fiecărui membru al ei. Astfel, Biserica își găsește în conceptul de „comuniune" virtutea funcționării ei, căci dacă ea semnifică unirea tuturor în Hristos, semnul acestei unități se regăsește nu numai în harul unificator, ci și în voința celui ce se menține în unitatea Bisericii. Vorbim despre menținere, căci nu adeziunea formală este cea care asigură caracterul unitar, ci o adeziune dovedită prin fapte, ce presupune atât lucrarea harului, dar mai ales menținerea în el, prin faptele bune, prin atitudinea smerită și iubitoare. Comuniunea eclesială este în această situație atât cauză, cât și consecință a viețuirii în har. Sf. Ignatie Teoforul exprimă ideea unității Bisericii prin *koinonia*, adică prin comuniune, arătând că este condiția unității ei. Comuniunea implică cu necesitate un principiu în jurul căruia gravitează elementele unității, deci Biserica înseamnă comuniunea în Hristos a tuturor oamenilor, comuniunea eclesială fiind exprimată prin persoana episcopului sau a întâi-stătătorului eparhic, iar comuniunea euharistică însemnând unitatea credincioșilor în Trupul tainic al lui Hristos. Membrii Bisericii se află în relație de comuniune indiferent de treptele ierarhice sau harice. Acest lucru face posibil ca Euharistia să fie săvârșită doar dacă săvârșitorul este în comuniune cu ceilalți slujitori, cu întâi-stătătorii, și mai ales cu toți credincioșii (*Mt* 5, 24).

Mihai Burlacu

COMUNIÚNE EUHARÍSTICĂ. Desemnează actul împărtășirii mai multor persoane, precum și principiul canonic al împărtășirii mai multor comunități creștine din același Potir, în cadrul aceluiași ritual.

Comuniunea euharistică desemnează unitatea de ritual. De asemenea, Părinții Bisericii argumentează la unison importanța Sfintei Taine a Euharistiei pentru unitatea Bisericii, deoarece ea sădește și întărește în Hristos pe creștinii botezați. De aceea, comuniunea lor prietenească, sau simpla legătură amabilă, nu este

suficientă pentru a fi solidari în jurul lui Hristos, ci este nevoie de împărtășirea cu Sfântul Trup și Sfântul Său Sânge. Cei care se împărtășesc după același rit liturgic, se consideră că sunt în aceeași comuniune euharistică. Cei care se pot împărtăși din același Potir sunt în comuniune, iar Bisericile care au aceeași unitate anaforalică sunt în comuniune. Condiția comuniunii nu este dată doar de actul formal al împărtășirii, ci de resimțirea ei în suflet ca valoare ființială, conform opiniei Sf. Simeon Noul Teolog. Comuniunea eclesială înseamnă și legătura dintre Cap și mădulare, dar și a mădularelor între ele, care conlucrează coordonate de același Cap. Asemenea, și comuniunea euharistică presupune împărtășirea tuturor cu Hristos.

Comuniunea are un sens fundamental în ceea ce privește mântuirea, deoarece aceasta este văzută în creștinism ca fiind comuniune. Iubirea la care face referire textul Sfântului Ioan Evanghelistul (*1 In* 4, 16), și preluat ulterior ca mesaj al creștinismului, este imposibil de realizat în absența comuniunii.

Bibliografie. *Liturghierul*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Ignatie, Teoforul, Sf., *Epistole*, în coll. *PSB*, vol. I, pp. 145-190, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Liddel, Henry George, Scott, Robert, *Patristic Greek-English Lexicon*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1996; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mistagogia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Simeon Noul Teolog, Sf., *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 2007.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

CONCÉPT. (lat. *conceptus*) Ansamblu de idei privitoare la un lucru care-l determină și delimitează definitoriu în sfera cunoașterii.

Conceptul are o anvergură dincolo de planul personal-subiectiv, având în plan epistemic un caracter convenient. Conceptul a fost în general asociat cu ideea. Istoria conceptului este în strânsă legătură cu cea a ideii. Plecând de la filosofia lui Platon, până în filosofia modernă și contemporaneitate, se poate observa această relaționare. Conceptul este specific cunoașterii științifice și filosofice. Conceptul reprezintă un mod de reprezentare universală, mediată în raport cu realitatea studiată. Conceptul se diferențiază de idee prin faptul că el este rezultatul unui act de conceptualizare. Aristotel este cel care evidențiază realitatea conceptului, ca fiind o entitate distinctă prin care se exprimă o cunoaștere mediată și universală.

De-a lungul timpului, conceptul a fost asociat pe de o parte cu efortul de a exprima prin definiții obiective realitatea studiată, iar pe de altă parte cu capacitatea de a exprima prin noțiuni abstracte rezultatele obținute în urma observațiilor empirice. În epistemologia contemporană conceptul devine garanția științei care se face la modul concret, plecându-se de la această dimensiune empirică. În acest fel se exprimă obiectivitatea științifică, aceasta fiind o rezultantă a datelor experimentale și a procesului de conceptualizare. Hempel, Nagel, Lautman, Bachelard acordă o importanță deosebită conceptului, arătând poziția sa funcțională în cadrul unei teorii științifice.

În contemporaneitate, plecându-se de la aplicabilitatea imediată a unor teorii științifice, conceptul este în strânsă legătură cu modelarea unor fenomene naturale. Conceptul dobândește tot mai mult o dimensiune practică. El exprimă articularea teoriei conceptuale cu realitatea imediată și modelată prin intermediul unor algoritmi. Conceptul este un element cheie pentru gândirea discursivă, bazată pe demonstrație și pe capacitatea de a construi algoritmi în procesul de gândire. El este în strânsă legătură cu coerența unei teorii științifice.

În gândirea teologică se poate vorbi de prezența și importanța conceptului în efortul de sistematizare a teologiei. Însă teologia, fie ea de expresie conceptuală, nu se epuizează în forma sa sistematică. Coerența învățăturii de credință este eclesială și consistența teologiei pleacă de la această premisă. Învățătura Bisericii nu poate fi rezumată la expunerea sistematică a doctrinei, oricât de elaborată ar fi maniera prezentării. Manualele de școală ne-au obișnuit

cu o teologie sistematică, facilă în elaborare și înțelegere, comodă prin consecințele ei, mortificatoare în esența ei. Prezentarea deficienței metodologiei sistematice de teologhisire nu înseamnă încurajarea unei teologii lipsite de claritate și de coerență. Forța teologiei duhovnicești nu stă în frazeologia pompoasă și încărcată, care se pretinde a fi o adâncire a unor taine de nepătruns, ci în puterea de viață ce mișcă inimile și mințile celor însetați de Adevăr. Teologia sistematizată excesiv diminuează componenta existențială a cunoașterii autentice, transformându-se în simplu pretext de speculație care sporește trufia celor care se îndeletnicesc cu ea.

Bibliografie. Saharov, Sofronie, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003; Schmid, Anne-Françoise, *Concept*, în: Dominique Lecourt (ed.), *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Éd. Quadrige/Puf, Paris, 1999, pp. 224-226.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CONCUBINÁJ. (*can.*) Conviețuirea dintre un bărbat și o femeie fără a fi uniți prin Taina Nunții. Termenul își are originea în latinescul „concumbere", care semnifică „a dormi cu cineva". Can. 26 Vasile arată că Biserica recomandă despărțirea celor care trăiesc într-o astfel de legătură.

Bibliografie. *Dictionnaire de Droit Canonique*, 7 vol., Letouzey et Ane, Paris, 1935-1965; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Ivan, Iorgu, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox, în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; Werckmeister, Jean, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1993.

Patriciu Vlaicu

CONDÁC. (gr. *kontakion*; *kontakos – băț*, *sul*) Tropar în cultul bisericesc, inițial carton pe care se înfășurau, sub formă de suluri, manuscrisele. Prin analogie, proodele „aruncate în fruntea poemului" s-au numit condace. Unii îl derivă de la gr. *kontos* = mic, scurt, întrucât condacul conține esența sau rezumatul sărbătorii descrise mai pe larg în icos. Alții îl derivă de la același termen care înseamnă prăjină, baston, țepușă sau suliță, cu o semnificație identică celei a cuvântului *tomos* = tom, volum, sul de papirus sau pergament, pe care se scriau imnurile, păstrate înfășurate pe un bastonaș rotund, de lemn, numit *kontos*; numele acestuia a trecut și la pergamentul înfășurat pe el, condac însemnând „sulul cu imnuri" sau, printr-o derivare figurată, însuși imnul, scris pe pergamentul înfășurat pe bastonaș. Când acesta era scris pe ambele părți, era numit *kontakia*, denumire întrebuințată și pentru a se desemna mai multe imnuri grupate împreună. Ca formă, condacul este un poem constând într-un număr variabil de strofe, între 18 și 30, toate cu aceeași structură ritmică și număr egal de versuri (20-30), ce reproduc, fiecare în parte, prin număr de accente și silabe ritmice, versul corespunzător din prima strofă model numită irmos. Deci, condacul este construit pe baza unui irmos compus anume pentru aceasta. În fruntea vechilor condace figura întotdeauna o strofă poetică izolată, mai scurtă, numită *kukulion* = proodă sau antestrofă sau *prooimion*, independent și din punct de vedere melodic (inclusiv metric) față de irmos și tropare. Kukulionul se termina cu un refren numit *efimion*, repetat la sfârșitul fiecărui tropar. Aceasta ar presupune că modul de cântare era antifonic, adică psaltului sau preotului îi răspundeau credincioșii, cântând numai refrenul. Strofele sunt legate între ele prin aceeași temă, iar literele inițiale ale acestora formează un acrostih ce redă alfabetul sau numele imnografului. Primul autor de condace cunoscut, și totodată, cel mai cunoscut, este Roman Melodul (sec. VI), care a compus Condacul Crăciunului: *I Partenos simeron* (*Fecioara, astăzi…*) și pe cel al acatistului (*T iper maho – Apărătoarei Doamne*) atribuit, de unii, Patriarhului Serghie al Constantinopolului (†638), iar de alții, diaconului Gheorghe din Pisidia (v. ACATÍST). La început, condacul s-a numit imn, psalm, poem, cântec, laudă sau chiar rugăciune, denumirea actuală primind-o în sec. al IX-lea. Din întregul condac s-au păstrat în cărțile de cult (începând cu sec. X-XI) doar două strofe care sunt intercalate între cântarea a VI-a a canoanelor Utreniei și sinaxarul zilei, sub numele de condac și icos.

Condac – imn sau cântare bisericească, pe care după cântările a treia și a șasea ale canonului din Minee, Octoih, Triod și Penticostar, care se cântă și la Liturghie după troparele de la vohodul mic precum în rânduiala Laudelor mici: pavecerniță, miezonoptică și ceasuri. Ceea ce numim astăzi condac nu este decât o rămășiță sau rest din condacele de odinioară, care erau compoziții poetice mari, niște poeme imnografice alcătuite din 18-24 de strofe sau tropare, fiecare strofă având între 20-30 de versuri, păstrând aceeași structură în ceea ce privește numărul de silabe și locul accentelor, cu strofe legate între ele de aceeași temă, formând o cale de expunere a momentelor principale din viața și activitatea Mântuitorului, a Maicii Domnului și a sfinților. Strofele se legau între ele prin acrostih. Vechile condace aveau în față o strofă care avea în comun cu celelalte strofe ale condacului melodia și refrenul. Această strofă se numea *κουκούλιον* sau *προίμιον*, adică antestrofă sau introducere. Din întreg condacul de altădată, azi s-au mai păstrat în cărțile de cult, această strofă, numită *condac*, și cea imediat următoare, numită *icos*, care servea ca model pentru celelalte strofe ale condacului. Celelalte strofe ale condacului au ieșit din uz și din cărțile de cult. Perioada de înflorire a condacului în imnografie a fost între secolele VI și VII. Cel mai mare autor de condace a fost Sf. Roman Melodul din secolul al VI-lea. Lui i se atribuie alcătuirea condacului Nașterii Domnului, *Fecioara astăzi* și cel al Acatistului Buneivestiri, *Apărătoare Doamnă*. După cum se știe, Acatistul Buneivestiri este alcătuit din 24 de icoase și condace.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Petroaia, Lucian, „Suflete al meu, trezește-te!", în: *Călăuză Ortodoxă*, VIII (1998), 113; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula, Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

CONFERÍNȚĂ PANORTODÓXĂ. Întâlnire la care participă reprezentanţi oficiali ai tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale și în care se iau unele hotărâri de strângere a relațiilor dintre acestea, precum și cu privire la relaţiile Bisericii Ortodoxe cu celelalte biserici creștine, sau comunități religioase, precum și față de problemele vremii.

Expresia „conferințe panortodoxe" desemnează o instituție specială în cadrul Bisericilor Ortodoxe pe parcursul secolului al XX-lea. Conferinţele panortodoxe nu trebuie confundate cu întrunirile pan- sau inter-ortodoxe, care de cele mai multe ori au avut un caracter consultativ, pe când conferințele panortodoxe au luat hotărâri cu caracter obligatoriu pentru toate Bisericile Ortodoxe locale.

Dintre întrunirile panortodoxe desfășurate în prima jumătate a secolului al XX-lea amintim următoarele:

Conferința panortodoxă de la Constantinopol, dintre 10 mai și 8 iunie 1923, în timpul patriarhului ecumenic Meletie IV Metaxakis (1921-1923). La această conferință au participat aproape toate Bisericile ortodoxe cu excepția Bisericii Ortodoxe Ruse. Tema principală care a fost dezbătută în cadrul acestei întruniri a fost reforma sau îndreptarea calendarului iulian, rămas în urmă cu 13 zile față de calendarul civil.

Conferința de la Vatoped, dintre 8 și 23 iunie 1930, în cadrul căreia au fost supuse dezbaterii 17 teme în vederea pregătirii lor pentru un Sinod panortodox. Aceste teme se pot împărți în trei categorii: 1. Teme referitoare la organizarea și disciplina internă a Bisericii Ortodoxe, și anume: întărirea și reorganizarea monahismului, educarea temeinică a tinerilor teologi, codificarea sfintelor canoane, căsătoria a doua a preoților, divorțul, uniformizarea instanțelor bisericești. Din punct de vedere liturgic s-a discutat și despre alcătuirea unui tipic comun pentru toate Bisericile Ortodoxe. 2. Teme referitoare la relațiile frățești dintre Bisericile Ortodoxe și modul de proclamare a autonomiei și a autocefaliei unei Bisericii ortodoxe. 3. Teme referitoare la relațiile Bisericii Ortodoxe cu Apusul, dar și cu Răsăritul.

Conferința panortodoxă de la Moscova, dintre 8-18 iulie 1948, care a discutat următoarele teme: 1. Vaticanul și Biserica Ortodoxă; 2. Validitatea hirotoniilor anglicane; 3. Biserica Ortodoxă și Mișcarea Ecumenică și 4. Calendarul bisericesc. Prima grupă de patru conferințe panortodoxe propriu-zise au fost:

1. *Prima Conferință Panortodoxă* a fost convocată la Rhodos, desfășurată între 24 septembrie și 1 octombrie 1961. Această conferință, la care au participat delegați ai tuturor Bisericilor Ortodoxe, s-au constituit șase comisii, fiecăreia încredințându-i-se spre dezbatere câte o temă, după cum urmează: 1. Despre credință, dogmă și cultul bisericesc; 2. Despre administrația și disciplina bisericească și despre Ortodoxie în lume; 3. Despre raporturile Bisericilor Ortodoxe între ele; 4. Despre temele teologice și problemele sociale; 5. Raporturile Bisericii ortodoxe cu Bisericile răsăritene necalcedoniene și 6. Raporturile Bisericii ortodoxe cu Bisericile apusene.

2. *A doua Conferință panortodoxă de la Rodos* s-a ținut între 26-29 septembrie 1963, având ca temă principală relațiile Bisericii Ortodoxe cu celelalte confesiuni creștine, în special cu Biserica Romano-Catolică. Conferința a dezbătut două probleme: 1. Problema trimiterii de observatori la cea de-a doua sesiune a Conciliului II Vatican; 2. Propunerea Patriarhiei Ecumenice ca Bisericile Ortodoxe să stabilească, pe bază de egalitate, un dialog cu Biserica Romano-Catolică. Cu privire la trimiterea de observatori la Conciliul II Vatican, în ședința din 28 septembrie s-a hotărât ca fiecare Biserică Ortodoxă Autocefală să aibă libertatea să decidă în mod liber în această chestiune.

3. *A treia Conferință panortodoxă de la Rhodos*, desfășurată între 1-15 noiembrie 1964, a avut pe ordinea de zi următoarele teme: 1. Dialogul cu Biserica Romano-Catolică; 2. Reluarea dialogului cu Biserica Anglicană; 3. Reluarea tratativelor cu Biserica Veche-Catolică. Cu privire la dialogul cu Biserica Romano-Catolică s-a stabilit că pentru începerea unui dialog teologic real este necesară o pregătirea atentă, precum și crearea de condiții corespunzătoare.

4. *A patra Conferință panortodoxă* s-a ținut tot la Chambésy, lângă Geneva – Elveția, în anul 1968. Pe ordinea de zi au fost următoarele teme: 1. Stabilirea unui plan de lucru în vederea întrunirii unui mare Sinod Panortodox, care să se pronunțe asupra temelor înscrise pe lista primei Conferințe panortodoxe de la Rhodos din 1961; 2. Examinarea progresului realizat cu privire la relațiile Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică, cu Bisericile Vechi-Orientale și cu Bisericile Luterane; examinarea posibilității unei acțiuni mai eficiente a Bisericii Ortodoxe în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. După dezbateri s-au hotărât următoarele: 1. Pregătirea temelor pentru viitorul Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe de Răsărit cu următorul conținut;: Izvoarele revelației; participarea mai largă a elementului laic în viața de cult și în general a Bisericii; readaptarea dispozițiilor bisericești despre post la cerințele epocii actuale; impedimentele la căsătorie; chestiunea calendaristică și Iconomia în Biserica Ortodoxă.

Pe baza hotărârilor luate la cele patru conferințe panortodoxe s-a trecut la faza pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe prin organizarea a următoarelor *Conferințe Panortodoxe Presinodale*:

Prima Conferința Panortodoxă Presinodală s-a desfășurat între 21 și 30 noiembrie 1976, fiind precedată de o consfătuire a șefilor delegațiilor, în care s-a fixat ordinea de zi, după cum urmează: 1. Revizuirea listei temelor pentru Sfântul și Marele Sind; 2. Examinarea metodelor pentru pregătirea Sinodului; *3.* Evaluarea dialogurilor de până acum cu Bisericile creștine și cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor; și 4. Studierea sărbătoririi Paștilor la o dată comună de către toți creștinii. Această conferință a hotărât apoi în unanimitate, ca viitorul Sfânt și Mare Sinod să se ocupe de următoarele 10 teme: 1. Diaspora ortodoxă; *2.* Autocefalia și modul proclamării ei; 3. Autonomia și modul proclamării ei; 4. Dipticele; 5. Problema calendarului comun; 6. Impedimentele la căsătorie; 7. Reacomodarea rânduielilor bisericești despre post; 8. Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu celelalte Biserici

creștine; *9.* Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică și 10. Contribuția Bisericii Ortodoxe locale la promovarea idealurilor creștine ale păcii, libertății, frățietății și iubirii între popoare și înlăturare discriminărilor rasiale.

A II-a Conferința Panortodoxă Presinodală desfășurată tot la Cambésy, între 3-12 septembrie 1982, a adoptat textele elaborate cu privire la următoarele teme: 1. Impedimentele la căsătorie; 2. Readaptarea prescripțiilor bisericești privitoare la post, potrivit cerințelor epocii actuale; 3. Problema calendarului și a serbării comune a Paștilor de către toți creștinii și 4. O problemă specială pusă de Biserica Ortodoxă Bulgară: dacă monahii rasofori pot deveni episcopi.

A III Conferință Panortodoxă Presinodală, desfășurată între 28 octombrie și 6 noiembrie 1986 la Chambésy. Potrivit hotărârilor luate la cea de-a doua Conferință preconciliară din anul 1982 sarcina acestei Conferințe a constat în studierea și elaborarea următoarelor patru teme: 1. Readaptarea hotărârilor bisericești privind postul; 2. Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine; 3. Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică; și Contribuția Bisericilor Ortodoxe locale la realizarea idealurilor creștine de pace, de libertate, de frățietate și de dragoste între popoare și la înlăturarea discriminărilor sociale. Conferința a adoptat încă două texte: 1. Regulamentul Conferințelor Panortodoxe Preconciliare; 2. Procedura și ordinea de zi a celei de-a IV-a Conferințe Panortodoxe Preconciliare. În ultimul document au fost înscrise și aprobate ultimele patru teme, și anume: 1. Diaspora; 2. Autocefalia și felul cum trebuie să fie proclamată; 3. Autonomia și felul cum trebuie proclamată și 4. Dipticele.

A 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală, desfășurată între 6-13 iunie 2009 tot la Chambésy. a discutat, a îmbunătățit textele din 1990, 1993 și 1995 și le-a aprobat în unanimitate. Textul adoptat de către cea de a 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală cu privire la diaspora ortodoxă are la bază textele elaborate la întrunirile inter-ortodoxe din 1990 și 1993 și cuprinde 7 paragrafe, dintre care paragraful 1 cu două alineate (a și b) și paragraful 2 cu 3 alineate (a, b si c). Regulamentul propus de către întrunire inter-ortodoxă din anul 1995 a fost de asemenea adoptat în unanimitate. Acest regulament conține 13 articole, cu un total de 32 paragrafe. Lista revăzută cu cele 12 regiuni ale adunărilor episcopale se află în paragraful 3 după cum urmează: 1. America de Nord și America Centrala; 2. America de Sud; 3. Australia, Noua Zeelandă și Oceania; 4. Marea Britanie și Irlanda; 5. Franța; 6. Belgia, Olanda și Luxemburg; 7. Austria; 8. Italia și Malta; 9. Elveția și Lichtenstein; 10. Germania; 11. Țările scandinave (fără Finlanda) și 12. Spania și Portugalia.

D. În sfârșit, printre întrunirile inter-ortodoxe care au avut un impact pentru viața Bisericilor Ortodoxe amintim și Congresele Facultăților de Teologie Ortodoxă.

Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă a avut loc la Atena, între 29 noiembrie - 6 decembrie 1936 și a luat în dezbatere două mari teme: 1. Poziția științei teologice în Biserica Ortodoxă. *2.* Chestiuni teologice preliminare ale unor probleme bisericești. În cadrul celei de-a doua teme, principala problemă a fost convocarea neîntârziată a unui Sinod general al Bisericii Ortodoxe, pe care unii l-au numit Sinod Panortodox, iar alții Sinod Ecumenic.

Al II-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă s-a desfășurat între 16-19 august 1976, tot la Atena și a dezbătut următoarele teme: 1. Teologia ca expresie a vieții și conștiinței Bisericii; 2. Teologia ca expresie a prezenței Bisericii în lume și 3. Teologia ca reînnoire a vieții Bisericilor.

Congresele Facultăților de Teologie care au urmat au avut din păcate un caracter de improvizație, mai întâi cu privire la pregătirea tematicii care urma să fie discutată, iar apoi cu privire la participare, căci nu au mai participat toate Facultățile de Teologie, mai ales datorită faptului că acestea s-au înmulțit. Cu toate acestea, congresele Facultăților de Teologie Ortodoxă au avut un rol esențial în ceea ce privește înnoirea gândirii teologice în cadrul Bisericii Ortodoxe. După secole de teologie scolastică, preluată prin diverse canale din Occident, aceste congrese au contribuit

la reorientarea gândirii teologice ortodoxe spre izvoarele autentice ale Ortodoxiei și prin redescoperirea și revalorizarea operelor Sfinților Părinți.

Bibliografie. *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900-2006*, herausgegeben von Athanasios Basdekis, Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main/Bonifatius Verlag Paderborn, 2006; Ioniță, Viorel, „A 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală, Chambésy/Geneva, Elveția, 6-12 iunie 2009", în: *ST*, V (2009), 2, pp. 235-254; Patelos, Constantin G. (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, World Council of Churches, Geneva, 1978, 360 p.; Pheidas, Vlassios J. (ed.), *SYNODICA*, *Publication périodique du Secrétariat pour la préparation du Saint et Grand Concile de l'Eglise Orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarchat Œcuménique, Chambésy – Genève, vol. 1-8; Plămădeală, Antonie, mitrop., „A treia Conferință panortodoxă preconciliară (28 oct. – 6 nov. Geneva-Elveția)", în: *BOR*, 9-1/1986, p. 38 ș.u.

Viorel Ioniță

CONFESIÚNE. (lat. *confessio – mărturisire*) **I.** Credință mărturisită în cadrul unei ramuri a creștinismului. Totodată înseamnă și actul mărturisirii credinței respective, marcat printr-un atare document.

Confesiunea face referință la credința mărturisită în cadrul unei ramuri a creștinismului, dar și la actul mărturisirii ei. Acestea sunt cele două sensuri de bază: primul și cel fundamental eclesiologic, de grupare a Bisericilor în cadrul aceleiași religii după criteriul unei unități doctrinare, iar al doilea sens este dat de actul mărturisirii prin care o Biserică locală, sau un grup de Biserici locale își proclamă doctrina, sau tematic, anumite chestiuni din aceasta.

1. Din punct de vedere eclesiologic, în creștinism avem trei confesiuni: creștinismul ortodox, romano-catolicismul și protestantismul. În acest caz, termenul de confesiune denumește o anumită unitate doctrinară și de cult care constituie endemismul fiecăreia din cele trei mai sus amintite. Denumirea aceasta este specifică teologiei moderne, căci în perioada medievală confesiunile se numeau reciproc Biserici schismatice. Denumirea propriu-zis de *confesiune* dată Bisericilor de rit răsăritean, celei romano-catolice, precum și celor protestante a apărut mai târziu, în secolul al XIX-lea, odată cu Conciliul I Vatican. Până atunci, această denumire a fost dată mai întâi Bisericilor Protestante. Ele erau numite simplu *confesiuni*, pentru că în absența unui corp instituțional articulat care să le reprezinte, ele se bazau pe *mărturisiri de credință*; deci după credința mărturisită de acestea. În limbajul teologic s-a extins această referință terminologică asupra formațiunii eclesiale respective, iar cu timpul s-a impus în privința tuturor bisericilor creștine sub această denumire, inclusiv Bisericile Ortodoxe. Biserica romano-catolică, fiind practic o singură unitate jurisdicțională, s-a considerat uneori improprie denumirea ei de „confesiune". În materie eclesiologică, principalele ramuri ale creștinismului păstrează denumirea de confesiuni.

2. Ca act al mărturisirii, confesiunea apare odată cu Reforma, atunci când adepții acesteia rescriu conținutul credinței creștine, dezlipit de orice influență instituțional-bisericească. Prima dintre acestea este *Confessio Augustana*, după exemplul căreia, fiecare reformator local își redacta propria confesiune, asemeni celei lutherane, rezultând, astfel, mărturisirile de credință ale lui Zwingli, Huss, Calvin. Confesiunea ca Mărturisire de credință protestantă, devine normativă pentru fiecare ramură a Reformei (Confesiunea Lutherană de la Augsburg – 1530, Catehismul Calvin de la Geneva – 1542-1545, Confesiunea Belgică – 1561, Catehismul Reformat de la Heidelberg – 1563, Cele 39 Articole Anglicane – 1563, Confesiunea Presbiteriană de la Westminster – 1648). După acest model, neoprotestanții s-au ramificat, propunând sute de mărturisiri doctrinare, numite, similar, confesiuni. Periodic, acestea pot fi revizuite și/sau îmbunătățite. Confesiunile de credință protestante căutau să ofere un creștinism recuperat de sub tutela clerului, de sub tutela abuzurilor, accesibil tuturor, dar și indulgent cu slăbiciunile oamenilor. Sub aceeași formă, și Biserica romano-catolică, caută în perioada imediat următoare, prin Contrareformă să-și expună sistematic mărturisirile de credință. Acest lucru nu era o

noutate, cel puțin în Romano-catolicism. Încă din perioada papei Grigorie cel Mare, și de la Sf. Ioan Damaschinul, mărturisirile de credință se profilau ca veritabile compendii de dogme, ca sinteze a tot ceea ce Biserica acumulase la nivel de experiență eclesială. După Reformă, se cunosc aparițiile multor mărturisiri de credință sub forma catehismelor, sub apariția abundentă a dogmaticilor, al căror rol era acela de a sublinia specificul unei credințe revelate și a dimensiunii instituționale a Bisericii. Începând cu Conciliul de la Trident, mărturisirile de credință au constituit formulele de conflict între reformiști și catolici.

Și în cadrul creștinismului ortodox, Bisericile vor căuta în secolele următoare să-și întemeieze mărturisiri de credință care să expună rezumativ concepția lor doctrinară. Se poate pretinde că dialogul interconfesional creștin își are baza pe caracterul comparativ al acestor mărturisiri de credință, atât înainte de Reformă, începând cu sinoadele unioniste, dar și după Reformă. Măsurile și deciziile consemnate în sinoadele unioniste sau în grupurile de dialog, nu au constituit niciodată în sens larg o mărturisire de credință a unității creștine. Astfel, mărturisirile de credință ortodoxe, dintre care cele mai însemnate sunt: cea a mitropolitului Petru Movilă, a Patriarhului Gherman, a lui Mitrofan Critopulos, precum și altele; și-au păstrat valoarea și sunt considerate adevărate monumente de ale Sf. Tradiții.

II. Actul propriu zis de recunoaștere a unei vine, în plan juridic sau sacramental, legat de Taina Mărturisirii, acest sens fiind unul mai restrâns. *Confesiune* înseamnă mărturisire, făcând referire exact la Taina Sf. Mărturisiri, însă în limba română este utilizabil mai mult „spovedanie" de la slavonescul „ispovedanjie".

Bibliografie. Comșa, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-l, București, 1997, vol. 2-3, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948, Leu Botoșăneanu, Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Române*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Rămureanu, Ioan, *Istoria Bisericii Universale*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

Mihai Burlacu, David Pestroiu

CONSACRÁRE. (lat. *consecrare*; fr. *consacrer*) Dedicare, afierosire, consfințire, confirmare, recunoaștere a capacității, a meritelor cuiva într-un anumit domeniu.

El este folosit atât în limbajul teologic, cât și în cel profan, în ambele aflându-se în legătură cu noțiunea de sacru. Din punct de vedere teologic, termenul de *consacrare* are proveniență grecească – *χειροτονία* –, care este tradus la rândul său ca *punerea mâinilor*. Astfel, prin analogie, consacrarea cuiva în sânul Bisericii înseamnă încredințarea în mâinile acestuia a unui serviciu liturgic și deci Sfânta Taină a Hirotoniei poate fi privită ca și consacrarea viitorului sacerdot. Totuși în limbajul teologic curent, cuvântul *consacrare* este mult mai mult folosit în Biserica Romano-Catolică, spre deosebire de celelalte Biserici și denominațiuni creștine. În Biserica Ortodoxă, pentru *consacrarea* cuiva spre serviciul liturgic se folosește termenul hirotonie, iar pentru închinarea sau dedicarea anumitor obiecte pentru cultul religios sunt folosite cuvintele: *sfințire* sau *afierosire*. Întâlnim termenul de *consacrare* și în celelalte Biserici, mai ales în legătură cu dedicarea unui locaș cultului și de aceea, în cazuri excepționale, există și un serviciu al de-consacrării, atunci când o clădire care a slujit drept locaș de cult urmează să fie vândută sau demolată (vezi cazul bisericilor din Anglia).

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

Ortodoxe Române, București, [2]1994; HRISTOU, Andruțos, *Simbolica*, trad. I. Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.

Gelu Călina

CONSANGVINITÁTE. (lat. *consanguinitas*, adj. *consanguineus – înrudit prin sânge*) Înrudire prin legătură de sânge, prin legătură genetică.

Consangvinitatea este rudenia dobândită prin descendență din urmași comun. Ea poate fi descendentă sau ascendentă, pe linie directă, atunci când descendența este nemijlocită sau colaterală, atunci când unul dintre înaintași este ascendent comun. Consangvinitatea este întotdeauna impediment, iar pe linie colaterală este impediment până în gradul VII inclusiv.

Bibliografie. *Dictionnaire de Droit Canonique*, 7 vol., Éd. Letouzey et Ane, Paris, 1935-1965; CONSTANTINESCU, I. M., *De impedimentis matrimoni. De la acrivia canonică la iconomia bisericească*, Ed. Universitaria, Craiova, 2010; FLEURY, J., *Recherches historiques sur les empêchements de parente dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales*, Paris, 1933; MILAȘ, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, Tipografia „Gutenberg", București, 1915.

Patriciu Vlaicu

CONSÍLIU. (lat. *consilium – deliberare*, *dezbatere*) Organism consultativ sau executiv al unei entități, expresie a manifestării comunicării, eventual a comuniunii și coresponsabilității.

În cadrul Bisericii Ortodoxe Române termenul este folosit pentru a desemna organisme executive la nivelul parohiei (consiliu parohial), la nivelul Eparhiei (Consiliul Eparhial, Permanența Consiliului Eparhial), la nivelul Patriarhiei (Consiliul Național Bisericesc, Permanența Consiliului Național Bisericesc) sau în cadrul altor entități canonice sau juridice înființate prin decizie a autorității bisericești (Consiliul duhovnicesc, Consiliul consultativ). Biserica, prin organismele sale reprezentative sau prin delegați, poate participa la entități care poartă denumirea de consiliu, cu sau fără personalitate juridică, având ca scop comunicarea sau colaborarea în domenii în care Biserica are vocația de a interveni alături sau împreună cu alte entități.

Bibliografie. „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor", în: *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* – extras, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 99-136; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; FLOCA, Ioan, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; IVAN, Iorgu, „Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, XLI (1989), 4, pp. 78-100; POPOVICI, N., *Manual de Drept Bisericesc Ortodox Oriental cu privire specială la Dreptul Particular al Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Arad, 1925; SCHMEMANN, Alexander, *Biserică, lume, misiune*, trad. M. Vințeler, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

Patriciu Vlaicu

CONSISTÓRIU. (lat. *consistorium*; cf. *consistere – a se opri*, *a se așeza undeva*, *a sta*, *a rămâne pe loc*, *loc de adunare*, *loc de judecată*) Organism de judecată bisericească.

În conformitate cu Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române, mai multe organisme de judecată bisericească poartă denumirea de consistoriu: Consistoriul disciplinar protopopesc; Consistoriul eparhial și Consistoriul eparhial monahal; Consistoriul mitropolitan,Consistoriul mitropolitan monahal și Consistoriul Superior Bisericesc (de judecare în recurs). Consistoriul disciplinar protopopesc este instanța disciplinară și de judecată pentru personalul neclerical și organismul de împăcare pentru neînțelegerile ivite în rândul personalului bisericesc, precum și între parohieni și preot (articolul 149 din Statutul BOR). Consistoriul disciplinar protopopesc funcționează pe lângă fiecare protopopiat, cu aprobarea chiriarhului, și este format dintr-un președinte cleric și trei membri, dintre care doi membri clerici, numiți pe termen de patru ani, de către chiriarh, dintre preoții din protopopiat, cu cel puțin gradul II, doctori, absolvenți de masterat sau licențiați în teologie, care au cunoștințe canonice și juridice, precum și un membru din rândul cântăreților bisericești din protopopiat. Consistoriul disciplinar protopopesc are un grefier desemnat de președinte și numit de chiriarh. Când sunt judecate cazuri ale preoților, membrul mirean (cântărețul) nu participă la ședința de judecată. Dacă, prin hotărârea dată de Consistoriul disciplinar protopopesc, părțile nu s-au declarat împăcate,

cazul se transferă, în ultimă instanță, la Consistoriul eparhial. Hotărârile Consistoriului disciplinar protopopesc privind cântăreții bisericești sunt definitive, după aprobarea lor de către chiriarh și nu pot fi atacate în recurs la Consistoriul eparhial, cu excepția celor care prevăd pedeapsa destituirii acestora. Consistoriul eparhial este instanță disciplinară și de judecată pentru abaterile și delictele clerului de mir, care judecă din încredințarea chiriarhului și propune acestuia spre aprobare, hotărâri privind sancționarea acestora. Hotărârile Consistoriului eparhial devin definitive după aprobarea lor de către chiriarh. Când se judecă numai cazuri ale personalului neclerical, în care s-a aplicat pedeapsa destituirii, la ședință participă și un cântăreț bisericesc numit de chiriarh, la propunerea protopopului, altul decât cel care face parte din Consistoriul disciplinar protopopesc. Hotărârile Consistoriului protopopesc în cazul destituirii personalului neclerical, atacate cu recurs la Consistoriul eparhial, devin definitive și irevocabile, după ce hotărârea Consistoriului eparhial a fost aprobată de către chiriarh. Consistoriul Eparhial este format din 3 membri titulari și 2 membri supleanți.

Membrii acestui Consistoriu sunt preoți, cu cel puțin gradul II, doctori, absolvenți de masterat sau licențiați în teologie, care au cunoștințe canonice și juridice. Consistoriul eparhial are un grefier cleric, numit de chiriarh. Membrii Consistoriului Eparhial se aleg la propunerea chiriarhului de către Adunarea eparhială, pe termen de 4 ani.

Numirea membrilor precum și a președintelui, din rândul titularilor, se face prin decizie chiriarhală. Consistoriul eparhial monahal este instanță disciplinară și de judecată pentru abaterile și delictele clerului monahal. Hotărârile Consistoriului eparhial monahal devin definitive după aprobarea lor de către chiriarh. Acesta funcționează la fiecare arhiepiscopie și episcopie, din încredințarea chiriarhului și este format din 3 membri titulari și 2 membri supleanți. Numirea membrilor Consistoriului eparhial monahal, precum și a președintelui, din rândul titularilor, se face prin decizie chiriarhală, pe o perioadă de 4 ani. Grefierul este numit de chiriarh, din rândul clerului monahal de la Centrul eparhial.

Eparhiile care nu au un număr suficient de monahi pentru a constitui Consistoriul eparhial monahal, cu acordul mitropolitului locului, pot apela la un Consistoriu eparhial monahal al unei eparhii învecinate. Consistoriul mitropolitan (art. 153) este instanță disciplinară și de judecată a recursurilor clerului de mir aparținând de eparhiile sufragane mitropoliei, sancționat cu depunerea din treapta preoției, precum și a apelurilor împotriva hotărârilor de caterisire. Hotărârile Consistoriului mitropolitan privind depunerea din treapta preoției sunt definitive și irevocabile, după aprobarea de către Sinodul mitropolitan. Hotărârile Consistoriului mitropolitan privind apelul împotriva pedepsei caterisirii se aprobă de către mitropolitul locului și pot fi atacate cu recurs la Consistoriul Superior Bisericesc.

Acest consistoriu funcționează la fiecare mitropolie, din încredințarea Sinodului Mitropolitan, și este format din 3-5 membri titulari și 2 supleanți, aprobați de Sinodul mitropolitan, dintre preoții desemnați de Adunările eparhiale ale eparhiilor din mitropolie (aleși pe o perioadă de 4 ani), alții decât cei desemnați în Consistoriile eparhiale, care îndeplinesc condițiile prevăzute de art. 150 alin. (4) din Statut. Președintele Consistoriului mitropolitan este numit prin decizie a mitropolitului dintre membrii acestuia, aprobați de Sinodul mitropolitan, iar grefierul este numit tot de mitropolit, din personalul clerical al Centrului eparhial de reședință a mitropoliei. Consistoriul mitropolitan monahal este instanță disciplinară și de judecată a recursurilor clerului monahal aparținând de eparhiile sufragane mitropoliei, sancționat cu depunerea din treapta preoției, precum și a apelurilor împotriva hotărârilor de caterisire. Hotărârile Consistoriului mitropolitan monahal privind depunerea din treapta preoției sunt definitive și irevocabile, după aprobarea de către Sinodul mitropolitan. Hotărârile Consistoriului mitropolitan monahal privind apelul împotriva pedepsei caterisirii se aprobă de mitropolitul

locului și pot fi atacate cu recurs la Consistoriul Superior Bisericesc. Consistoriul mitropolitan monahal funcționează la fiecare mitropolie, din încredințarea Sinodului Mitropolitan, și este format din 3-5 membri titulari și doi supleanți, numiți de mitropolit dintre arhimandriții și protosinghelii recomandați de eparhiile din mitropolie, alții decât cei desemnați în consistoriile eparhiale monahale. Președintele Consistoriului mitropolitan monahal este numit prin decizie a mitropolitului dintre membrii acestuia, aprobați de Sinodul mitropolitan, iar grefierul este numit tot de mitropolit, din personalul clerical monahal al Centrului eparhial de reședință a mitropoliei. Consistoriul Superior Bisericesc este cea mai înaltă instanță disciplinară și de judecată pentru clerul de mir sau monahal, care judecă recursurile împotriva hotărârilor de caterisire pronunțate de un consistoriu eparhial și menținute de un consistoriu mitropolitan.

Hotărârile Consistoriului Superior Bisericesc privind recursurile împotriva pedepsei caterisirii sunt definitive și irevocabile, după aprobarea lor de către Sfântul Sinod. Consistoriul Superior Bisericesc funcționează la Patriarhia Română și este format din 6 membri, preoți având gradul I, desemnați de sinoadele mitropolitane din țară, alții decât cei desemnați în consistoriile eparhiale sau mitropolitane. În cazul judecării recursurilor în materie de caterisire ale unor clerici din rândul cinului monahal pronunțate de un consistoriu eparhial monahal și menținute de un consistoriu mitropolitan monahal, la ședințe participă, în calitate de membru, și un exarh de mănăstiri, care are competențele necesare pentru această misiune. În cazul judecării recursurilor în materie de caterisire pronunțate de un consistoriu eparhial și menținute de un consistoriu mitropolitan din afara granițelor țării, la ședințe participă, în calitate de membru, și un cleric desemnat de Sinodul mitropolitan respectiv. Președintele Consistoriului Superior Bisericesc este numit prin decizie a Patriarhului dintre cei șase membri aprobați de Sfântul Sinod, iar grefierul este numit de Patriarh din personalul Cancelariei Sfântului Sinod.

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* – extras, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 57-96; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Moisiu, L.C., „Prescrierea delictelor și pedepselor în Dreptul Bisericii Ortodoxe", în: *MA*, XXVII (1983), 9-10, pp. 568-581; Rus, C., „Ghid canonic privind abaterile și delictele bisericești", în: *MB*, XXXV(1985), 9-10, pp. 620-627.

Patriciu Vlaicu

CONSTANTINÓPOL. (lat. *Constantinopolis*; gr. *Konstantinoupolis*) Vechea denumire a orașului Istanbul de astăzi, aflat în Turcia.

Numele său original a fost Bizanț (greacă: *Byzantion*). Constantinopol este o adaptare la fonetica limbii române a cuvântului „Konstantinoupolis", care înseamnă „Cetatea lui Constantin" în limba greacă, după împăratul Constantin cel Mare, care l-a transformat în capitala Imperiului Bizantin la 11 mai 330 d. Hr. În limba română veche, Constantinopolul era denumit *Țarigrad*, adică „Cetatea Împăratului" sau a „Cezarului", cu referire la faptul că până în anul 1453 Constantinopolul a fost reședința Imperiului Roman de Răsărit. Numele *Țarigrad* a pătruns pe filieră slavonă. Pe 29 mai 1453 Imperiul Otoman a cucerit Constantinopolul împreună cu întregul Imperiu Bizantin, devenind capitala Turciei. Otomanii își numeau orașul-capitală în mai multe feluri, inclusiv Constantinopol, Stambul, Istanbul etc. Istanbul a devenit nume oficial în 1930, provenind probabil dintr-o prescurtare a numelui Constantinopol sau de la expresia grecească *eis tin Polin* („înspre Oraș", unde Orașul este evident Constantinopolul). S.B. Dașkov în *Împărați bizantini* este de părere, la fel ca A.P. Kazhdan, în *Oxford Dictionary of Byzantium*, că *Εις την Πόλιν* este expresia care a fost coruptă de către turci, care încercau să o pronunțe ca „*Istanbul*". Denumirea de Constantinopol nu mai este oficială din 1930, dar alături de denumirea „*I Poli*" (însemnând pur și simplu „*Orașul*") ea continuă să fie folosită în mod curent în limba greacă. Patriarhia Ecumenică de Constantinopol și patriarhul

Constantinopolului poartă în continuare în denumirea sa vechiul nume al orașului. Noua capitală a fost construită în spațiul vechii cetăți antice *Byzantion*, a cărei legendă amintea de numele de origine tracă, a doi eroi mitici: Byzas, fiul unei nimfe și a unui rege și Antes de unde a rezultat Byz-Ant-ion. O cetate relativ modestă, *Byzantion* era inclusă în provincia Tracia, iar zidurile ei au fost distruse de către Septimiu Sever în 195-196, pentru a-i pedepsi locuitorii ce-și manifestaseră simpatia pentru adversarul său politic. Datorită importanței sale strategice, cetatea este reconstruită și ameliorată urbanistic în anul 250. Înconjurată de un nou zid, care marca un perimetru de cca 5 km., cetatea era aprovizionată cu apă printr-un apeduct construit în vremea lui Hadrian (apeductul zis și al lui „Valens" există și astăzi) și avea aprox. 20.000 de locuitori. În peisajul urban existau o Acropolă cu templele sale, un amfiteatru (*Kynegion*), termele lui Zeuxip, un hipodrom asemănător cu Circus Maximus din Roma și o stradă principală. Mutarea viitoarei capitale de la Roma pe malul vestic al Bosforului se explică prin rațiuni strategice și economice. De aici, se putea supraveghea frontiera cea mai amenințată a Dunării de Jos și în același timp dușmanul persan. Schimburile comerciale dintre orașele din bazinul Mării Negre și Grecia nu se puteau face decât pe aici; nici o corabie nu putea trece dintr-o parte în alta fără asentimentul locuitorilor din Bizanț. Imperiul roman fusese un imperiu circummediteranean și, în competiția pentru ocuparea rolului de capitală a unui Imperiu cu o asemenea structură geografică, s-ar părea că Byzantium suferea și el de unul dintre handicapurile Romei. În timp ce Roma era un oraș situat prea departe spre apus, s-ar putea spune că și Constantinopolul era plasat prea departe spre răsărit. Baza puterii unui Imperiu circummediteranean o constituie în mod necesar supremația navală în apele Mediteranei. Roma i-a smuls Cartaginei această supremație în primul război punic și această realizare i-a oferit Romei posibilitatea de a-și stabili ascendentul politic asupra întregului perimetru al Mediteranei în decurs de mai puțin de un secol, după ce devenise puterea supremă navală în această mare înconjurată din toate părțile de uscat. Totuși, după criterii navale, nici Roma, dar nici Constantinopolul nu aveau poziția cea mai bună pentru capitala unui Imperiu maritim circummediteranean. De aceea, alegerea cetății se explică mai ales prin rațiuni strategice: era un spațiu avansat al Europei, legat de Dyrrachion sau Apollonia la Marea Adriatică și de Tesalonic prin *Via Egnatia*. De asemenea, se putea realiza un control și un acces mult mai eficient la Marea Neagră și în zona de trecere spre Asia. Pe celălalt mal al orașului, Calcedonul era punctul de plecare al unor drumuri terestre foarte importante ce ajungeau până la Nicomidia și Niceea, iar mai departe la Ancira (actuala capitală a Turciei, Ankara), Cezareea Capadociei (Kayseri) și Eufrat, având posibilitatea creării de noi legături cu Antiohia prin Doryleea (Eskieșehir), Iconium (Konya) și Cilicia. În acest context așezarea Constantinopolului era convenabilă și din punct de vedere administrativ: curierii și funcționarii puteau circula între provincii și Constantinopol cu mai multă ușurință decât între provincii și Roma, deoarece Constantinopolul era un port maritim la țărmul a două mase de uscat, Europa de sud-est și Anatolia, pe când Roma era inaccesibilă pentru vase maritime și se afla așezată pe o insulă izolată de masa de uscat a Europei continentale prin barierele succesive ale munților Apenini și Alpi. Aceste avantaje au contat mult în decizia luată de Constantin, chiar dacă existau și unele dezavantaje: absența unor condiții naturale terestre de apărare, insuficiența rezervelor de apă sau vântul ce sufla puternic, mai ales vara, dinspre nord, punând în dificultate corăbiile, ce se îndreptau prin Dardanele spre Marea Neagră.

Mai puțin de 6 ani au fost necesari între decizia de construire a noii Rome și inaugurarea din 11 mai 330. Chiar dacă orașul modern turc Istanbul a acoperit o bună parte a vechiului Constantinopol, arheologii au reușit să retraseze caracteristicile principale ale orașului lui Constantin, a cărui plan reflectă marile sale

ambiții. Mai întâi, el a mărit suprafața anticului Byzantion de 4-5 ori și a ridicat un zid de la Marea de Marmara și până la Cornul de Aur. Pentru a popula această suprafață, el a luat o serie de măsuri practice: vasele încărcate cu grâu din Egipt, având destinația Roma, făceau o escală la Constantinopol pentru a asigura în mod gratuit aprovizionarea cu hrană a noii capitale, iar construcțiile noi erau scutite de impozite. Orașul devine în scurt timp atrăgător, astfel încât în 412, Teodosie al II-lea (408-450) se vede nevoit să ridice alte ziduri, dublând practic suprafața de la 750 ha. până la 1.450 ha, o nouă extindere având loc în secolul al VII-lea prin includerea cartierului de N. al Vlahernelor, în care se afla celebrul sanctuar al Maicii Domnului. În mai puțin de un secol, populația care număra cca 500.000 de suflete, ajunge s-o depășească pe cea a Romei. Între timp Constantin mărește hipodromul, a cărui suprafață o egalează pe cea a Circului Maximus din Roma și devine spațiul divertismentului public și al aparițiilor imperiale. Ca și la Roma, el construiește alături un palat imperial numit Dafne, baza viitorului mare palat, ce va comunica direct cu loja imperială a hipodromului. Palatul era precedat de o piață numită Augusteon, în onoarea mamei sale Augusta, împărăteasa Elena, a cărei statuie era plasată în vârful unei coloane din porfiră. În fața acestei statui, a fost construită o biserică pentru senat, care avea un rol limitat în Imperiu și din care făcea parte elita societății. Încă din momentul începutului lucrărilor, la noua capitală, era clară intenția împăratului de a construi o adevărată „nouă Romă" și nu o bază militară temporară. În jurul palatului, al bisericii și al hipodromului, zeci de mii de muncitori și artizani au lucrat zi și noapte, pentru ca acest oraș să devină, într-o oarecare măsură, asemănător vechii capitale a Imperiului: Roma. Orașul conceput de Constantin nu era o simplă replică a Romei.

Plasat pe o peninsulă, topografia sa era total diferită de cea a vechii capitale, privată de accesul la mare, iar infrastructura urbană era creată într-o altă atmosferă. Chiar dacă pentru unii este dificil de precizat angajamentul personal al lui Constantin față de creștinism, orașul întemeiat de el a avut încă de la început un caracter specific creștin. La Roma, bisericile pe care le-a fondat erau plasate în cimitire periferice, pe când la Constantinopol el a poruncit să fie construite în centrul orașului, iar prima catedrală a fost ridicată în apropierea Augusteonului. Desemnată în izvoare drept „vechea biserică", ea a fost închinată Mântuitorului, cu numele de Hagia Eirene sau „pacea divină". Unul dintre fii lui Constantin, Constanțiu al II-lea (337-361) va consacra în 360 o a doua catedrală, Hagia Sofia („înțelepciunea divină"), pe un teren situat la nord de Augusteon și destinat probabil încă de la început unei astfel de construcții. Catedrala și reședința episcopului se găseau în centrul capitalei, în fața palatului imperial fiind separate de Augusteon. Acest plan urbanistic original – palatul imperial, piața cea mare și biserica – simboliza dublul fundament al statului bizantin, marca rolul capitalei ca centru al tuturor puterilor. În acest cadru monumental, ritualizarea progresivă a ceremoniilor nu se limita numai la palat, ci sublinia toate ieșirile împăratului, începând cu prezența sa obligatorie la spectacolele din hipodrom și la slujbele religioase, ocazii directe de întâlnire, uneori de confruntare, între suveran și supuși. Dreptul bizantin va formula mai târziu aceste aspecte printr-o exprimare coerentă, în care clerul (*sacerdotium*) și puterea imperială (*basileia*) trebuiau să colaboreze pentru apărarea credinței și coerența activităților umane. Această schemă va fi reluată în Evul Mediu în planul urbanistic al unor orașe importante precum Ravena, Veneția sau Moscova.

Alte construcții creștine, fondate de Constantin în orașul său, toate având planul basilical, sunt bisericile închinate martirilor locali Mochie și Acachie, precum și propriul său mausoleu la biserica Sfinții Apostoli, pe cea mai înaltă colină a cetății. La sfârșitul secolului al IV-lea locașurile de cult creștine punctau principalele artere ale Constantinopolului, pe care se desfășurau și cele mai importante procesiuni religioase. Orașul va fi închinat, de către întemeietorul

său, Sfintei Fecioare Maria. Cu șase ani în urmă, Bizanțul nu era decât un orășel grecesc ca atâtea altele, acum, reconstruit și rebotezat, el era „Noua Romă”, aceasta fiind noua denumire oficială deja gravată pe unul din stâlpii curții de justiție recent construită. Reședință imperială din secolul al IV-lea, centrul celor mai importante servicii administrative, orașul s-a transformat rapid într-o capitală politică, religioasă și intelectuală a Imperiului. Incinta sa formată de zidurile lui Constantin (secolul al IV-lea) și ale lui Teodosie al II-lea (secolul al V-lea), precum și alte fortificații edificate de-a lungul coastei abrupte, au transformat orașul într-o adevărată citadelă greu de cucerit. Acest lucru s-a putut demonstra în urma asalturilor hunilor din 558, avarilor aliați cu perșii în 626, arabilor în 673-677 și al rușilor din 941, care nu au reușit să cucerească orașul lui Constantin cel Mare. Administrația acestui oraș, cu peste 500.000 de locuitori, a fost încredințată unui *arhonte*, iar din 359 *prefectului orașului* sau *eparhului*. Constantinopolul a fost și scena unor conflicte violente, care au opus facțiuni rivale precum roșii și verzii pe de-o parte, și albaștrii și albii, pe de altă parte. După războiul civil din 602-610, Heraclius a limitat rolul acestor facțiuni la organizarea strictă a jocurilor din circ. Până la 1453, Constantinopolul a rămas cel mai mare *emporium* al Evului Mediu. Pe aici treceau foarte multe produse: din Orient (mătase și mirodenii), grâu din Bulgaria, sclavi slavi, blănuri din Nordul Europei, vinuri din Creta, Grecia și Italia, lemn din Dalmația etc. Activitatea comercială și prezența curții imperiale au condus la dezvoltarea industriei de lux și a prelucrării: tapiserii din lână, țesături brodate din aur, argint perle, bijuterii și fildeș sculptat. Activitățile comerciale erau concentrate pe artera principală a orașului, numită Mesa, situată forumul lui Constantin și Palatul imperial. Importanța comercială a Constantinopolului a atras numeroși comercianți străini, grupați în colonii, cele mai importante fiind cele italiene: venețienii, genovezii și pisanii. Venețienii la Galata și genovezii la Pera au constituit adevărate formațiuni independente, la care s-a adăugat o colonie catalană în 1290, precum și coloniști provensali (sec. XIV) și florentini (sec. XV). După căderea Constantinopolului sub cruciați în 1204, urmează un declin economic agravat și de cel demografic, după epidemia de ciumă din 1348-1349 sau alte epidemii din 1416, 1447-1448. Capitala sărăcită și depopulată și-a pierdut treptat din măreția de altădată și a fost cucerită în final de turci pe data de 29 mai 1453. Odată cu căderea Constantinopolului a luat sfârșit și Imperiul Bizantin.

Bibliografie. Băbuș, Emanoil, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, revizuită și adăugită, Ed. Sophia, București, [2]2010; Dagron, G., *Naissance d'une capitale. Constantinopole et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974; Dașkov, S.B., *Dicționar de împărați bizantini*, trad. V., D. Onofrei, Ed. Enciclopedică, București, 1999; *Encyclopédique en couleurs*, Larousse, Paris, 1993; Kaplan, Michel, *Bizanț*, trad. I. D. Brana, Ed. Nemira, București, 2010; Kazhdan, A.P. (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, 1991, [u.ed.]2007; Mango, C., *Le développement urbain de Constantinople*, Paris, 1985; Mainstone, R.J., *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, Londra, 1988; Mathews, Th.F., *The byzantine churches of Istanbul, a photographic survey*, State University Press, Pennsylvania, 1976; Necipoglu, N., *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*, Leyde, 2001; Runciman, Steven, *Căderea Constantinopolului*, trad. A. Elian, Nemira, București 2011; Yerasimos, St., *Constantinople Istanbul's Historical Heritage*, Paris, 2000.

Emanoil Băbuș

CONSTITÚȚII APOSTÓLICE. Colecție de documente epigrafice, redactate în a doua jumătate a secolului al IV-lea (probabil în anul 380, Antiohia) ce „constituie cea mai mare colecție de drept bisericesc și liturgică a Antichității” (Berthold Altaner).

Constituțiile Apostolice fac parte din categoria vechilor regulamente bisericești (*church orders*, *Kirchenordnungen*). Atribuite lui Clement al Romei, *Constituțiile Apostolice* sunt o colecție de izvoare în opt cărți. Primele șase cărți sunt formate dintr-o prelucrare din secolul al IV-lea a *Didascaliei siriene*, intervențiile compilatorului concentrându-se în a doua jumătate a textului, adică în ultimele trei cărți, pentru ca finalul să fie modificat în totalitate. După ce în cartea a șaptea întâlnim o prelucrare a *Didahiei*, în cartea a opta întâlnim o nouă recenzie

a *Tradiției apostolice*, urmată în partea a doua de o colecție de rugăciuni cu influențe iudaice, o rânduială baptismală și o listă a episcopilor instituiți de Sfinții Apostoli. *Constituțiile apostolice* conțin în finalul cărții a opta și colecția *Canoanelor Apostolice*, în număr de 85. Această colecție canonică a fost compilată din hotărâri sinodale mai vechi, luate la Sinodul din Antiohia (340) sau Laodiceea (360), precum și din alte surse neidentificate. *Canoanele Apostolice* constituie până azi cea mai veche sursă a dreptului canonic răsăritean, în timp ce în Apus au fost receptate doar primele 50 de canoane.

În epoca disputelor hristologice, *Constituțiile apostolice* au fost respinse de biserică prin celebrul Can. 2 Quinisext (Constantinopol, 692), datorită depistării unor concepții eretice în textul acestora. Părinții sinodali au precizat însă că cele 85 de canoane apostolice „*de acum înainte să rămână tari și statornice, spre tămăduirea sufletelor și vindecarea suferințelor*". Cercetătorii moderni au remarcat într-adevăr tendințe ariene și apolinariste în *Constituțiile apostolice*, confirmând astfel sentința părinților de la Sinodul Quinisext. Această decizie poate fi considerată punctul final al influenței acestor texte asupra vieții bisericii.

Bibliografie. *Les Constitutions Apostoliques*, vol. 1-3, trad. intr. Marcel Metzger, în coll. *SC* 320, 329, 336, Ed. Cerf, Paris, 1985-1987; Altaner, Berthold, Stuiber, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg, 1978; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, s.l., 1993; Funk, Franz Xaver, *Die Apostolischen Konstitutionen. Eine litterar-historische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 1970; Ică, Ioan, I., jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; Metzger, Marcel, „Apostolische Konstitutionen", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, 1/1998, 652.

Daniel Benga

CONSTITÚȚII BISERICÉȘTI. Documente canonico-liturgice din primele veacuri, fundamentale pentru refacerea vieții liturgice, a dreptului canonic și a organizării instituționale a Bisericii antice. În limba română mai sunt numite: „Orânduiri bisericești", „Întocmiri bisericești", „Rânduieli bisericești" sau „Regulamente bisericești".

Unitățile literare de bază ale acestor vechi texte bisericești sunt: *Didahia* (spre anul 100), *Traditio apostolica* (spre anul 200) și *Didascalia apostolorum* (prima parte a secolului al III-lea). În timp ce *Didahia* și *Didascalia siriană* s-au născut sigur în spațiul siriano-palestinian, paternitatea Sf. Ipolit al Romei cu privire la *Traditio apostolica* a fost pusă sub semnul întrebării de diverși cercetători, care optează mai degrabă pentru apartenența acesteia la spațiul egiptean. De *Traditio apostolica* depind literar alte trei *Constituții bisericești*: *Canoanele lui Ipolit* (secolul al IV-lea), *Epitome Constitutionum Apostolorum* (începutul secolului al V-lea) și *Testamentum Domini* (începutul secolului al V-lea).

Cele șase texte amintite se află într-o relație de dependență literară foarte complexă, fiindu-ne transmise în colecții renumite precum *Constituțiile Apostolice* (secolul IV), *Octateuhul Clementin* (secolul V) și *Fragmentum Veronense* (palimpsest latin din secolul al VIII-lea), pentru a le numi doar pe cele mai importante. Datorită prelucrării lor constante și adaptării la diferitele condiții de existență ale comunităților creștine antice, aceste documente liturgico-canonice au primit numele de „literatură vie" sau „tradițiile vii" ale Antichității creștine. Această „literatură vie" avea ca funcțiune principală orânduirea practicilor existente în comunitățile creștine. Variantele de text diferă foarte adesea, originalele s-au pierdut, iar la aceasta se adaugă și discrepanțele rezultate din traducerile în limbi orientale, precum siriană, arabă, etiopiană, sahidică, bohairică etc. Cu toate acestea, unele din aceste scrieri s-au bucurat de ediții critice foarte competente, care facilitează accesul la un text foarte apropiat de cel original. *Constituțiile bisericești* reprezintă transcrierea parțială a tradițiilor orale de origine apostolică și postapostolică, păstrate de-a lungul primelor trei veacuri în comunitățile creștine. Informațiile păstrate în aceste texte, referitoare la cultul, sărbătorile, prescripțiile morale, ierarhia bisericească, disciplina, asistența socială etc. practicate de primele comunități creștine, sunt indispensabile și fundamentale pentru reconstituirea vieții și a organizării acestora.

Bibliografie. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi/ Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Pr. Dr. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iași, 1996; Altaner, Berthold, Stuiber, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg, 1978; Faivre, Alexandre, „La documetation canonico-liturgique. Bilan et prospectives“, în: Fredouille, Jean-Claude, Roberge, René-Michel (ed.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Paris, 1995, pp. 3-41; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, s.l., 1993; *Les Constitutions Apostoliques*, vol. 1-3, intr. trad. M. Metzger, în: *SC* 320, 329, 336, Ed. Cerf, Paris, 1985-1987; Ică, Ioan, I., jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; Metzger, Marcel, „Apostolische Konstitutionen”, în: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, 1/1998, 652; Moreschini Claudio, Norelli, Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. 1: *De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare*, Ed. Polirom, Iași, 2001; Steimer, Bruno, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin-New-York, 1992.

Daniel Benga

CONTINGÉNT. (lat. *contingere – a ține de, a se raporta la*) Se referă la ceva nenecesar, la ceea ce se poate produce sau nu în afara oricărei determinări. Este ceea ce se opune necesarului, determinării.

Îndepărtarea contingenței din reflecția modernității trebuie înțeleasă ca consecință a noii configurări a științelor naturii. Precizându-și acum în chip revoluționar domeniul de competență, ele se vor preocupa exclusiv de descrieri-reprezentări ale fenomenelor și nu de o eventuală evaluare a finalității lor (care eventual să atingă și ontologia, „de ce-ul” fenomenelor).

Modernitatea a contribuit decisiv la o demarcare de competențe între știință și teologie, valabilă și astăzi. Însă revoluția conceptuală, petrecută între timp, prin afirmarea nedeterminării și ontologiei fizicii cuantice, prin evaluarea contemporană a limitelor gândirii axiomatice (în lectură gödeliană) sau ale gândirii computaționale (mașina lui Turing), toate acestea invită astăzi la o reevaluare a conceptelor de hazard, necesitate, contingență. Știm că știința contemporană poate asuma conceptul de contingență într-o evaluare proprie, din interiorul demersului său.

O adevărată provocare în planul cunoașterii rămâne aceea de a reevalua astăzi în ce măsură conceptul de contingență poate redeveni fermentul creator al întâlnirii între „cum”-ul și „de ce”-ul fenomenelor, ca punte subtilă care să reunească în chip complementar știința și teologia în profund respect reciproc de competențe specifice.

Bibliografie. *Le Petit Robert – dictionnaire de la langue française*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000; Thomas, Jean Paul, „Contingence”, în: Lecourt, Dominique (ed.), *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Éd. Quadrige/Puf, Paris, 1999; Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Ed. Gallimard, Paris, 1966; Nesteruk, Alexei, *Light from the East. Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*, Ed. Fortress Press, Minneapolis, 2003.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CÓPIE. Obiect liturgic, ca un cuțit de metal în formă de lance, care se folosește la slujba Proscomidiei pentru pregătirea cinstitelor daruri de pâine, adică Sfântul Agneț și miridele.

Mânerul copiei se termină în formă de cruce. Copia a fost introdusă odată cu dezvoltarea Proscomidiei, în secolele VI-VII, și se folosește numai în ritul bizantin. Prima mențiune a copiei o găsim la Sf. Gherman al Constantinopolului, în comentariul său liturgic din secolul al VIII-lea, *Contemplație mistică*. El o compară cu lancea sau sulița cu care a fost împuns Mântuitorul în coastă, pe cruce.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin”, în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

COSMOGONÍE. (gr. *kosmogonia – nașterea lumii*) Termen utilizat atât în limbajul științific, cât și în cel religios pentru a desemna apariția sau creația universului, a cadrelor ordinii cosmice primordiale sau momentul

incipient în care lumea, așa cum este percepută, a început să se manifeste.
În cadrul credințelor și ideilor religioase se pot întâlni o pluralitate de modele cosmogonice expuse, în special, în miturile creaționiste sau exprimate în analizele filosofico-religioase asupra originii universului. Ele tratează despre apariția timpului, a lumii și despre acțiunile fondatoare ale ființelor primordiale ce preced și fixează ordinea actuală a universului. Existența miturilor creaționiste sau analiza elaborată a cosmogoniei, deși diferite sub aspectul complexității în numeroase religii, marchează atingerea unui stadiu superior al gândirii și problematizării religioase.
Există o legătură intrinsecă între cosmogonie și principiile morale dezvoltate în cadrul unei religii. Codul etic al multor religii este dedus din scopul, vocația, potențialul sau limitele cu care a fost înzestrat omul în momentul creației; cosmogonia inspiră însă doar fundamentele etice comunitare și individuale (raportul cu Dumnezeu, cu natura și semenii), nu normele comportamentale concrete.
Dimensiunea etică a unei cosmogonii poate fi înțeleasă doar în întregul context al expunerii sale: conținutul propriu-zis al mitului, structura textelor sacre, terminologia lingvistică sau ordinea factuală a scenelor miturilor creaționiste. În cadrul unei astfel de analize exhaustive, actele fondatoare ale zeilor și eroilor din anumite mitologii, precum și comportamentul (uneori imoral) sunt evaluate simbolic și limitat, neavând o corespondență directă cu codul moral religios. Prin urmare axiologia unei comunități religioase poate fi opusă sau neutră în raport cu evaluarea morală a acțiunii mitologice creaționiste (ex. sacrificiul primordial), pe care o explică și o reiterează comportamental sau ritual doar conform unei hermeneutici proprii.
Tipuri de cosmogonii. Miturile creaționiste conțin anumite accente fundamentale care pot genera o clasificare teoretică a structurilor cosmogonice.
a. Cosmogonii în care este subliniată acțiunea unui creator suprem cu un caracter personal și supranatural care creează lumea din nimic sau dintr-o materie preexistentă, în mod direct sau prin intermediul unor instrumente sau agenți (cuvânt, voință, slujitori celești etc.).
b. Cosmogonii în care primează accentul pus pe caracterul spiritualizat sau iluzoriu al creației, în care apariția lumii nu se datorează unui act voluntar sau concret. Modelul neoplatonic al emanației universului din Ființa absolută sau cel al monismului vedantin, în analiza lor religios-filosofică abstractă pe care o fac cu privire la originarea lumii, ilustrează acest tip de cosmogonie.
c. Cosmogonii cu caracter dualist în care originea lumii este fixată în dialectica dintre un haos preexistent și intervenția procesului de modelare al acestuia. Miturile creaționiste evidențiază tensiunea cosmogonică dintre cele două dimensiuni ale ordinii și haosului, a căror antiteză perpetuă constituie o expresie a echilibrului cosmic al universului actual.
Cosmogoniile cu o profundă dimensiune empirică sunt evidente în miturile în care originea lumii este raportată ireductibil la elemente naturale sau fizice de la care evoluează treptat până la forma prezentă.
Bibliografie. Eliade, Mircea, „Cosmogonic Myth and «Sacred History»", în: *Religious Studies*, II (1967), 2, pp. 171-183; Leeming, David Adams, Leeming, Margaret Adams, *A Dictionary of Creation*, Myths Oxford University Press, New York, 2009; Rus, Remus, „Cosiderații asupra concepțiilor biblică și mesopotamiană despre creație", în: *GB*, XXXIX (1980), 6-9, pp. 524-534; Sanders, G., „Cosmogony", în: Berard L. Marthaler (ed.), *The New Catholic Encyclopedia*, vol. IV, The Catholic University of America, Ed. Gale, 2003; Youngert, S.G., „Cosmogony and Cosmology", în: James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Edinburgh, 1908-1927; Weizsäcker, C.F. von, *The Relevance of Science, Creation and Cosmogony*, Ed. Collins, London, 1964.
Valentin Ilie

COSMOLOGÍE. I. Concepție generală despre cosmos (v. CÓSMOS).
II. Disciplină teologică, precum și capitol al teologiei ortodoxe, care expune și aprofundează concepția despre geneza, natura, structura și sensul cosmosului. Aceasta operează cu informații provenite atât din ramura științelor

exacte (fizică, chimie, fizică quantică, astronomie) și fac referire la cosmosul material, dar și din ramura științelor umaniste (filosofia, teologia, sociologia, psihologia, istoria), referindu-se și la cosmosul inteligibil.

Mihai Burlacu

CÓSMOS. (gr. *kosmos* – *ordine*, *ordine a lumii*, *univers*) Lume, univers; totalitatea elementelor care există și care ființează într-un sistem unic și armonios.
Dacă teologia propune prin referatul Genezei nu atât o cosmologie (de unde irelevanța oricărei întreprinderi intelectuale de a căuta concordism între datele Scripturii, care nu este carte de știință, și reprezentările curente ale cosmologiei științifice), cât o teologie a creației (și, la limită, eventual o cosmogonie), este interesant să remarcăm în ce măsură gestul teologiei nu este atât de reprezentare, cât de interpretare. Părinții Bisericii, și în special Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, au propus gestul credinței ca gest normativ al lecturării teologice al unei creații care se poate dezvălui căutătorului însetat de înțelegere atât prin revelația biblică, cât și prin intermediul cunoștințelor științifice. Fundamentală gestului teologiei rămâne însă grila de lectură propusă, care să ferească de deformări ideologice sau de erezie. Părinții s-au arătat de altfel pasionați în a înțelege complexitatea omului și a cosmosului, pe om numindu-l adesea, cu admirație, *micro-cosmos*, și chiar *macro-cosmos*, ca unul care poate cuprinde prin înțelegere cosmosul însuși, iar pe cosmos l-au numit *macro-anthropos*, arătând prin aceasta în ce chip erau conștienți teologic de poziția și de importanța omului în univers și de legătura universului cu omul. Preocupările teologiei nu au fost niciodată de ordin strict științific, de tip cosmologic, ci ele au vizat o înțelegere a omului și a cosmosului în legătura lor cu Dumnezeu, accentul punându-se pe semnificare și interpretare, iar nu pe rigoarea reprezentării (care poate cădea în sarcina cosmologiei ca știință). Teologia propune o *cosmoantropologie* ca gest de asumare a problematicii omului și a cosmosului în chip unificat, în lumina descoperirii revelate.

Bibliografie. Hourcade, Annie, „Cosmos”, în: *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Ed. CNRS Éditions – Larousse, 2006.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CRĂCÍUN. Nume popular dat sărbătorii împărătești a Nașterii Domnului, prăznuită la 25 decembrie. Originea acestui nume a fost și este încă controversată, unii socotindu-l de origine slavă, alții de origine română. Unii îl derivă de la *carnationem* = mâncare de carne, alții de la *Christi Jeiunium* = postul lui Hristos, alții de la *Colationem* = chemare, convocare, întrunire. Unii cred că vine de la *Creationem* = creație, zidire, adică restaurarea sau recreerea lumii prin nașterea Mântuitorului.

Biblografie. Farcașiu, Lucian, „Praznicele Împărătești ale Mântuitorului legate de ciclul Nașterii, Considerații istorico-liturgice”, în: *Teologia*, XI (2006), 4, pp. 81-101; Farcașiu, Lucian, „Teologia imnografică a Praznicului Nașterii Domnului”, în: *Altarul Banatului*, IX (2005), 4, pp. 56-68; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin”, în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230.

Nicolae D. Necula

CREÁȚIE. I. Termen specific teologiei ce desemnează întregul cosmos în contextul creării lui de Dumnezeu. Acest fapt înseamnă totalitatea creaturilor, adică întreaga creație a lui Dumnezeu (*1 Tim* 4, 4). Lumea a fost creată ca cer și pământ din nimic, *ex nihilo* (*2 Mac* 7, 28) și nu dintr-o materie preexistentă creației pe care Dumnezeu, potrivit filosofiei antice, ar fi organizat-o. Lumea spirituală, adică „cerul”, este tot creată, supunându-se acelorași legi ale creației. Prin faptul că Dumnezeu a adus toate făpturile de la neființă la ființă, El este Creatorul prin voința Sa atotputernică. Astfel, creația nu este o emanație din Dumnezeu, ci este în legătură cu Dumnezeu prin energiile divine necreate și este chemată să participe în mod liber la viața dumnezeiască. Părinții au fost nevoiți să apeleze la termenul *ex nihilo,* întrucât ei nu au beneficiat de originalitatea termenului *bârâ*; ei au găsit în Septuagintă verbele *poiein* sau *ktizein*, sau în versiune latină *facere* și *creare*. Sensul acestor verbe nu excludea existența unei materii prealabile creației, iar

pentru a depăși această dificultate terminologică au folosit termenul *ex nihilo*. Cosmologia antică nu a cunoscut conceptul de creație *ex nihilo*, divinitatea absolută sau anumiți zei, aveau doar rolul unor demiurgi care au prelucrat o materie preexistentă, limitându-se prin aceasta însăși divinitatea care era pusă într-un raport de dependență față de materie, precum și într-un raport paralel veșnic cu materia.

Filosofia greacă nu avea doar un cuvânt pentru creație. Singurii termeni de care dispune limba grea că πραττειν (acțiunea morală) și ποιειν (producere artistică și tehnică), exclud creația, producerea din nimic. Teologia patristică, prin întâlnirea ei cu elenismul, va schimba accentul de pe cosmologie pe studiul creației care presupune un nou mod de a privi lucrurile, mod facilitat și de semnificația termenului „ktisis", care se deosebește fundamental de *demiourgos*. „În limba greacă există o diferențiere clară între cele două cuvinte care desemnează creația: *demiourgia* și *ktisis*. Cuvântul „demiourgos" înseamnă „artizan", cel ce decorează un lucru „existent". Cuvântul „*cosmos* înseamnă „ornament". Așadar, „demiurgul cosmosului" desemnează în special „decoratorul, artizanul". Aceasta dă naștere opiniei filosofiei grecești antice că Dumnezeu a creat lumea dintr-un material existent, că universul este legat de lumea neschimbătoare a ideilor și este, mai degrabă, o elaborare, o creație decorativă. Dar cuvântul „*ktisis*" ne indică mai ales pe cineva care aduce la lumină, care creează ceva ce nu a mai existat înainte. De aceea în limbajul bisericesc cuvântul „*ktisis*" este folosit mai mult decât „*cosmos*". Iar când vorbim despre crearea lumii, trebuie să o fixăm într-un cadru ortodox, ceea ce înseamnă crearea celor existente dintr-un material inexistent".

Învățătura creștină despre creație ne ferește atât de panteism, care confundă pe Dumnezeu cu lumea imanentă, ajungându-se la idolatrie, cât și de dualism, care separă pe Dumnezeu Cel absolut și transcendent de realitatea imanentă. Ideea biblică despre creație, era opusă teoriei platonice privitoare la neschimbabilitatea lui Dumnezeu și eternitatea cosmosului, acesta fiind astfel conceput în cosmologia antică, chiar în structura sa constitutivă etern și imuabil. De asemenea, concepția biblică despre creația *ex nihilo* depășea nu numai platonismul, ci și stoicismul, care prin panteismul său confunda creația cu Dumnezeu.

Învățătura creștină despre creație ne ferește atât de panteism, care confundă pe Dumnezeu cu lumea imanentă, ajungându-se la idolatrie, cât și de dualism, care separă pe Dumnezeu Cel absolut și transcendent de realitatea imanentă. Ideea biblică despre creație, era opusă teoriei platonice privitoare la neschimbabilitatea lui Dumnezeu și eternitatea cosmosului, acesta fiind astfel conceput în cosmologia antică, chiar în structura sa constitutivă, etern și imuabil. De asemenea, concepția biblică despre creația *ex nihilo* depășea nu numai platonismul ci și stoicismul, care prin panteismul său confunda creația cu Dumnezeu.

Rolul Logosului în creație. Pentru a exprima raportul dintre Dumnezeu și creație, Părinții Bisericii fac apel la conceptul de „logos", pe care îl transformă fundamental, conferindu-i conotații creștine. Prin teologia biblică, teologia Logosului dobândește conotații cosmologice și soteriologice distincte, Logosul fiind identificat cu Iisus Hristos, Creatorul și Mântuitorul întregii creații. Dincolo de terminologie, Logosul creștin primește alt conținut decât cel profesat variat în cadrul filosofiei antice, conținut, care are implicații cosmologice, antropologice, soteriologice și chiar eclesiologice profunde. Atât filosofia antică, cât și prorocii Vechiului Testament l-au cunoscut pe Logos în funcție de receptivitatea fiecăruia și de modul revelațional distinct. Filosofia profană este socotită în general de Părinții Bisericii ca fiind pregătitoare a gândirii creștine. În acest sens, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Tațian Asirianul, Teofil al Antiohiei, Clement Alexandrinul și Origen, dezvoltă teoria *Logosului spermatikos*, adică teoria Hristosului fragmentar sau Înțelepciunea divină fragmentară precreștină răspândită în lume, Dumnezeu conducând pe evrei prin Lege – dată de același Logos neîntrupat pe Sinai –, iar pe păgâni prin

Logos, sesizat rațional în cadrul creației. Astfel, filosofii au receptat acel *logos spermatikos,* iar patriarhii și prorocii Vechiului Testament l-au receptat prin teofanii, participând astfel la har și la cunoașterea directă a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, filosofii și prorocii constituie o *unitate inseparabilă* care arată modul revelației lui Dumnezeu în creație și istorie

Astfel, Logosul în perspectivă creștină era văzut drept criteriu viu al creației, în sensul că, evitând orice formă de intelectualism pe care în cadrul filozofiei antice îl implica noțiunea de „logos", Părinții Bisericii vor identifica Logosul cu Viața, Acesta fiind de fapt Fiul lui Dumnezeu născut din veci din Tatăl, iar în timpurile cele din urmă făcut om de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria. Detașându-se de conceptul de *logos*, specific culturii grecești, Părinții Bisericii se apleacă asupra înțelesului revelațional al Logosului, ca și Cale, Adevăr și Viață. Ei arată că lumea este rațională, raționalitate care își are fundamentul în Dumnezeu-Logosul și derivă din El, în sensul că toate lucrurile își au rațiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea supremă. Plecând de aici, teologia ortodoxă vorbește despre centralitatea Logosului-Hristos în creație, văzându-L ca Logos Creator, Mântuitor, Judecător.

Teologia patristică accentuează înrădăcinarea creației în Rațiunea divină, în Cuvântul Tatălui, care susține creația, combinând contrariile prezente în ea și armonizându-le în El. Astfel, Cuvântul, armonizând contrariile, alcătuiește în mod magistral o unică rânduială frumoasă și armonioasă a lumii. Făcând distincție între principiul esenței/naturii (logos *ousias/physeos*) și modul de existență (*tropos hyparxeos*), teologia patristică arată că în lumea creată nu există numai o fixitate a rațiunilor și a speciilor create în diversitatea lor, ci și o mișcare „tropică" ce duce spre unificarea principiilor în cauza lor finală. Nimic în lume nu există fără a avea un sens, o rațiune, o frumusețe care se referă la o singură realitate, în același timp sensibilă și inteligibilă. Părinții Bisericii aseamănă această armonie a întregului univers cu o melodie care este auzită și descifrată de rațiunea-minte, care depășește simțurile prin contemplarea armoniei universului asemănat cu armonia unei simfonii.

Distincția creat – necreat. Distincția făcută între *creat* și *necreat*, care are un fundament biblic, este în concepția Sfinților Părinți primordială în timp ce celelalte distincții de sorginte filosofică, precum cele între *sensibil* și *inteligibil*, *născut* și *nenăscut*, *materie* și *spirit*, *trup* și *suflet*, sunt secundare și dependente de prima care avea să răstoarne pentru totdeauna paradigma fundamentală a gândirii cosmologice grecești. Diferențierea între creat și necreat este radicală, în relație cu cea între născut și nenăscut a filosofiei dualiste, în ceea ce privește factorul creației și în continuare până la faptul că, creatul include și cosmosul sensibil și cel inteligibil în timp ce născutul filosofiei dualiste este doar elementul material și sensibil.

Armonia, unitatea, frumusețea și bunătatea creației. Armonia cosmică este opera Creatorului, care pune toate părțile lumii într-un tot armonic în acord cu El. Sfântul Vasile vorbește despre armonia și rânduiala creației pe fiecare palier al ei: lumea anorganică, lumea plantelor, lumea peștilor și a păsărilor, lumea animalelor și în sfârșit omul. Această rânduială o aprofundează în relație cu zilele creației pe care le comentează în *Omilii la Hexaimeron*. În aceste *omilii*, Sfântul Vasile dorește să ne acomodeze cu o creație frumoasă, organizată și plină de podoabă, creație care are în vedere în mod permanent pe Creatorul ei. Armonia și buna rânduială din cosmos este dată permanent ca exemplu creștinilor în vederea armonizării și organizării vieții lor în conformitate cu voința Creatorului. Animalele au o constituție compatibilă cu scopul lor pe pământ, așa încât niciunul dintre mădularele lor nu este de prisos. Frumusețea creației servește scopului pentru care a fost făcută și anume contemplarea în ea a măreției Creatorului.

Observăm că frumusețea cosmosului nu are valoare în sine dacă nu este raportată la Dumnezeu și contemplată de om în vederea ridicării și desăvârșirii sale. De asemenea, observăm că, cosmosul este adresat omului,

capacității sale de a-l observa, admira și contempla, ca prin ordinea, armonia și frumusețea lui să îl ridice pe acesta spre Dumnezeu Creatorul. Prin Hristos Logosul, toate lucrurile își au centralitatea și alcătuirea ținându-se laolaltă și făcând parte dintr-un sistem cosmic care are ca fundament unic Logosul care nu este numai începutul, ci și mijlocul și sfârșitul universului. Unitatea creației are drept fundament nu un substrat cosmic, ci Însuși Logosul. Pentru Sfântul Vasile și sufletul este frumos privit în simetria puterilor sale, însă frumusețea autentică prin excelență o constituie firea dumnezeiască, care poate fi contemplată de o minte curată, despătimită și nealipită de determinările cosmice. Contemplarea lui Dumnezeu în har face ca în chipul omului să se întipărească ceva din frumusețea dumnezeiască contemplată după exemplul lui Moise, care vorbind cu Dumnezeu, fața lui a primit ceva din frumusețea lui Dumnezeu. Aceasta este frumusețea sufletului unui om sfânt care devine stare a sufletului său, care se arată și în trup.

Spațiul, timpul și mișcarea sunt concepute de Părinții Bisericii ca dimensiuni ale creației care, în manifestarea lor, au implicații soteriologice. Spațiul este „loc" al mântuirii, iar timpul este „timp" al mântuirii. Părinții Bisericii nu percep o cosmologie care să nu conțină implicații soteriologice sau o soteriologie a-cosmică. Problematica spațiului ca dimensiune a cosmologiei este abordată în cadrul discuțiilor despre incomprehensibilitatea ființei lui Dumnezeu, subliniindu-se că „ideea de spațiu sau de interval nu apare decât deodată cu creația". Mintea noastră orientată spațial și încadrată în timp, nu poate pătrunde natura nemărginită a Dumnezeirii. Ființa lui Dumnezeu este întru totul apofatică, ea nu poate fi percepută și măsurată prin intervale de timp și spațiu, ci impune *tăcerea* și *admirația*. Timpul este timp al mântuirii. Atât timpul, cât și mișcarea și spațiul fac parte din creația lui Dumnezeu, acestea trimițând permanent spre Creatorul lor. Timpul și mișcarea, sau altfel spus prima mișcare în timp este prezentă în lumea văzută încă din prima zi a facerii. Totuși facerea cerului și a pământului s-a făcut într-o clipă și în afară de timp, *începutul*, fiind în concepția Sfântului Vasile ceva *indivizibil* și *fără dimensiune*. Timpul nu este o dimensiune specială în interiorul cosmosului, ci este supus cadrului creatural, creația nefăcându-se în timp, ci odată cu timpul. Începutul timpului este numit *ziua una* și nu ziua întâi, pentru a arăta înrudirea cu veacul, unicitatea veacului. Spre deosebire de acest *veac* este amintită și ziua *a opta,* care se află în afara acestui timp săptămânal. Dar „Scriptura, ca să ducă mintea noastră spre viața ce va să fie, a numit „una" icoana veacului, pârga zilelor, pe cea de o vârstă cu lumina, sfânta duminică, cea cinstită cu învierea Domnului". Sfântul Vasile arată coexistența timpului și mișcării în creație, timpul neafectând însușirile celor ce se mișcă, orientate fiind spre sfârșitul lumii și deci a timpului.

Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază faptul că întreaga creație se împarte în cele inteligibile, mai presus de timp, ca unele ce au primit începutul existenței în veacul netemporal, și cele sensibile, temporale, făcute în timp. Omul, prin constituția sa trup-suflet, prin capacitatea naturală specifică celor două părți ale creației, și circumscrie și este circumscris; este circumscris prin ființă și circumscrie prin putere. Dumnezeu este mai presus de toate, adică de timp, de veac, de spațiu. Pentru El, originea și ținta timpului este eternitatea, timpul fiind mediul inerent și constitutiv al existenței create, dar și mediu în care făptura progresează spre desăvârșire. Teologia patristică vorbește astfel despre un dinamism al creației care implică o concepție „energetică" despre firea creată, care este orientată și se mișcă înspre originea și Creatorul ei, fapt ce arată că fiecare ființă își are ideea, rațiunea sa, în Dumnezeu, spre care și tinde în mod infinit. Împrumutând acest concept de mișcare din teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, Părintele Dumitru Stăniloae arată că toate ființele și întreaga creație are nevoia și capacitatea de a se mișca înspre Dumnezeu și înspre plinătatea lor. Mișcarea creaturii dobândește un caracter de reciprocitate și anume: tendința întipărită în om către Dumnezeu și atracția lui Dumnezeu

prin care ele pot înainta spre odihna finală în eternitatea divină.

Deci scopul *kinesis*-ului este *theosis*-ul, care se realizează prin participarea la dimensiunea de viață a Logosului Hristos. Acest progres înspre îndumnezeire este consecința directă a dialogului care există între rațiunea umană și Rațiunea divină în și prin intermediul creației, care este plină de raționalitate. Astfel, cosmosul devine punctul de plecare al urcușului spre cunoașterea lui Dumnezeu.

II. Actul creator propriu-zis (*ktisis*) prin care Dumnezeu Tatăl „cheamă la ființă cele ce încă nu sunt" (*Rm* 4, 17), adică lumea văzută și nevăzută și pe care o așează într-un raport și într-un dialog existențial cu El.

Deci, creația își are cauza și scopul în Dumnezeu, făcându-l pe Dumnezeu transparent prin ea, în calitate de operă a înțelepciunii și bunătății Sale (*Rm* 1, 19-20). Prin creație se arată iubirea, bunătatea, atotputernicia și înțelepciunea lui Dumnezeu (*Ps* 103; *Iov* 38). În Sfânta Scriptură întâlnim mai multe mărturii din care rezultă că Dumnezeu a creat lumea și toate câte există în ea, El fiind Domnul cerului și al pământului (*FA* 17, 24). Psalmistul David mărturisește despre crearea lumii astfel: „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu Duhul gurii Lui toată puterea lor [...]. Că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit" (*Ps* 32, 6-9). Toate cele create au fost aduse la existență prin Cuvântul veșnic al Tatălui sau prin Fiul Său existent „dinainte de întemeierea lumii" (*1 Pt* 1, 20). Sf. Apostol Pavel arată că întru Fiul „au fost făcute toate cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El" (*Col* 1, 16; *Evr* 1, 2).

Referatul biblic despre creație. În ceea ce privește referatul biblic al creației din Facere, trebuie să se facă o distincție între mesajul revelat și forma în care s-a redactat acest conținut care aparține mediului cultural semitic din perioada dinainte de Hristos. Acest conținut asupra creației îl cunoaștem prin Revelație și el nu este rodul evoluțiilor, ideilor cosmologice sau al unor speculații, fapt pentru care nu trebuie confundat nici cu mitologia, nici cu cosmologiile antichității. Întreaga creație a fost adusă la existență de către Dumnezeu în șase zile, fiecare treaptă a existenței constituind premisă a existenței celeilalte. Ca o încununare a actului creator al lui Dumnezeu, în ziua a șasea a fost creat omul după chipul lui Dumnezeu și chemat la o nesfârșită asemănare cu El (*Fc* 1, 26; 2). Potrivit lui Grigorie de Nyssa, evoluția creării lumii de la simplu la complex nu se desfășoară în afara *proniei* și *acțiunii* divine, de unde caracterul teocentric al creației, caracter care nu face abstracție de cel antropocentric, înțelegând omul ca *stăpân* al cosmosului. Astfel, caracterul evolutiv al creației presupune o înglobare și o sinteză în etapa superioară a etapelor anterioare așa încât, „în alcătuirea ființelor cugetătoare sunt cuprinse și celelalte elemente, după cum și în categoria celor cu simțire vie se cuprind și speciile materiale, până când în lumea acestora din urmă nu mai sunt și altele. Este evident așadar că, întocmai ca pe o scară gradată a caracteristicilor proprii fiecărui gen de viețuire, natura urmează un urcuș de la cele mai mici spre cele desăvârșite".

Sfânta Treime este în același timp origine și început al creației; origine pentru că din veșnicie există în Dumnezeu „paradigmele" întregii creații, iar început pentru că aceste paradigme au devenit „rațiuni plasticizate" prin voința creatoare a Persoanelor Treimice. Deci, lumea ca idee a existat în Dumnezeu din veci, numai realizarea ei s-a făcut în timp. Creată „ex nihilo", lumea este operă rațională a lui Dumnezeu Treime, care implică armonie, ordine și frumusețe. Sfântul Irineu expune într-un stil adânc noua cosmologie, relația Dumnezeu-lume, afirmând recapitularea întregii creații prin și în Logos. Dacă primele generații de creștini au reluat credința monoteistă despre un Dumnezeu Creator, Tatăl, Care este originea tuturor celor ce există, Sfântul Irineu dezvoltă o teologie a creației în care intervin Fiul și Duhul Sfânt. Cu toate acestea Sfântul Irineu afirmă unitatea și diferența dintre cele trei Persoane în acțiunea creatoare. Se pare că Irineu a

preluat din *Păstorul* lui Herma, *Porunca* I, cele trei verbe – a crea, a face și a rândui – pentru a preciza rolul care revine fiecăreia dintre cele trei Persoane divine în acțiunea lor comună. Astfel, Tatăl creează, Fiul înfăptuiește, Duhul Sfânt organizează. Acțiunea divină este unică pentru că Tatăl este singurul ei principiu, Tatăl a creat totul prin El Însuși ceea ce înseamnă prin Cuvânt și prin Înțelepciune. Acțiunea este trinitară pentru că Tatăl nu lucrează niciodată fără Fiul și Duhul Sfânt.

Creația ca și operă a iubirii lui Dumnezeu nu a fost adusă la existență din vreo necesitate internă a lui Dumnezeu, ci din bunătate și din dorința de a participa și alte ființe la iubirea dintre Personale Treimii. „Toate câte a vrut Domnul a făcut în cer și pe pământ, în mări și în toate adâncurile" (*Ps* 134, 6). Prin creație Dumnezeu așează în lume și în om aspirația iubitoare și liberă spre El, care este o aspirație spre desăvârșire. Cu toate acestea distincția dintre Dumnezeu și lume este una fundamentală, întrucât deși lumea participă la infinitatea lui Dumnezeu, niciodată nu va deveni infinită. Potrivit teologiei ortodoxe, creația este operă a Sfintei Treimi, Duhul lui Dumnezeu fiind prezent în creație încă de la început (*Fc* 1, 2). De aceea Părinții Bisericii au mărturisit că Dumnezeu Tatăl a făcut lumea prin Fiul în Duhul Sfânt. Plecând de la rolul Fiului și Duhului Sfânt în procesul creației și folosindu-se de cele două concepte: *logos* și *pnevma*, teologia patristică a afirmat că lumea și structura ei intimă este „cuvântătoare" prin relația ei cu Cuvântul și este „duhovnicească" prin relația ei cu Duhul Sfânt, aspecte ce evidențiază atât raționalitatea internă a creației cu mesajul ei pentru om, care este chemat să-l descifreze, cât și dimensiunea apofatică a creației, stabilindu-se așadar o anumită relație între raționalitate și taină, între rațiune și mistică la nivel cosmologic.

Răul în creație. Părinții Bisericii au răspuns diferitelor provocări ale filosofiei antice și ale sistemelor gnostice privind originea răului în cadrul creației. Sfântul Vasile combate concepțiile gnostice care considerau *întunericul* ca fiind însuși răul, având-și început în el însuși și fiind potrivnic al bunătății lui Dumnezeu. El arată că întunericul nu este o puterea conducătoare și rea ce luptă împotriva binelui, ci răul stă în libertatea și voința omului. El dedică o omilie problematicii răului în creație, demonstrând că *Dumnezeu nu este autorul relelor*. El afirmă în acest sens: „nu socoti pe Dumnezeu autor al existenței răului și nici nu-ți închipui că răul are o existență proprie. Răul nu există aparte, ca o ființă oarecare, și nici nu putem să ni-l imaginăm ca o ființă independentă de-sine-stătătoare. Răul nu este decât lipsa binelui [...]. Răul nu este necreat, după cum susțin ereticii, care acordă răului aceeași valoare ca și naturii binelui, ca și când și binele și răul ar fi fără de început și veșnice și anterioare creației lumii; dar nici creat. Dacă toate sunt de la Dumnezeu cum e cu putință ca răul să derive din bine? Nici urâtul nu derivă din frumos și nici viciul din virtute. Citește Cartea Facerii lumii! Vei găsi acolo scris că „toate sunt bune și foarte bune". Deci răul n-a fost creat împreună cu cele bune. Dar nici creaturile spirituale, făcute de Creator, n-au fost aduse la existență amestecate cu răul".

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Cuvânt împotriva elinilor*, în *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola I către Serapion*, II, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB*, vol. 16, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Chiril al Alexandriei, Sf., *Glafire la Facere*, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 39, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Chiril al Ierusalimului, Sf., *Cateheze*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Coman, Ioan G., *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Dragas, George Dion, „Creation and the Kingdom of God", în: *Creation and the Kingdom of God*, WCC, 1988, pp. 43-48; Fantino, Jaques, „Sfântul Irineu: prima sinteză despre creație", în: *Creația*, pp. 22-48; Grigorie de Nyssa,

Sf., „Omilii la Eclesiast”, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 30, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre viața lui Moise*, în *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 29, trad. D. Stăniloae, I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Harakas, Stanley S., „The Integrity of Creation and Ethics”, în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, XXXII (nov. 1988), 4, pp. 27-42; Ioja, Cristinel, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008; Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008; Matsoukas, Nikolaos, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, trad. M. Popa, Ed. Bizantină, București, 1997; Matsoukas, Nikolaos, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. C. Coman, N. Deciu, Ed. Bizantină, București, 2003; Maxim Mărturisitorul, Sf., „Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu”, în *Filocalia*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 1995; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Vasile cel Mare, Sf., *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, în *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 17; Stăniloae, Dumitru, „Natură și har în teologia bizantină”, în: *Ort.*, XXIV (1974), 3, pp. 394-395; Thunberg, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 1999; Vannier, Marie-Anne, „Creația în viziunea Sfinților Părinți”, în: *Creația*, trad. M. T. Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2003; Vasile cel Mare, Sf., *Epistola 159*, 2, în *Scrieri*, III, în coll. *PSB*, vol. 12, trad. C. Cornițescu, T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București , București, 1988; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaimeron*, în *Scrieri*, I, în coll. *PSB*, vol. 17, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Vlachos, Hierotheos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. P. Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002; Ware, Kallistos, *Through the Creation to the Creator*, Friends of the Centre, London, 1997; Woloschak, Gayle E., *Beauty and Unity in Creation*, Ed. Light & Life Press, Minneapolis, MN, 1996; Zizioulas, Ioannis, *Creația ca Euharistie*, trad. C. Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999.

Cristinel Ioja

CREAȚIONÍSM. Concepție cosmologică conform căreia lumea este creată, deci are un Creator.

Trebuie făcută distincția între teologia creației și creaționism. Orice fel de componentă ideologică tinde să deturneze semnificația profundă din teologia creației. Creația lumii presupune existența unui Dumnezeu Creator care a făcut și susține lumea, conducând-o spre sensul ei ultim. Diferite tradiții religioase presupun crearea lumii. Din perspectivă creștină, Dumnezeu este deodată Creator, Mântuitor și Sfințitor al lumii. Persoanele Sfintei Treimi participă tainic și împreună la crearea, mântuirea și sfințirea întregii existențe.

Tradiția patristică mărturisește că întreaga creație este structurată și se împlinește în Iisus Hristos, Acesta fiind Pantocratorul lumii. Temeiul și sensul ultim al lumii este hristocentric. Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul existenței: „Începutul, mijlocul și sfârșitul existențelor este Dumnezeu [...] Este început ca Făcător, mijloc ca Proniator, și sfârșit ca Cel ce le circumscrie. Căci din El și prin El și spre El sunt toate.” Pentru evitarea unor confuzii este importantă elucidarea semnificației terminologiei folosite. Creaționismul nu reprezintă teologia creației, iar evoluționismul este diferit de evoluție (înțeleasă ca o dinamică ce exprimă reciprocitatea dintre Creator și creație). Atât creaționismul, cât și evoluționismul reprezintă expresii ale unei înțelegeri ideologizate referitoare la taina lumii. Există o tendință a creaționismului care refuză și contestă din principiu demersul științific, considerându-l o legitimare a unor poziții ireconciliabile cu existența lui Dumnezeu. Există o altă componentă, mișcarea creaționismului științific, prin care se încearcă legitimarea prin argumente științifice a credinței în Dumnezeu ca Făcător al lumii.

Creaționismul apare într-un context al radicalizării unor poziții din pricina controverselor generate de teoria evoluționistă din secolul al XIX-lea. Creaționismul apare în Statele Unite. Până în jurul anilor 1850 exista o armonie între religie, filosofie, știință. Erau recunoscute trei surse ale cunoașterii: rațiunea (se stabilește legătura între idei), natura (furnizează datele), Revelația Scripturilor. Această linie a fost dezvoltată de gândirea realistă a filosofului scoțian Thomas Reid.

După războiul de secesiune (1861-1865), prin dezvoltarea universităților se dezvoltă tot mai mult secularizarea, critica raționalistă, inclusiv în studierea Sfintei Scripturi. Apar tot mai mulți susținători ai lui Darwin, dar de asemenea și oponenți înverșunați. În anii 1920 mișcarea anti-evoluționistă se amplifică. Apare noțiunea de *fundamentalism* asociată interpretării literale a Sfintei Scripturi. Unul dintre susținătorii fervenți ai anti-evoluționismului este William J. Bryan, care se luptă pentru eliminarea predării evoluționismului în școli.

Paradoxal, în Statele Unite, o consolidare a evoluționismului apare după lansarea primului Sputnik sovietic la 4 octombrie 1957. Ca o reacție, în Statele Unite apar mai multe programe vaste de cercetare. Dintre acestea, două sunt în domeniul biologiei, vizând problematica evoluționismului: BSCS (Biological Sciences Curriculum Study) și MACOS (Man, a Cause of Study). Acestea oferă o perspectivă evoluționistă și articulează biologia cu științele sociale. În 1963, Henry Morris împreună cu Walter Lammerts, William Tinkle, Duane Gish înființează CRS (Creation Research Society) prin care urmărește să arate incompatibilitaea evoluționismului cu Sfânta Scriptură și să legitimeze prin argumente științifice Geneza. Prin înființarea în 1972 a ICR (Institut for Creation Research), mișcarea creaționistă dispune de o structură permanentă de cercetare și publicare. În Europa controversa dintre creaționism și evoluționism nu este atât de înverșunată ca în SUA.

Este important să avem în vedere că acest gen de controversă nu apare în spațiul de manifestare al Tradiției ortodoxe. Disputa creaționism – evoluționism poartă amprenta unei înțelegeri ideologizate a creației. Taina lumii este eludată și se încearcă fie o explicare autonomă a lumii, fie adoptarea unei poziții exclusiv supranaturaliste. Din perspectiva Tradiției ortodoxe, în mod fundamental se afirmă teonomia, reciprocitatea dintre natural și supranatural, dintre Dumnezeu și creație. Asumând această poziție cuprinzătoare, teologia creației nu este circumscrisă unei teorii cosmologice, ci trimite la doxologia creației.

În acest sens, sunt foarte actuale cuvintele Sf. Vasile cel Mare referitoare la diferitele erori din teoriile cosmologice din vremea sa și la necesitatea ca teologia creației să conducă la asumarea doxologică a lumii.

Bibliografie. Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete despre dragoste*, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Harisma, București, 1993; Vasile cel Mare, Sf., *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CREDÍNȚĂ. (lat. *credo*, *credere – a crede*, *credentia*) Conform Sf. Apostol Pavel, „credința este adeverirea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute [...]. Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd [...]. Fără credință dar, nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că se face răsplătitor celor care Îl caută" (*Evr* 11, 1, 3, 6).

Credința nu este o simplă adeziune teoretică, formală, ci ea presupune o legătură personală cu Dumnezeu, care face posibilă împărtășirea de puterea Lui. În urma acestei împărtășiri murim față de păcat și ajungem la propria înviere, din puterea învierii Lui. Nu faptele săvârșite pe baza vreunei legi normative impersonale mântuiesc, ci faptele izvorâte din puterea lui Hristos sălășluit în noi. Prin fapte dezvoltăm comuniunea cu Hristos începută prin credință. Pentru aceste motive, credința nu poate fi decât „lucrătoare prin iubire", credința prin care ne însușim starea de dreptate a Mântuitorului Hristos, câștigată în urma morții și învierii Lui. Atunci când această stare de dreptate nu se manifestă prin fapte iubitoare față de aproapele, ea nu există de fapt, ținând cont de faptul că Hristos a murit și a înviat din iubire pentru om, iar faptele Lui sunt în egală măsură expresia iubirii și a responsabilității pentru „frații" Săi. Iubirea noastră – spune Părintele Stăniloae – este un răspuns la iubirea lui Hristos. „Dacă n-ar fi iubirea Lui care să pătrundă în noi și să ne atragă spre El, ne-am comporta ca niște nesimțiți" (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 368).

Dacă faptele care nu sunt din credința în Hristos nu au valoare pentru mântuire, tot așa, credința care nu se manifestă prin fapte nu este o credință reală, fiind moartă în ea însăși. Credință fără fapte au și demonii, fără ca această credință să-i ajute cu ceva. Părintele Avraam și-a arătat credința prin fapte, arătând strânsa lor condiționare, ca și Rahab, desfrânata. „Căci precum trupul fără de suflet mort este, astfel și credința fără de fapte moartă este" (*Iac* 2, 8-26).

Creștinismul este fundamental mărturisire despre Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu. Mărturisirea dumnezeirii Sale nu poate veni însă „de la trup și sânge" (*Mt* 16, 17), potrivit cuvintelor Mântuitorului adresate lui Petru și, prin el, lumii întregi. Ea presupune un alt registru de înțelegere, fundamentându-se în interiorul său pe un dar de revelare dumnezeiesc. Este descoperire de la Tatăl ceresc, Cel care mărturisește la Schimbarea la față a lui Hristos: „Aceasta este Fiul meu Cel iubit, întru Care am binevoit"(*Mt* 17,5). Numai prin har, întru Duhul Sfânt, poate fi mărturisit Hristos, Fiul Omului, ca fiind Fiul lui Dumnezeu. Iar mărturisirea se face în registrul credinței, fiind în chip fundamental o experiență dialogică, adică participativă la realitatea dumnezeiască. Ea nu poate fi expresia unei validări autonome la nivelul materialității din simplu motiv că o depășește, o transcende.

Din punct de vedere teologic, credința a fost definită ca fiind facultatea de a primi revelația divină, de a cunoaște lumea supranaturală, de a trece într-o altă ordine de existență. Ea este o putere de legătură între divin și uman, de unde afinitatea ei cu religia (I. Bria). Nu întâmplător învățătura Bisericii a fost exprimată prin simboluri de credință. Crezul constituie certitudinea că cele afirmate sunt reale în mod subiectiv și obiectiv. Creștinismul are în centrul lui credința ca mijloc de cunoaștere a unei realități care se situează dincolo de lumea contingentă. Drept urmare, argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, deși sunt probe utile și solide, nu pot înlocui sau elimina credința. Ele pot convinge rațiunea, dar nu pot să convertească, adică să preschimbe cugetul și viața omului. Sfânta Scriptură este de aceea plină de multe exemple de credință. În Vechiul Testament amintim credința în promisiunea mesianică făcută de Dumnezeu poporului ales: această așteptare mesianică se fondează pe promisiunea făcută profeților, iar cei care vor crede în această făgăduință devin descendenții lui Avraam, „tatăl credinței" (M. Eliade). Prin credința în Iisus Hristos, toate neamurile vor primi binecuvântarea lui Avraam și înfierea (*Ga* 3, 7-14; 4, 4-7).

Credința nu se rezumă la o adeziune intelectuală la existența lui Dumnezeu (în acest sens și demonii „cred", cf. *Iac* 2, 19). Credința posedă într-adevăr un caracter epistemologic (*1 In* 1, 5), este un mod de cunoaștere și contemplație a Adevărului, dar ea posedă și un profund caracter soteriologic: „credința ta te-a mântuit" (*Mt* 9, 12), ceea ce înseamnă că, „lucrătoare prin iubire" (*Ga* 5, 6), credința reprezintă un mod de viață. În acest ultim sens credința presupune relația personală a omului cu Dumnezeu, dialogul iubirii ce se realizează prin acceptarea făgăduințelor lui Dumnezeu (străpungerea inimii, cf. *FA* 2, 37). Credința în Iisus Hristos determină deopotrivă un nou stil de viață, o transformare spirituală prin pocăință (*FA* 2, 38), ca și trasarea unui destin pentru veșnicie (*2 Co* 5, 1). Chiar dacă aici pe pământ cunoașterea este parțială, „ca prin oglindă" (*1 Co* 13, 12), ea este o condiție sine qua non pentru mântuire, căci „fără de credință nu este cu putință a plăcea lui Dumnezeu" (*Evr* 11, 7). Credința implică un caracter dialogal, sinergetic. Ea este un act liber, bilateral, divino-uman: pe de o parte, Dumnezeu Însuși se revelează, iar pe de altă parte, omul Îi primește cuvântul, Îl recunoaște și urmează indicațiilor voinței Lui. În opinia Părintelui Pavel Florensky, credința posedă un caracter dinamic în decursul căruia pot fi identificate următoarele trei etape: 1) *Credo quia absurdum*, „cred tocmai fiindcă e absurd": este încrederea totală și victoria voinței asupra ezitărilor ce-l rețin pe om în îndoielile cotidiene; 2) *Credo ut intelligam*, „cred ca să înțeleg": este etapa în care

afirmăm: „acum cred și nădăjduiesc să înțeleg ceea ce cred"; 3) *intelligo ut credam*, „înțeleg ca să cred": este etapa finală, în care credința este izvorul unei înțelegeri superioare; din acest moment, deși cunosc încă doar în parte, frontierele cunoașterii și ale credinței se confundă. Teologia ortodoxă confirmă ca punct de plecare al cunoașterii încrederea. Astfel, cunoașterea nu este sesizarea unui obiect neînsuflețit de către un subiect cunoscător, ci este o comuniune vie între persoane, în care fiecare este subiectul și obiectul celuilalt. Este motivul pentru care, întrebând ce este adevărul?, Pilat nu primește răspuns de la Adevărul Însuși. Întrebarea este inutilă, căci el nu este capabil să recunoască pe Iisus Hristos-Adevărul ca adevăr, adică să se încreadă în persoana lui Iisus Care, apoi, S-ar fi revelat lui.

Relația indisolubilă între credință și încredere a fost, de altfel, afirmată cu tărie de Mântuitorul Însuși. Texte scripturistice ca cele de la *Mt* 6, 28-30 și 10, 29-31 atestă faptul că Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul întregii lumi în cadrul căreia o poziție deosebită o ocupă omul. Credința acestuia față de Dumnezeu trebuie, deci, să se manifeste, mai întâi de toate, ca încredere totală față de El. Doar prin încrederea în Dumnezeu, omul poate înfrunta cele mai mari necazuri și cele mai cumplite încercări. De reținut este că din credința în Dumnezeu se naște frica de Dumnezeu, fără de care nu este cu putință cunoașterea Lui. Deosebită de frica naturală, aceasta se manifestă prin ținerea poruncilor și duce la chiar cunoașterea lui Dumnezeu. Fiind absolut necesară pentru mântuire, înțelegem acum de ce Iisus Hristos îl cheamă pe om pe calea credinței, să meargă „împotriva oricărei nădejdi, cu nădejde" (*Rm* 4,18). Versetul „căci prin credință umblăm, nu prin vedere" (*2 Co* 5, 7) atestă credința ca temelie și forță motrică a vieții creștine. Fără credință nu ar fi posibilă dezvoltarea celorlalte două virtuți teologice, nădejdea și dragostea. Credința le sprijină pe cele nădăjduite, fiind „ipostas" al celor nădăjduite (*Evr* 11, 1). Astfel, credința ce sporește și se preschimbă în nădejde ajunge mai apoi să se desăvârșească, prefăcându-se în iubire, care este Dumnezeu Însuși. În acest sens, Mântuitorul Iisus Hristos afirma „Eu sunt calea, adevărul și viața" (*In* 14, 6), credința în El reprezentând singura garanție pentru calea pe care să o urmeze creștinul.

Credința în Hristos este legată de mărturisirea numelui Său, îndeosebi a morții și învierii Lui: „tot cel ce va mărturisi întru Mine înaintea oamenilor, voi mărturisi și Eu întru el înaintea Tatălui Meu cel din ceruri; iar cel ce Mă va tăgădui înaintea oamenilor, și Eu îl voi tăgădui pe el" (*Mt* 10, 32-33, *Lc* 12, 8-9). Desigur, pentru a-L mărturisi cu adevărat cineva pe Hristos, trebuie să fie în legătură și în comuniune cu El. De altfel, încă de la începutul Bisericii mărturisirea credinței creștine este legată de Taina Sfântului Botez, care îl face pe om membru al trupului lui Hristos, părtaș crucii și învierii Sale.

Pentru caracterul credinței creștine relevantă este, așadar, taina dumnezeieștii întrupări. Cunoașterea adevărului dumnezeiesc este cunoașterea vieții celei adevărate. Adevărul credinței creștine este adevărul comuniunii personale și al vieții adevărate. În felul acesta, credința, care începe de la recunoașterea datelor istorice ale descoperirii lui Dumnezeu, duce la experiența duhovnicească a prezenței Lui. Înțelegem acum nu doar că în legătura omului cu Dumnezeu e necesară credința, ci și faptul că aceasta din urmă creează o nouă formă de cunoaștere – o cunoaștere ce depășește dimensiunea intelectuală și se dezvoltă la nivelul libertății Duhului ca o comuniune existențială. Credința fără fapte este moartă, în sensul în care credința se exprimă prin fapte (*Iac* 2, 26). Faptele exprimă credința, în timp ce credința adeverește faptele. Trebuie respinse deopotrivă opiniile care socotesc că mântuirea poate surveni și fără împlinirea poruncilor, exclusiv din credință, la fel cum trebuie respinsă și ideea că faptele în sine sunt garanția accederii la Împărăția lui Dumnezeu, ca o plată datorată. Este adevărat că mântuirea sau pierderea omului depind de credința sau necredința acestuia în Hristos, care l-a răscumpărat și îndreptat pe om prin întrupare, viață de jertfă, moarte

pe cruce, înviere și înălțare. Pe de altă parte, faptele bune nu trebuie neglijate; ele nu reprezintă mijloace de răscumpărare a mântuirii, ci expresia firească a credinței. Nu este cu putință a crede în Dumnezeu și în același timp a-ți urî sau a-ți neglija aproapele; măsura iubirii aproapelui, după modelul lui Dumnezeu, Care Își iubește toate făpturile, arată și măsura credinței. În fine, nu trebuie uitat că nu faptele în sine sunt meritorii. Dumnezeu nu cere omului doar fapte, ci și intenții generoase și bunăvoință; faptele omenești sunt apreciate de El în funcție de intenția și scopul omului.

Credința nu este un gest individual, ci eclesial. Un episod evanghelic revelator în acest sens este recunoașterea lui Hristos cerută de Toma: nu cu ajutorul simțurilor, demers de autonomie față de duhovnicie, ci gest de încredere în mărturia celorlalți, care era mărturia Bisericii. Hristos arată adevăratele măsuri ale credinței cerute omului: „fericiți cei ce nu au văzut și au crezut" (*In* 20, 29). Este o nouă fericire, adăugată celor spuse pe munte, respectiv celei adresate lui Petru: „fericit ești Simone, fiule al lui Ioná, ca nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, cel din ceruri" (*Mt* 16, 17). Cu o săptămână înainte, venind în mijlocul ucenicilor Săi prin ușile încuiate, Mântuitorul se oferise Singur, din proprie inițiativă, spre cercetare ucenicilor: „a venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis: Pace vouă! Și zicând acestea, le-a arătat mâinile și coasta sa" (*In* 20, 19-20). Ea va deveni: „ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit [...] vă vestim și vouă, ca să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*1 In* 1, 1-3), prin care apostolii vor da lumii întregi mărturia că Hristos este Domnul.

Paradigmatic pentru realitatea credinței, mersul lui Petru pe mare ne învață cum să credem. Îl cere oare Petru ca pe un experiment fizic? Nu, ci cu o țintă precisă: Mântuitorul. Cere să meargă către El, către Dumnezeu. Cere binecuvântare cu putere de Sus. Este limpede că dacă ar fi vrut să înoate, ar fi fost un gest autonom față de duhovnicie, fără nici o valoare. Or, Petru îndrăznește să facă tocmai ceea ce omului îi este imposibil în chip autonom, cere ceea ce Dumnezeu poate face. Mai mult, gustă asprimea unei astfel de căi: drumul către Dumnezeu este presărat cu tentațiile îndoielii, și de la starea duhovnicească a încrederii, a credinței, lui Petru privirea îi alunecă pe furiș la realitatea concretă a simțurilor. Iar căderea sub simțuri clatină, scufundă. Nu greutatea îl afundă, ci necredința ca rătăcire a atenției duhovnicești venită prin lucrarea simțurilor. Moment în care Mântuitorul îl mustră prin Petru: „puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?", învățându-ne că duhovnicia guvernează materialitatea și nu invers.

Episoadele întâlnirii Mântuitorului cu ucenicii Săi după Înviere dau mărturii similare în ceea ce privește necesitatea lucrării harului, prin credință, în recunoașterea lui Hristos. Hristos cel înviat este și nu mai este același. Trăsăturile sale fizice, transfigurate de patimă și Înviere, nu mai permit aceeași ușurință a identificării ca înainte de moarte. Validarea prin simțuri nu poate fi deci autonomă față de har. Ceea ce Îl mărturisește fundamental pe Hristos este inconfundabilul prezenței Sale, prin harul care luminează această recunoaștere în inimile celor care Îl întâlnesc. Evanghelia după Ioan relatează cum Iisus invită pe ucenici să mănânce și „niciunul dintre ucenici nu îndrăznea să-L întrebe: Cine ești tu? Știind că este Domnul" (*In* 21, 12). Dacă știau, de ce să-L mai întrebe? Această derută și deopotrivă recunoaștere mărturisesc o schimbare fundamentală. Schimbarea o va face pe Maria, înainte de a-L recunoaște, să creadă că este grădinarul. Sau pe Luca și Cleopa, în drumul spre Emaus, să discute cu El fără să știe cu Cine vorbesc: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?" (*Lc* 24, 32). Gestul frângerii pâinii, prin care Hristos se oferă ca jertfă euharistică – simultan a dispariției cu trupul din mijlocul lor – arată modul în care prezența Sa se va permanentiza în lume, deschide ochii lăuntrici spre *împărtășirea* cu El. Iar acesta se produce în registrul credinței.

Credința ține fundamental de un gest de împărtășire cu Hristos. Ea nu poate fi, ca

pentru Toma d'Aquino și pentru teologia scolastică, „un proces rațional prin care sufletul încearcă să înțeleagă adevărul divin, adevărul acesta fiind identificat cu doctrina oficială a Bisericii", întrucât nu rațiunea este miezul ei, ci lucrarea harului dumnezeiesc. Iar înțelegere înseamnă pentru creștin exclusiv împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă dincolo de puterile minții sale. Pe de altă parte, opunându-se perspectivei scolastice de a accentua latura intelectuală, teologia protestantă reformată a văzut în credință mai mult un act volitiv, de „acceptare personală" a lucrării lui Dumnezeu, de „încredere". Protestantismul descoperă semnificația vechi-testamentară a credinței în sensul de „cunoaștere a lui Dumnezeu" (*Is* 43, 10), iar cea nou-testamentară privește: „încrederea, o încredere simplă în afirmațiile dumnezeiești și în autoritatea divină întrupată în persoana lui Iisus Hristos".

Față de cele două perspective, Ortodoxia propune un alt fel de înțelegere. Este evident faptul că, evanghelic, credința la care cheamă Hristos reprezintă o putere de transformare a persoanei în coordonatele unei deschideri către lucrarea harului. Apostolii au ieșit în lume după ce „s-au îmbrăcat cu putere de Sus" la momentul Cincizecimii, moment în care, prin propovăduirea acestora, au crezut în Hristos circa trei mii de persoane. Credința cere o raportare vie la Dumnezeu ca interlocutor personal, împlinită prin iubire. Credința nu este însă o simplă lucrare corespunzând unei compartiment al sufletului uman, ea depășește un simplu act volitiv, un act rațional sau unul sentimental. Chiar și suma acestora nu poate epuiza actul credinței. Acel „totul este cu putință celui care crede", mărturisit de Sf. Serafim de Sarov înainte de minunea vindecării unei persoane paralizate, ne ajută să înțelegem credința ca pe o altfel de putere decât cea psihosomatică. Este, deci, credința un act de adeziune intelectuală sau o angajare existențială? Amândouă în același timp, și mai mult decât atât. Este o trăire a persoanei întregi, în fondul ei o deschidere tot mai adâncă către harul lui Dumnezeu, o conlucrare cu Dumnezeu, realizată prin curățirea inimii. Maturizarea ei corespunde unei tot mai intense participări a omului la realitatea dumnezeiască. Doar în forma sa incipientă se poate întâmpla ca credința să ceară cu precădere o dimensiune volitivă ori sentimentală în detrimentul uneia intelectuale, observă părintele John Breck : „Credința incipientă a unui fost agnostic sau ateu [...] se sprijină de obicei pe o suspendare temporară a facultății cognitive, deoarece conținutul propovăduirii Bisericii nu poate fi verificat direct prin evidență empirică. Dedicarea sa se bazează pe o convingere a inimii, și nu pe una a minții. Cu toate acestea, „credința oarbă" nu poate fi veșnică. Obiectul credinței trebuie să devină obiectul cunoașterii, o cunoaștere spirituală personală care include și, în același timp, trece dincolo de înțelegerea rațională. Dobândirea unei astfel de cunoașteri cere experierea directă, personală și intimă, a Celui în care ți-ai pus credința".

Însă această suspendare a rațiunii vine pe fondul unei neputințe, urmare a deschiderii către o realitate care depășește posibilitatea de investigare a rațiunii, cel puțin cu competența de până acum. Revenirea ulterioară este o revenire întru o rațiune cu o forță înnoită de pătrundere, ceea ce presupune în prealabil un fel de acceptare a răstignirii rațiunii în vederea învierii sale în Hristos.

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă credința, în duhul experienței spiritualității ortodoxe, ca pe o condiție primordială a purificării omului, adică a curățirii omului interior. Este primul pas în viața duhovnicească, „este prin fire începutul virtuților", după cum observă Sf. Maxim Mărturisitorul, care adaugă că „binele fiind sfârșitul virtuților este concentrat înlăuntrul credinței". Credința este binele concentrat, iar binele este credința actualizată[4]. Scopul vieții creștine este desăvârșirea realizată prin unirea cu Hristos. Parcurgerea drumului se face în mai multe etape și presupune o amplă lucrare de curățire a omului lăuntric în vederea deschiderii sale tot mai depline către prezența lucrătoare a lui Dumnezeu. Această devenire produce o intensificare a energiilor spirituale din om, deseori însoțită de tot felul de harisme,

harisme care duc pe om dincolo de puterile sale naturale. Credința devine încetul cu încetul „vedere" a lui Dumnezeu.

Știința propune gestul îndoielii sistematice ca premisă în vederea câștigului în rigoare și precizie în ceea ce privește rezultatul investigațiilor sale. Dacă îndoiala, opusă în mod antinomic încrederii/credinței, este parte integrantă din gestul științific, și deci îl structurează, în ce măsură credința poate avea loc în interiorul demersului științific?

Există o primă și fundamentală credință a omului de știință în caracterul rațional și inteligibil al lumii. Inteligibilitatea se exprimă prin capacitatea omului de a înțelege rațiunile lumii în care trăiește și pe care nu le-ar investiga dacă nu le-ar crede, chiar înaintea descoperirii lor, permeabile exercițiului gândirii sale. Charles Townes, laureat al premiului Nobel, afirmă în acest sens că: „Omul de știință are nevoie de credință atunci când se pune pe lucru, și de o credință încă și mai mare pentru a duce la bun sfârșit muncile cele mai dificile. De ce? Pentru că trebuie să se angajeze personal în a crede că există o ordine în univers și că spiritul uman, și în fapt propriul său spirit, e capabil să înțeleagă această ordine. Fără această credință nu ar fi existat nici un interes sa încerci să înțelegi o lume presupus dezordonată și incomprehensibilă. O astfel de lume ne-ar fi dus la epoca superstițiilor, când omul gândea că forțe capricioase manipulează universul său". Charles Townes remarcă deopotrivă un alt aspect al credinței manifeste în gestul științific: există o realitate unică și obiectivă, care se manifestă printr-o ordine accesibilă înțelegerii tuturor. El amintește în acest sens butada lui Einstein, gravată în holul Universității din Princeton: „Dumnezeu este subtil, însă nu malițios". Cu alte cuvinte, complexitatea pe care o experimentăm în lume nu exprimă nicidecum arbitrariu și lipsă de logică.

Dar rațiunea umană este infinit mai complexă decât calculabilitatea: „Teoremele lui Gödel nu argumentează în favoarea existenței unui adevăr matematic inaccesibil, ci în favoarea faptului că înțelegerea și intuiția umană se află dincolo de argumente formale și proceduri calculabile".

Iar credința omului de știință tocmai în acest sens este remarcabilă, întrucât exercită încrederea în capacitatea rațiunii umane de a penetra prin înțelegere structura lumii în toată profunzimea și complexitatea ei de manifestare. Este o încredere care în viziunea lui Einstein acoperă ceea ce, în cheie de lectură strict științifică, nu va fi înțeles niciodată.

O altă formă de credință pare a se manifesta la oamenii de știință prin intermediul paradigmei în interiorul căreia își dezvoltă căutările. Inserarea lor într-o anume viziune asupra lumii scapă demersului strict științific. Ea intră în orizontul mai larg al unei structuri dobândite prin educație și prin cultură și se exprimă printr-un anume mod de așteptare în privința răspunsurilor pe care le pot obține. Deopotrivă, această viziune face manifestă, în planul strict al competenței științifice, încrederea omului de știință în veridicitatea lucrărilor predecesorilor sau colegilor săi, lucrări care se configurează ca formă de cultură, fie ea și de tip științific, prin care cercetătorul își bazează propriul demers. De altfel, încrederea în munca tuturor celor care formează la un anume moment comunitatea științifică o vedem ca pe o trăsătură firească a gestului științific. Și este fundamental încredere în măsura în care nu are la bază verificarea concretă și efectivă a muncii celorlalți. Iată cum o caracterizează Jean Kovalevsky, fizician francez: „Sunt om de știință. Înțeleg metodele de cercetare și de raționare utilizate de colegi, dar în 99% din cazuri sunt incapabil să le verific experiențele [...]. Pentru mine [...], acțiunea ARN-ului sau neurotransmițătorilor, calculul predicatelor, teoria quarcilor sau organizarea cristalelor lichide este (ca limba, n.n) ebraică. Cu toate acestea, am încredere în colegii mei și cred în rezultatele lor, în același mod în care și ei au încredere atunci când le prezint specialitatea mea științifică pe care, în general, nu o înțeleg nici ei mai bine".

Există, în fine, credința manifestată sub forma primirii unor intuiții prin care subiectul cunoscător *știe*, într-un registru diferit de cel al

dezvoltării logice comune, ceva ce nu a fost supus încă verificării. Iată în acest sens experiența relatată de Henri Poincaré, după eșecuri de luni de zile petrecute în căutarea unei soluții privind grupurile fuchsiene: „[...] Peripețiile călătoriei m-au obligat să uit de lucrările mele matematice. Ajunși la Coutances, am urcat într-un omnibuz pentru nu știu ce plimbare; în momentul în care am pus piciorul pe treaptă, mi-a venit ideea – fără ca nimic din gândurile mele dinainte să fi părut a o pregăti – că transformările de care mă folosisem eu pentru a defini funcțiile fuchsiene erau identice cu cele ale geometriei neeuclidiene. [...] am avut numaidecât certitudinea adevărului. La întoarcerea la Caen, am verificat rezultatul la rece, pentru a fi cu conștiința împăcată". Această credință este deci manifestată ca încredere nețărmurită într-o „certitudine" care se revelează interior și care se poate verifica ulterior „la rece" prin utilizarea aparatului de tip științific.

O posibilă completare la cele sugerate până acum ca direcții de manifestare a credinței în gestul științific vine prin observațiile făcute de fizicianul C. W. Francis Everitt. El sugerează trei planuri ale participării credinței în viața științifică, distingând între credința „conformistă", credința „aventurieră" și credința „purificatoare". Credința „conformistă", al cărei fond a fost sugerat deja mai sus, constă în a ne înclina în fața învățăturii și credințelor comunității științifice: „Este imposibil", veți spune, „metoda științifică verifică totul prin experiență". Fără a menționa numeroasele dificultăți filosofice inerente acestui punct de vedere, răspund că în practică acest lucru este fals. Câți fizicieni au verificat fiecare etapă, empirică sau logică, din cele care s-au succedat după cercetările lui Galilei și până la dinamica lui Hamilton? Noi verificăm doar câteva derivate academice, esențialmente superficiale, și acceptăm restul printr-un act de credință".

Bibliografie. Breck, John, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Chițescu, N., „Condițiile însușirii mântuirii", în: *ST*, 1-2/1950; Davies, Paul, *L'Esprit de Dieu*, Ed. Hachette Littératures, 2001; Einstein, Albert, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Humanitas, București, 1996; Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. C. Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000; Florenski, Pavel, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. E. Iordache, Pr. I. Friptu, D. Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999; Kovalevsky, Jean, *Science et Religion*, în: *Convergences*, s.n., Ed. Science & Réligion, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000; Mantzaridis, Georgios I., *Morala creștină*, II: *Omul și Dumnezeu; Omul și semenul; Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. C. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2006; Penrose, Roger, *Incertitudinile rațiunii – umbrele minții*, Ed. Tehnică, București, 1999; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Poincaré, Henri, *apud* Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, 2007; Remete, George, „Legătura ființială dintre credință și faptele bune în actul mântuirii subiective", în: *MA*, V (1984), 6; Stăniloae, Dumitru, „Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică", în: *Ort.*, 4/1954; Stăniloae, Dumitru, „Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea", în: *Ort.*, 2/1972; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, IV: *Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, trad. M.C. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Townes, Charles, *La convergence entre la Science et la Religion*, în: *Convergences*, Science & Réligion, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000; Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996.

Sterea Tache, Ciprian Iulian Toroczkai

CREȘTINÍSM. Denumire dată religiei creștine și adepților ei, care au ca manifestare centrală credința în Iisus Hristos.

Creștinism vine de la creștin, ce are ca origine latinescul Christus (Hristos).

Este o credință religioasă amplă, cu învățătură, morală, cult, cu reprezentare semnificativă în cultura și civilizația lumii, și care i-a marcat existența în mod decisiv. Creștinismul nu este reductibil doar la un ansamblu de credințe, ci are o amploare mult mai largă, astfel încât vorbim despre creștinism și din punct de vedere social, și din punct de vedere filosofic, și din punct de vedere politic, și chiar economic.

Aceste abordări ale creștinismului din afara categoriilor în care el se definește, contribuie și mai mult la amploarea acestuia pe plan global și istoric. Din această perspectivă, creștinismul se caracterizează prin universalitate.

Amploarea creștinismului și abordarea acestuia în toate registrele vieții omenești îl face o religie unică și în ceea ce privește caracterul formativ al acestuia. Devenirea, transformarea, progresul societății omenești sunt direct legate de existența creștinismului.

Istoric. Creștinismul a fost întemeiat de Iisus Hristos și transmis de Sfinții Apostoli și ucenicii Săi, prin puterea Sfântul Duh. Acest Duh rămâne și se actualizează din prima comunitate de creștini până azi. Comunitatea este un concept fundamental în creștinism deoarece porunca lui Iisus Hristos, că iubirea semenilor este o condiție „sine qua non" a iubirii lui Dumnezeu care este inaccesibil (*Iacob* 5). Astfel, după 50 de zile de la înălțarea la cer a lui Hristos, fapt petrecut în anul 33, Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sf. Treimi se coboară peste apostoli și peste toți cei care crezuseră, extinzând comuniunea Sf. Treimi și asupra oamenilor. Prima comunitate care a crezut la cuvântarea Sf. Apostol Petru, numărând 3000 de suflete s-a numit Biserică. Termenul de Biserică, sau „ecclesia" în limba greacă, însemnând „cei chemați", presupunea chiar creștinismul. Apoi, crezând tot mai mulți, se înființau comunități creștine în toate locurile unde propovăduiau apostolii. Primii credincioșii nou botezați, care s-au numit creștini, sunt cei din cetatea Antiohiei, majoritatea dintre aceștia nefiind de etnie iudaică.

Comunitățile nou formate au luat avânt în tot Imperiul Roman, iar noii adepți au fost adesea întâmpinați cu ostilitate, deoarece concepția despre transcendența unui Dumnezeu, dar și posibilitatea întrupării Lui, precum și motivația unei vieți viitoare îi determina pe creștini să nu mai accepte religia de stat politeistă, ceea ce era sinonim, în înțelegerea îngustă a autorităților, cu subminarea ordinii de stat romane, a cutumelor și a puterii imperiale. Din această cauză începe o etapă de prigoane, și oficiale, și neoficiale, atât sociologice, cât și ideologice împotriva creștinismului, și care durează până în secolul al IV-lea. În această etapă, creștinismul este nevoit să se definească instituțional și social.

Odată cu Împăratul Constantin cel Mare, creștinismul intră într-o etapă decisivă din punct de vedere instituțional, deoarece beneficiază de drepturi egale cu alte religii, ba chiar are și unele avantaje. Astfel creștinismul se repoziționează în funcție de celelalte instituții ale statului și cu statul însuși. De menționat este faptul că fiecare comunitate creștină se organiza într-o Biserică locală, cu caracter autocefal, dar care erau în comuniune de credință și ritual.

Din acest secol al IV-lea, începe epoca disputelor hristologice, care au ca preocupare aprofundarea credinței despre Persoana lui Hristos, și unde se constată ruptura de credință a unor comunități față de altele, ori față de comunitatea eclesială originală. Epoca marilor sinteze începe odată cu secolul al VIII-lea, unde se centralizează toate ideile importante din perioada apostolilor și până atunci, așa cum sunt ele sintetizate în literatura teologică cultă, dar și în literatura ascetico-practică.

Din secolul al X-lea, creștinătatea se împarte între cultura greacă și cea latină, nemairămânând în comuniune de ritual. Excesele instituționale ale creștinătății din apus conduc la reforme începând cu secolul al XVI-lea, când apar mai multe facțiuni creștine, mai liberale în interpretarea Scripturii și a întregii Tradiții de până atunci. Pluralismul lor și lipsa lor de unitate va conduce către un creștinism fragmentar și chiar către un neo-creștinism în contradicție cu propria sa tradiție. Tot în acest context se va contura spiritul Renașterii și, ulterior, curentele postume acestuia. În răsărit, creștinismul ortodox rămâne într-o unitate de credință și ritual, cu excepțiile bisericilor necalcedoniene despărțite încă din perioada disputelor hristologice. Din punct de vedere sociologic, creștinismul are o valoare însemnată pentru civilizația omenească, deoarece introduce la nivel de „imperație sau datorie morală" ideea de iertare a semenilor atunci când greșesc. Acest lucru permite societăților

în dimensiunea lor oficială să fie mai tolerante, mai flexibile după om. Se pune accentul foarte mult pe binele făcut celorlalți.

Doctrina. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu Întrupat, care s-a născut mai presus de fire, din Fecioara Maria. Nașterea Sa minunată este o învățătură distinctă a creștinismului, deoarece născându-Se fără contribuție bărbătească, a recapitulat firea umană în Persoana Sa, în afara oricărui afect uman. De aici decurge și lipsa de păcat a umanității Sale. În schimb, umanitatea asumată de Acesta a păstrat efectele păcatului strămoșesc, pentru ca moartea ca accident al firii umane să fie biruită prin intermediul umanității însăși. Asumarea umanității lui Hristos nu a condus la o transformare sau mutație de vreun fel a dumnezeirii Lui, ci după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul: „rămânând ceea ce era, a devenit și ceea ce nu era". Astfel, credința fundamentală a creștinismului este aceea că Persoana lui Iisus Hristos posedă o fire dumnezeiască din veșnicie, pe care este centrat Ipostasul lui, dar și una umană luată prin întrupare din Fecioara Maria. O altă credință fundamentală a creștinismului este aceea că Iisus Hristos a înviat din morți. Totuși au existat și există facțiuni ale creștinismului, dar minoritare, fie desprinse din el, fie străine de acesta, dar care au utilizat parțial învățături creștine, în care nu este agreată Înnvierea lui Hristos și implicit învățătura Sa despre învierea morților. Creștinismul majoritar confirmă și promovează dintotdeauna Învierea lui Hristos a treia zi, și a morților la sfârșitul veacurilor. Una din cele mai mari învățături a creștinismului majoritar constă în faptul că Dumnezeu este o comuniune tripersonală, respectiv Tatăl, Fiul și Sf. Duh, atât de intimă încât Aceștia ipostaziază complet aceeași Ființă dumnezeiască, fiind interior și intersubiectiv Unul Altuia. Iarăși, nici această învățătură nu este acceptată în totalitate de toată creștinătatea. Apoi, alte chestiuni specifice creștinismului majoritar îl reprezintă Sf. Tainele, sau Sacramentele. Prin acestea Dumnezeu împărtășește nevăzut ajutorul Său către comunitatea celor ce cred autentic în El. Nu toate grupările creștine recunosc aceleași sacramente, iar dintre toate acestea, Botezul și Euharistia au o mai largă recunoaștere interconfesională.

Sensul vieții omului în creștinism este viețuirea după voia lui Dumnezeu, în vederea dobândirii Împărăției Cerurilor, aceea fiind chiar comuniunea cu Dumnezeu sau viața veșnică. Aspectul practic al acestei căutări a voii lui Dumnezeu diferă de la o confesiune la alta, de la o epocă la alta, etica și mentalitățile abordând divers acest aspect. Persoana lui Iisus Hristos și devoțiunea către Acesta, constituie principalul criteriu de apartenență la creștinism.

Organizare. Actualmente se găsesc trei mari confesiuni creștine care se recunosc reciproc: creștinismul ortodox, romano-catolicismul și protestantismul. Specificul fiecăreia dintre ele se regăsește atât la nivel organizatoric, cât și doctrinar. Ele nu se numesc erezii, în sensul separării radicale dintre ortodoxie și Bisericile necalcedoniene, de exemplu, ci se numesc simplu: confesiuni, deoarece fiecăreia îi corespunde un anumit tip de mărturisire de credință. În limbajul teologic de astăzi, denumirea de „erezie" nu mai este utilizată pe scară largă precum în teologia primelor veacuri, de aceea, această denumire este rezervată de obicei doar învățăturilor de credință eronate, și mai puțin confesiunilor sau denominațiunilor creștine care le profesează. Această măsură a fost stabilită pentru păstrarea unui caracter decent al dialogului interconfesional. Un alt motiv pentru care nu poate fi numită „erezie" este acela că erezia fiind o concepție aflată în dezacord cu Revelația dumnezeiască, se poate insinua uneori și în opiniile teologice particulare, indiferent de confesiunea celui ce le emite. Deci datorită rolului particular în care tinde să se manifeste, erezia devine o denumire peiorativă. Doctrinele oficiale ale celor trei mari confesiuni creștine au puncte în comun, dar și diferențe. Dintre acestea, romano-catolicismul și creștinismul ortodox răsăritean au mai multe aspecte doctrinare comune, pe când protestantismul se distanțează de cele două confesiuni mai sus amintite prin mai multe chestiuni. Diferențele majore, recunoscute bilateral, între

romano-catolicism și creștinismul ortodox, începând de la sinoadele unioniste și până azi, se reduc la următoarele chestiuni: Învățătura despre Filioque, Învățătura despre purgatoriu, Primatul papal, Împărtășirea cu azimă, iar dintre cele mai noi fiind „Imaculata concepție". Pe lângă acestea rămân și alte diferențe, mai mici ca însemnătate sau mai subtile: tendința unei teologii „substanțialiste" în romano-catolicism și a unei teologii „personaliste" în creștinismul ortodox, și diverse diferențe de ritual.

Protestantismul, desprins din romano-catolicism, se distanțează enorm de celelalte două confesiuni printr-o tendință de suspendare a Tradiției, de reinterpretare a Revelației în afara Sfintei Tradiții. De aceea, Sfânta Scriptură devine centrul preocupărilor teologice „ad litteram" al teologilor protestanți, pe fondul unei liberalizări a ermineiei. Așadar, Scriptura poate fi interpretată și în absența implicării morale, harice, unde criteriile erminIei sunt cele natural-empirice. De asemenea, contextele Scripturistice devin simple cronici, care sunt acceptate și în absența unei implicări existențiale din partea celui care „teologhisește". Aceste tendințe tind să reducă creștinismul doar la proiecția lui istorică, la nivelul de eveniment deposedat de valoarea lui soteriologică reală pentru condiția umană. Iar ca exemplu aducem în discuție cazul lutheranismului, sau al Bisericilor Evanghelice, care infirmă importanța Sfintelor Taine, precum și reducția lor la două dintre ele, considerate ca fiind esențiale: Botezul și Euharistia. Chiar și acestea nu au importanță reală în protestantism, ci mai mult una simbolico-anamnetică.

În afara celor trei mari confesiuni creștine, există multe grupări denominative creștine, organizate într-o măsură mai mare sau mai mică după un model eclesial, dar acestea nu mai păstrează un sistem doctrinar unitar, inteligibil și închegat, deoarece au rupt orice formă de comuniune nu numai cu confesiunile existente, ci și cu Sfânta Tradiție. Creștinismul autentic se distinge în primul rând prin manifestarea plenară și extraordinară a harului lui Dumnezeu în viața credincioșilor, nu doar la nivel individual, ci, în primul rând, la nivel colectiv, iar Sfânta Euharistie, precum și celelalte Sfinte Taine, sunt certificări ale prezenței lucrătoare dumnezeiești cu rezultate clare: îndumnezeirea certificată de existența sfinților, adică a celor ce rămân vii pentru Dumnezeu, a minunilor, a profețiilor care se adeveresc, etc. Prezența acestora impune confesiunii respective un caracter autentic.

Bibliografie. Coman, Ioan, G., *Patrologia*, Ed. Mănăstirii Dervent, 1996; Stan, Alexandru, Rus, Remus, *Istoria religiilor*, manual pentru seminarii, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Mihai Burlacu

CREZ. v. SÍMBOL DE CREDÍNȚĂ.

CRISTÉLNIȚĂ. v. COLIMVÍTRĂ.

CRÚCE. (lat. *crux*) Semn sacru distinctiv al creștinismului reprezentat de intersecția a două linii, una verticală și una orizontală.

I. Obiect de tortură specific perioadei antice rezervat deținuților, prizonierilor, tâlharilor, sau celor vrednici de o moarte rușinoasă. Mântuitorul Iisus Hristos a fost răstignit pe cruce, înnobilând acest semn.

Termenul grecesc *stauros* și cel latin *crux* se refereau numai la stâlpul vertical din lemn (*crux simplex*), pe care erau răstigniți mulți condamnați la moarte. Crucea era și un vechi simbol cosmic anterior creștinismului care reprezenta soarele și armonia contrariilor, existând încă din antichitate mai multe tipuri de cruci, romanii – care au preluat metoda răstignirii pe cruce de la cartaginezi – folosind trei tipuri: a) *crux comissa*, care avea forma literei T; b) *crux immissa* sau crucea latină veche cu patru brațe; c) *crux decussata* sau crucea Sfântului Andrei în forma literei X. Crucea era considerată un obiect de tortură și suferință.

II. (*fig.*)Ansamblul tuturor evenimentelor și actelor din viața unui creștin prin care acesta trebuie să treacă pentru a-și agonisi Împărăția lui Dumnezeu (ex. *fiecare om are o cruce de purtat*).

Crucea are origini pre-creștine, odată cu răstignirea Domnului Hristos pe ea, sensul ei transformându-se fundamental, din obiect de suferință, în altar de jertfă care dă sens suferinței, în altar al iubirii lui Dumnezeu față de lume, în punte dintre cer și pământ.

Crucea în Vechiul Testament. Sfânta Cruce este unul dintre cele dintâi simboluri creștine, reprezentând taina credinței creștine: Patima, Răstignirea și Moartea lui Iisus Hristos. Cuvântul „Cruce" este folosit atât în sens propriu sau material, cât și în sens figurat sau spiritual. Crucea a fost prefigurată încă din Vechiul Testament prin diferite obiecte, metafore sau semne ca: lemnele purtate de Isaac în spate, altarul, toiagul lui Aaron și al lui Moise, stâlpul pe care Moise a ridicat șarpele de aramă, binecuvântarea fiilor lui Iosif de către Iacob, cu mâinile încrucișate, mâinile întinse de către Moise, prin care Israel a biruit pe amaleciți, semnul grafic al lui Iezechiel. Toți Părinții Bisericii au văzut în litera „thau", ultima literă a alfabetului ebraic, semnul Crucii sau taina Crucii lui Hristos cu care trebuie să se însemneze cei ce doresc să scape nevătămați (*Iz* 9, 4-6).

Crucea în Noul Testament. În Noul Testament, întâlnim cuvântul Cruce în ambele înțelesuri. În sens propriu Crucea este lemnul în formă de Cruce pe care Hristos a fost răstignit (*In* 19, 17, 19; *Mt* 27, 32, 40, 42; *Mc* 15, 21). Pe această Cruce a fost pironit Iisus Hristos, a fost împuns de către un ostaș cu sulița în coastă din care a curs sânge și apă (*In* 19, 34). De pe Cruce a încredințat pe mama Sa lui Ioan Apostolul ca să-i poarte de grijă, a rostit cele șapte cuvinte care au o semnificație importantă în iconomia mântuirii (*Lc* 23, 34; 23, 43; *In* 19, 26; 19, 23; 19, 30; *Lc* 23, 46). Brațele Crucii au o semnificație fiecare în parte: brațul orizontal indică jertfa lui Hristos care se răsfrânge asupra întregii creații – om și cosmos – în timp ce brațul vertical indică refacerea legăturii dintre Dumnezeu și om, dintre cer și pământ, trimițând continuu spre posibilitatea de îndumnezeire deschisă omului. Semnul Sfintei Cruci îl întâlnim mai întâi în ritualul Botezului, iar începând cu secolul al III-lea, în Africa și la Roma, însemnarea cu Sfânta Cruce constituie primul rit de inițiere a catehumenilor.

În sens figurat întâlnim cuvântul Cruce atunci când Mântuitorul îndeamnă la purtarea ei: „Oricine vrea să vină după Mine să se lepede de sine și să-Mi urmeze Mie" (*Mc* 8, 34; *Mt* 10, 38; 16, 24; *Lc* 9, 23; 14, 27). Înainte de Hristos, Crucea era un instrument de necinste, de tortură și mijloc de pedeapsă pentru răufăcători, care erau considerați blestemați (*Dt* 21, 20-23). Iisus Hristos este Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii (*In* 1, 29), răscumpărând neamul omenesc pe Cruce (*1 Ptr* 2, 24). „Căci Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii făcându-Se pentru noi blestem; pentru că scris este: blestemat este tot cel spânzurat pe lemn" (*Ga* 3, 13). Cuvântul „lemn" înseamnă în acest text Crucea din lemn. Răstignindu-se Hristos pe Cruce, aceasta a devenit altarul de jertfă prin care s-a nimicit păcatul și moartea și prin care s-a împăcat omenirea cea căzută cu Dumnezeu care atât de mult a iubit lumea încât a dat pe Unicul Său Fiu preț de răscumpărare pentru ea (*In* 3, 16). Fiind stropită și sfințită cu sângele lui Hristos a devenit altarul jertfirii lui Hristos de mare sfințenie, cu mult mai mult decât altarul și toate obiectele sfinte din Templu. După cum nu poate exista altar fără jertfă și invers, tot astfel din momentul jertfirii lui Hristos, crucea devine una cu El și se numește „Crucea Domnului" (*Ga* 6, 14), „Crucea lui Iisus" (*In* 19, 25) sau „Crucea lui Hristos" (*1 Co* 1, 17; *Ga* 6, 12; *Flp* 3, 18). În felul acesta Crucea devine mijlocul de răscumpărare și împăcare a oamenilor cu Dumnezeu și al comuniunii oamenilor între ei, căci „El este pacea noastră, El Care a făcut din cele două, una surpând peretele cel din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia în Trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca întru Sine pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea și să împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia" (*Ef* 2, 14-16).

Crucea exprimă jertfa răscumpărătoare a lui Hristos, recapitulând întreaga Sa viață: „El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe

lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății: cu a cărui rană v-ați vindecat" (*1 Ptr* 2, 24).

Cruce și Înviere. Crucea este inerentă lucrării răscumpărătoare și iubirii lui Dumnezeu față de om. Întruparea lui Hristos nu este ruptă de Cruce și de Înviere care descoperă înțelesul tuturor *tipurilor* și *ghiciturilor* din Sfânta Scriptură care vorbeau despre Hristos, centrul întregii creații. „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură, și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte". Astfel, Creația și Învierea sunt pentru Sfântul Maxim două momente complementare ale aceleași deschideri a lui Dumnezeu spre făptură. Prin teologia Logosului, care împreună ziditor fiind cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și care este Ipostasul ce se întrupează, se descoperă relația strânsă între Creație, Cruce și Înviere. Teologia ortodoxă nu a separat Crucea de Înviere după cum n-a separat nici Întruparea de Îndumnezeire. Numai în lumina Învierii se poate observa realitatea tragică a Crucii și păcatului, dar și puterea atotbiruitoare a lui Dumnezeu. Credința creștină are și o dimensiune paradoxală în sensul că puterea lui Dumnezeu se manifestă tocmai în suferință, în Cruce (*2 Co* 12, 10). Învierea lui Hristos a dezvăluit Apostolilor Săi adevărata semnificație a Crucii, adâncul de taină al Jertfei, dar și măreția iertării și iubirii lui Dumnezeu. De aceea, Crucea este o piatră de poticneală pentru necredincioși (*1 Co* 1, 20-23).

În spiritualitatea ortodoxă cinstirea adusă Crucii este nedespărțită de lauda Învierii: „Crucii Tale ne închinăm Hristoase și sfântă Învierea Ta o lăudăm și o mărim". Crucea lui Hristos și-a dat roadele ei prin propovăduirea Apostolilor (*1 Co* 1, 17) care mărturisesc pe Hristos, Cel răstignit și înviat. Pentru Hristos, Crucea a fost nu numai un mijloc al pătimirii, ci și mijlocul preamăririi Sale în Care a pătimit, așa cum El Însuși mărturisește: „Părinte preamărește-Mă acum la Tine Însuți cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea" (*In* 17, 1-5). Primii creștini nu au despărțit Crucea de Hristos, ci au mărturisit pe Hristos cel răstignit și înviat, identificând învățătura despre Cruce cu „puterea lui Dumnezeu". Această învățătura era „pentru iudei sminteală, iar pentru neamuri nebunie" (*1 Co* 1, 18, 23). Erau mulți care se purtau ca și „dușmani ai crucii lui Hristos" (*Flp* 3, 18) și implicit ca și dușmani ai Învierii.

Cinstirea Sfintei Cruci. Crucea a fost folosită ca semn de binecuvântare cu mâna de către Mântuitorul care binecuvântează copii, pâinile în pustie, pâinea și vinul la instituirea Euharistiei și la arătarea de la Emaus, pe Apostoli când intră prin ușile încuiate și când se înalță la ceruri. Plecând de la acestea, și Apostolii și primii creștini au început să se închine cu semnul Crucii. Cinstirea Sfintei Cruci a primit o atenție sporită, mai ales după ce împărăteasa Elena a descoperit Crucea Mântuitorului la Ierusalim (326), iar împăratul Constantin cel Mare a adoptat Crucea ca simbol pentru steagurile și monedele sale după anul 312, când l-a biruit pe Maxențiu în urma unei viziuni a Crucii pe cer însoțită de cuvintele (*In hoc signo vinces* – Întru acest semn vei învinge). Sinodul al VII-lea Ecumenic (Niceea 787) a stabilit definitiv că modul de cinstire al Crucii este asemenea celui referitor la cinstirea Icoanelor. Multe dintre bisericile creștine sunt construite în formă de cruce și poartă în vârful lor Sfânta Cruce ca semn al biruinței asupra răului. Prin închinarea la Sfânta Cruce, credincioșii se închină Celui răstignit pe ea din iubire față de întreaga creație, Celui care le dăruiește viață din viața mormântului din care Hristos a înviat. Taina Crucii este cinstită prin cântări zilnice, mai ales în zilele de post, Biserica închinându-i în special trei zile de cinstire: 1 august Scoaterea Sfintei Cruci; 14 septembrie Înălțarea Sfintei Cruci, duminica a III-a din Postul Paștilor numită și „Duminica Sfintei Cruci".

Bibliografie. *Ortodoxia*, XXXIV (1982), 2, în care este prezentată din diverse perspective teologia cinstirii Sfintei Cruci; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe

Române, București, [2]1994; MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., „Cele 200 de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu”, în *Filocalia*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; MIRCEA, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Cristinel Ioja, Mihai Burlacu

CRUCIÁDE. Nume dat expedițiilor pe care le-au organizat creștinii din Occident, în Evul Mediu, pentru alungarea musulmanilor din Țara Sfântă.

Cruciadele au pornit în secolele XI-XIV din țările apusene ale Europei și constituie, în istoria Evului Mediu, un fenomen complex. Ele au rămas în memoria colectivă, alimentată și de literatură sau cinematografie, drept o mare epopee, cu episoade multiple. Amintirea lor, transformată și de legendă, a rămas atât de vie încât cuvântul a sfârșit prin a desemna în vocabularul occidental acea inițiativă pornită în numele unui ideal comun împotriva unui dușman comun. Pe lângă motivele de ordin religios, cruciadele au avut și cauze politice sau economice bine disimulate sub ideologia religioasă a eliberării Locurilor Sfinte. În ciuda tradiției creștine primare, care condamna folosirea armelor, Biserica din Occident a lansat, începând cu secolul al IV-lea, teoria „războiului just”: necesitatea folosirii forței, a războiului împotriva ereticilor, pe care armele spirituale nu-i puteau convinge. Prin promisiunea de recompense cerești făcută combatanților, s-a trecut de la noțiunea de „război drept” la cea de „război sfânt”. La sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea, Biserica Occidentală a încercat să creștineze moravurile societății militare, propunând cavalerului ideal, protecția celor slabi și menținerea păcii prin lupta împotriva dușmanilor. Conciliul de la Narbonne din anul 1054 declara că cel „care omoară un creștin, varsă sângele lui Hristos”. Multă vreme cruciatul a fost descris de textele medievale ca un pelerin, cel care face o călătorie la Ierusalim. Pelerinajul la Locurile Sfinte devine un element primordial al cruciadei, iar dificultățile traseului, făceau parte din spiritualitatea pelerinajului. În afară de spiritul de bravură și aventură, cruciații urmăreau și câștigarea de averi, precum și crearea unor State de tip feudal, pe care apoi să le exploateze. De la cruciade, cavalerii occidentali au așteptat totul: mântuirea veșnică, satisfacerea spiritului de aventură, iar cei mai mulți, bogățiile fabuloase ale Orientului. Ele se explică și prin creșterea demografică a populației din țările occidentale, care impunea o expansiune externă, iar aceasta nu se putea realiza decât în Răsărit. Cruciadele puteau oferi celui înrolat, unor țărani, posibilitatea ameliorării propriei situații, a reconstituirii averilor uneori prin jaf, o mai bună repartiție a proprietății. De asemenea, înrolarea unor combatanți profesioniști a permis menținerea păcii în Occident, furnizându-le acestora ocazia folosirii propriei energii pe alte fronturi. Inițiativa cruciadelor aparține în general papei, conducătorul spiritual: el predica cruciada sau încredința predica clerului autorizat și uneori trimișilor pontificali. De la cruciada a II-a (1147-1149) până la a IV-a (1202-1204), cistercienii au fost însărcinați cu predica, iar din secolul al XIII-lea acest rol a fost preluat de ordinele cerșetoare. Finanțarea cruciadelor era obținută pe trei căi: prin intermediul cruciaților: baronii își vindeau pământurile sau le ofereau comunităților eclesiastice. În secolul al XII-lea, seniorul putea cere vasalilor săi un ajutor financiar pentru plecarea în cruciadă; prin regi: primul impozit perceput de regi pentru cruciade a fost dijma saladină impusă în Franța și Anglia, pe bunurile mobiliare și venituri. De la simple ajutoare benevole pe vremea lui Ludovic al VII-lea în 1147, s-a trecut la impozitul pe care-l pretindea Filip August la întoarcerea sa din Țara Sfântă; prin Biserică: pentru cruciada a IV-a (1202-1204) coexistau colecta și taxa ca forme de obținere a fondurilor. În ciuda unei puternice opoziții, *decima* a fost introdusă pentru prima dată în 1199, mai întâi clerului într-un procent de 40% din venituri, iar ceva mai târziu și cardinalilor 10%. Cruciatul beneficia de privilegii exclusiv spirituale, iar din secolul al XII-lea, papalitatea acorda celui care se angaja în astfel de operațiuni militare o serie

de avantaje materiale. Prin „privilegiile Crucii", precizate mai bine în 1145, în bula *Quantum praedecessores*, cruciatul, familia sa și bunurile sale erau plasate sub protecția Bisericii. De asemenea, pe durata desfășurări unei cruciade, plata dobânzilor pentru diferitele împrumuturi contractate era suspendată și un moratoriu permitea cruciatului să-și plătească datoriile la întoarcerea din campanie.

Prima cruciadă (1096-1099) a fost decisă la sinodul de la Clermont, inițiator fiind papa Urban al II-lea, în 1095. El a prezentat în predica sa principiile acestei prime acțiuni de eliberare a Locurilor Sfinte, insistând pe ajutorul ce trebuia acordat creștinilor din Orient, oprimați de turci. Acest subiect a fost repede înlocuit de tema eliberării mormântului lui Hristos, recucerirea și apărarea sa. Celui care murea pe drum sau în timpul luptelor, papa îi promitea iertarea păcatelor. În prima fază a acestei cruciade masele populare constituite într-o armată nedisciplinată, au trecut prin Ungaria, Serbia și Bulgaria, ajungând la Constantinopol în ziua de 1 august 1096. Împăratul Alexios I i-a trecut în Asia, unde au fost nimiciți de turci în apropierea localității Niceea. Adevărata cruciadă, cea a nobililor a ajuns la Constantinopol, Alexios I reușind să obțină de la ei un jurământ de vasalitate. Cruciații au reușit să cucerească pe rând Niceea, Edessa, Antiohia, iar Ierusalimul în 15 iulie 1099. Ei au înființat primele state latine în Orient: la Edessa, care a durat până în 1144, la Antiohia, care a durat din 1098 până la 1268, la Ierusalim, primul „rege" fiind Godefroy de Bouillon (22 iulie 1099 – 18 iulie 1100), cel care a refuzat coroana de rege acolo unde Iisus Hristos primise coroana de spini. Titlul de „rege al Ierusalimului" s-a acordat la 25 decembrie 1110 fratelui său Balduin I de Boulogne (1110-1118). În locul patriarhului ortodox, latinii au pus un patriarh catolic. Stabilirea cruciaților în Palestina, după eliberarea Ierusalimului, la 15 iulie 1099, este considerată a fi începutul colonialismului european.

A doua cruciadă (1147-1149) a avut ca principală motivație eliberarea Edessei, cucerită definitiv de turci în 1146. Îndemnul la această nouă inițiativă militară a fost dat de papa Eugeniu al III-lea, iar Bernard de Clairveaux a fost cel care a predicat-o. Inițiativa a rămas fără rezultat pentru occidentali, între anii 1140 și 1149, cruciații ridicând la Ierusalim o biserică a Golgotei și una a Sfântului Mormânt. Din acest moment, latinii au început să aibă drepturi la Sfântul Mormânt.

Cruciada a III-a (1189-1192) a pornit în momentul în care sultanul Egiptului Saladin, în anul 1187, după 88 de ani de stăpânire latină, cucerește Ierusalimul. La cruciada a III-a au participat trei mari monarhi ai Apusului: împăratul german Frederic I Barbarossa (1152-1190), regele englez Richard Inimă de Leu (1189-1199) și regele Filip al II-lea al Franței (1180-1223). Această cruciadă s-a soldat practic cu un nou eșec, dar s-a putut observa mai bine că entuziasmul religios al celor săraci a fost exploatat de ambițiile nobililor.

Cruciada a IV-a (1202-1204) a fost predicată de papa Inocențiu al III-lea (1198-1216), cu scopul eliberării Ierusalimului. Acest papă a fost cel mai mare teoretician al cruciadei, cel care a alcătuit o doctrină coerentă: din acest moment, textele au fixat cu exactitate condițiile obținerii indulgențelor, ierarhizate la sfârșitul secolului al XII-lea în funcție de serviciile aduse cruciadei. De la începutul secolului al XIII-lea, credincioșilor li se promitea participarea la cruciadă prin rugăciuni, procesiuni religioase, ofrande și susținere financiară a celor care urmau să plece, papalitatea inaugurând mișcarea de spiritualizare a cruciadei. La rândul ei, Republica Veneția s-a angajat să asigure transportul cruciaților cu propria flota, în schimbul unei sume importante de bani. Conducătorii veritabili ai acestei cruciade au fost: papa Inocențiu al III-lea, partizan al unirii Bisericilor sub conducerea Romei și Enrico Dandolo, care încarna ambițiile economice ale Veneției. Cruciada avea drept obiectiv Egiptul, de care depindea Palestina. În aceeași perioadă se afla în Occident Alexios al IV-lea, fiul împăratului Isaac al II-lea Anghelos (1185-1195), înlăturat de pe tron și orbit de fratele său, Alexios al III-lea Anghelos (1195-1203), și care venise în Apus să ceară ajutor cruciaților, în

schimbul unei recompense, pentru înscăunarea tatălui său. El a promis totodată supunerea Bisericii grecești autorității scaunului papal. Dandolo a acceptat propunerea, gândindu-se îndeosebi la avantajele Veneției de pe urma acestei situații. În noile condiții flota venețiană își modifică traseul și în loc să se îndrepte spre Egipt, merge către Bizanț unde ajunge în 1204. Alexios al III-lea este detronat, Isaac Anghelos și fiul său Alexios al IV-lea sunt repuși în drepturi. Imediat grecii au înțeles că acești doi suverani nu urmau să fie decât niște instrumente docile în mâna latinilor și a papei. De aceea, pe 25 ianuarie 1204 are loc un fel de revoluție la Constantinopol soldată cu răsturnarea lui Isaac al II-lea și a fiului său. Noul împărat, Alexios al V-lea nu poate onora promisiunile și cruciații iau cu asalt Constantinopolul în Vinerea Patimilor a anului 1204. Timp de trei zile și trei nopți au loc scene penibile, în locul apărării și eliberării creștinilor în fața musulmanilor, așa cum fusese predicată această cruciadă, asistăm la deturnarea cruciaților de la ținta lor inițială.
Cruciada a IV-a este deci un fapt exemplar pentru orice istoric, deoarece originile sale sunt multiple și dificil de ierarhizat. Nu trebuie uitat faptul că alături de cauzele externe, apetitul economic italian, coaliția politică germano-normandă, ostilitatea religioasă și xenofobia, s-au adăugat și o serie de fenomene interne care au fragilizat Imperiul în ultimele decenii ale secolului al XII-lea.
În locul Imperiului Bizantin, cruciații au creat Imperiul latin de Constantinopol (1204-1261), punând rege pe Balduin de Flandra (1204-1205). Teritoriul capitalei a fost împărțit între Balduin și Dandolo, acesta din urmă fiind singur exceptat de la depunerea jurământului de vasalitate față de Balduin. În sfârșit, Veneția primea insulele Ioniene, cea mai mare parte a insulelor din Marea Egee, Rodosul, Creta, spații importante din Peloponez, Tracia. Astfel, Cruciada a IV-a oferea Veneției posibilitatea deținerii unui adevărat Imperiu colonial și a unei hegemonii economice în regiune. Cucerirea și jefuirea Constantinopolului din 13 aprilie 1204 și crearea unui Imperiu latin între 1204-1261 la Constantinopol, au contribuit la slăbirea gravă a Imperiului Bizantin, constituind una din cauzele principale ale cuceririi lui de către turci la 29 mai 1453. Efectul cel mai evident al acestei cruciade a fost însă ruptura definitivă a unității creștine. Ireparabilul, în ochii bizantinilor, fusese comis. Pentru ei, occidentalii până atunci suspecți, devin acum culpabili. În fața „violenței acestor barbari, spunea Nichita Choniates, nu ne rămâne decât să constatăm că ei nu aparțin lumii civilizate”. Ortodoxia a devenit acum vectorul esențial al unui naționalism din în ce mai exacerbat, ajungându-se, un secol mai târziu, să se vorbească până în îndepărtata Rusie, de ororile comise de latini la Constantinopol.
Pe ruinele Imperiului Bizantin, alături de Imperiul latin de Constantinopol, s-au organizat într-o manieră feudală, o serie de principate vasale: regatul Tesalonicului, ducatul Atenei și al Tebei, principatul Ahaiei. Din Imperiul Bizantin mai rămâneau doar trei părți, care păstrau încă statutul de independență: Imperiul grec de Trebizonda (1204-1261), Imperiul grec de la Niceea (1204-1261) și Despotatul de Epir. Imperiul de la Niceea a fost fondat de Teodor Laskaris (1204-1222), căruia i-a urmat energicul Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254). Era clar că latinii nu doreau existența acestui Stat, de aceea armatele lor au declanșat o puternică ofensivă în Asia Mică. Din fericire ei au fost nevoiți să facă față unei puternice concentrări armate în Balcani, formată din greci și bulgari, conduși de țarul Ioniță Caloian. La bătălia de la Adrianopole, din aprilie 1205, cruciații sunt zdrobiți, împăratul Balduin, ucis, iar Dandolo moare și el la puțin timp după această dată. Evenimentul este considerabil, pentru că dominația occidentală în Orient cunoaște un prim eșec, iar Imperiul de la Niceea este salvat. Pe viitor, Imperiul Bizantin, pornind tocmai de la Niceea, va reuși să se reformeze, chiar dacă pentru acest lucru a fost nevoie de 50 de ani de confuzie, timp în care Imperiul latin de la Constantinopol a supraviețuit unor condiții penibile.
Succesorul lui Balduin la Constantinopol a fost fratele său Henric, care la început a înregistrat

unele victorii, dar în final a fost învins de Ioan Vatatzes. El a reușit să cucerească Adrianopole și a luat din mâna bulgarilor importante teritorii din Macedonia și Tracia, precum și Tesalonicul. Opera sa a fost desăvârșită de Mihail Paleologul în ziua de 25 iulie 1261, când Constantinopolul a fost recucerit din mâna latinilor, împăratul și patriarhul latin refugiindu-se în Occident. Astfel, se prăbușea Imperiul latin, cel care de mai multă vreme ducea o existență dificilă: pentru a putea trăi împăratul vindea Sfinte Moaște și se încălzea cu lemnul recuperat din construcția propriului palat. La rândul său, Imperiul bizantin recent reconstituit, era acum un Stat epuizat, care se va îndrepta după două secole de decadență spre ruină.

Cruciada a V-a (1228-1220) a cunoscut o prima fază în care regele Andrei al II-lea al Ungariei (1205-1235) împreună cu ducele Leopold al VII-lea al Austriei și cu alți nobili din Austria și Bavaria, au întreprins câteva expediții în jurul Iordanului fără rezultate notabile.

Faza a II-a a constituit-o plecarea spre Răsărit a împăratului Germaniei, Frederic al II-lea (1215-1250), conducătorul principal al cruciadei a V-a. Expediția acestuia nu s-a făcut sub auspiciile papei, ci pe cont propriu, de aceea papa Grigorie al X-lea (1228-1241) l-a excomunicat în 1228. În ciuda acestui „handicap", Frederic al II-lea a reușit, prin negocieri, să obțină pe o perioadă de 10 ani de la sultanul Egiptului Malik al Kamil, Ierusalimul (fără moscheia lui Omar), Bethleemul, Nazaretul și teritoriul Sidonului din Fenicia. Toate aceste teritorii erau obținute în schimbul încetării luptelor dintre creștini și musulmani. În urma tratatului, Frederic al II-lea și-a făcut intrarea în Ierusalim la 17 martie 1229 și și-a pus singur coroana pe cap. Ierusalimul a rămas în mâinile creștinilor până la 23 august 1244, când este definitiv pierdut de cavalerii latini.

Cruciada a VI-a a fost determinată de pierderea Ierusalimului în 1244. În aceste condiții papa Inocențiu al IV-lea (1243-1253) îndeamnă creștinătatea, la sinodul de la Lyon din 1245, la o nouă cruciadă. Cu toată ostilitatea față de ideea de cruciadă, Ludovic al IX-lea cel Sfânt (1226-1279), pleacă în 1248 într-o nouă expediție. După ce a iernat în 1248 în insula Cipru, în primăvara anului 1249 s-a îndreptat spre Egipt, iar în 5-6 iunie 1249 a cucerit portul Damieta. În cele din urmă regele a fost înfrânt de egipteni și pentru a fi răscumpărat cedează cetatea Damieta. În Orient, Ludovic al IX-lea a mai rămas încă 4 ani (1250-1254), iar în 1254 face un pelerinaj la Bethleem, după care s-a întors în Franța, fără să fi putut elibera Ierusalimul. Mai mult chiar, în 1268 Antiohia a căzut în mâinile musulmanilor.

Același rege al Franței, Ludovic al IX-lea în 1270, a plecat într-o nouă cruciadă (a VII-a), de data aceasta în Tunisia, cu speranța că de aici va putea ataca Egiptul. Numai că în urma unei ciume el moare, locul fiindu-i luat de fiul său Filip al III-lea, care după încheierea unui armistițiu cu arabii se întoarce în Franța. Astfel au luat sfârșit așa-zisele cruciade clasice, totalul tuturor incursiunilor occidentale în Orient depășind în realitate numărul de șapte, ajungând la circa de 12 expediții între Europa și Palestina. Cruciadele au preocupat Occidentul mai mult de două secole, iar consecințele lor se resimt până astăzi. Ele au permis Occidentului să-și dezvolte conștiința unității sale, au facilitat amestecul în Biserică a cavaleriei, au acordat drept la cuvânt și la acțiune maselor sărace și prost înarmate. Ele au crescut de asemenea prestigiul și puterea papei sau forța monarhilor, dar prin momentul 1204 au transformat schisma din 1054 într-un fapt definitiv și inexpiabil.

Bibliografie. Balard, Michel, *Cruciadele*, Ed. Artemis, București, 1999; Băbuș, Emanoil, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic (secolele VII-XV)*, Ed. Sophia, București, 2005; Cazan, Florentina, *Cruciadele, momente de confluență între două civilizații și culturi*, Academia Română, București, 1990; Comnena, Ana, *Alexiada*, 2 vol., trad. M. Marinescu, Ed. Minerva, București, 1977; Mantin, Peter, *Cruciadele*, Ed. All, București, 2001; Mayer, H.E., *Geschichte der Kreuzzüge*, Ed. Hahn, Hanover, 1965; Morisson, Cecile, *Cruciadele*, Ed. Meridiane, București, 1998; Riley, John-Smith, *Atlas of the Crusades*, New York, Oxford, 1991; Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, Cambridge, 1975; Setton, K.M., *A History of the Crusades*, 4 vol., University of Pensylvania Press, Philadelphia, 1955-1957.

Emanoil Băbuș

CRUCIFICÁRE. Acțiunea de a răstigni pe cruce pe cineva.

Inițial desemna un stâlp vertical, ascuțit, din lemn, înfipt adânc în pământ, fiind folosit în două moduri: ca mod de apărare și ca instrument de tortură.

Ca mod de apărare stâlpii erau așezați unii lângă alții pentru a forma un fel de gard sau palisadă defensivă în jurul cetăților, iar ca instrument de tortură erau utilizați pentru atârnarea criminalilor sau a celor care încălcau legile, până la moarte, iar dacă ucigașul deja murise, era atârnat pe lemn în semn de oprobriu public. Atât verbul σταυρόω (*stauroō*), „a întări cu o palisadă, a pune stâlpi", cât și compusul său ἀνασταυρόω (*anastauroō*), „a îngrădi, a împrejmui" păstrează aceeași ambivalență a înțelesului. Ambele verbe au și sensul secundar de „a crucifica". Crucificarea este actul de fixare în cuie sau legare a unei persoane vii pe o cruce (*stauros*), stâlp (*skolops*) sau lemn (*xylon*). Câteodată erau crucificați și morții, după cum s-a precizat. Herodot folosește de regulă verbul ἀνασκολοπίζω (*anaskolopizō*), „a agăța pe stâlp, a trage în țeapă" când vorbește de persoanele vii crucificate, și verbul ἀνασταυρόω, (*anastauroō*), pentru cei morți. Iosif Flaviu folosește numai verbul (ἀνα)σταυρόω [(*ana*)*stauroō*], cu aceleași semnificații, iar Filon din Alexandria numai verbul ἀνασκολοπίζω (*anaskolopizō*). În Noul Testament apare frecvent verbul σταυρόω (*stauroō*), ce implică folosirea substantivului *stauros* pentru crucea lui Hristos, și nu a lui *skolops*. Cruce și crucificarea provin din limba latină din *crux*, *crucifigo*.

Crucificarea la păgâni. Crucificarea este amintită prima oară la perși. Herodot în *Istoria* sa, spune că perșii practicau crucificarea ca o formă de execuție. Astfel Darius (~512-485 î.Hr.) a crucificat nu mai puțin de 3000 de locuitori ai Babilonului. Grecii au adoptat această metodă mai târziu. Se pare că și indienii, asirienii, sciții, locuitorii din Tauris și tracii practicau crucificarea, deși sursele care amintesc acest lucru nu sunt foarte sigure. Diodorus Siculus menționează faptul că celții îi crucificau pe criminali ca ofrandă adusă zeilor lor, iar Tacitus spune că germanii și bretonii practicau crucificarea. Sallust și Iuliu Cezar aminteau crucificarea la locuitorii Numidiei (Africa de nord), și mulți alți scriitori antici spuneau despre cartaginezi că folosesc crucificarea. De la cartaginezi romanii ar fi împrumutat această metodă de tortură.

Predecesoarea crucificării, în Orientul Mijlociu antic, se pare că a fost tragerea în țeapă, adică împingerea persoanei vii într-un stâlp ascuțit, practicată de asirieni pentru executarea dezertorilor, a prizonierilor de război și a rebelilor. Însă textele vechi nu sunt întotdeauna exacte cu privire la metoda folosită, astfel încât din descrierea acestora nu se poate spune dacă ele se refereau la crucificare sau la tragerea în țeapă. La greci și romani, crucificarea nu se aplica oamenilor liberi sau cetățenilor, fiind considerată la romani *servile supplicium*, adică „pedeapsa sclavilor". Romanii foloseau, în schimb, atârnarea de copacul neroditor (*arbor infelix*) pentru cetățenii săi în cazuri de înaltă trădare sau a unui delict grav, fiind considerată totuși o pedeapsă excepțională. Juristul roman Julius Paulus (~ 200 î.Hr.) enumeră crucificarea (*crux*) printre cele 3 *summa supplicia*, „pedepsele supreme": *crematio*, „arderea", *crux*, „crucificarea" și *decollatio*, „decapitarea". Câteodată, decapitarea era înlocuită cu *damnatio ad bestias*, „aruncarea victimei animalelor sălbatice". Grecii utilizau fixarea în scândura lată (*tympanum*), iar dacă cel pedepsit era țintuit în cuie, metoda era foarte asemănătoare cu crucificarea.

Crucificarea la evrei. Trebuie spus că evreii cunoșteau un fel de crucificare, anume atârnarea pe lemn (de exemplu regele Saul a fost răstignit pe zidurile cetății Betșeanului de filisteni, după ce fusese mai întâi decapitat, *1 Rg* 31, 9-10). Crucificarea, așa cum apare în Noul Testament, era o metodă păgână de pedeapsă, pe când atârnarea de copaci apare menționată în Pentateuh. Prin urmare, crucificarea, cum este înțeleasă astăzi, nu apare în Vechiul Testament (deși termenul *stauroō* apare în Septuaginta la *Est* 7, 10, el redă de fapt ebraicul, úČěČä, *tālâ*, „a spânzura", și nu „a crucifica"). Israeliții pedepseau prin lapidare. Legea prescria ca idolatrii și blasfematorii,

după lapidare, să fie atârnați de copaci pentru a vădi că au fost afurisiți de Dumnezeu (*Dt* 21, 23). După ce erau expuși public, cadavrele trebuiau îngropate până la lăsarea serii, regulă aplicată mai târziu și celor crucificați, pentru a nu profana pământul. Romanii, în cucerirea Iudeei, au întrebuințat în mod excesiv crucificarea, necunoscută evreilor, pe care însă locuitorii n-au acceptat-o ca mod legitim de pedepsire. Există totuși dovezi că, încă din perioada elenistică și hașmoneană (pre-romană), iudeii au împrumutat crucificarea așa cum o practicau păgânii, folosindu-o în cazuri de înaltă trădare sau revoltă. Iosif Flaviu relatează cum în timpul domniei lui Antioh al IV-lea Epifanes în 167 î.Hr., evreii rămași credincioși legii străbune au fost crucificați, iar în timpul lui Alexandru Ianeus (103-76 î.Hr.), acesta a poruncit ca 800 dintre captivii unei cetăți capturate să fie țintuiți pe cruce, în timpul ce el benchetuia cu concubinele sale. Crucificarea devenise o metodă de pedeapsă militară și politică, pe care Irod cel Mare (74/73-4 î.Hr.) nu a folosit-o, fie ca un gest de disociere față de conducătorii hașmoneni locali dinaintea sa, fie probabil ca un gest de câștigare a poporului de partea sa. În textele eseniene (*11QTemple* 64, 6-13), crucificarea era aplicată pentru o pedeapsă gravă, rezultat al diferitelor nelegiuiri. Unii cred că tribunalele de judecată evreiești, după secolul al II-lea î.Hr., practicau metoda romană a crucificării. Ea a continuat să fie aplicată până în perioada împăratului Constantin cel Mare care a abolit-o, considerând-o o insultă la adresa creștinismului. Ea nu a dispărut complet însă, fiind înlocuită prin tragerea în furci (*furca*) în formă de Y, o metodă mai puțin crudă pentru că cel căruia i se aplica deceda imediat, spre deosebire de crucificare al cărei prim scop era torturarea și apoi moartea.

Maniera în care se practica crucificarea. În general, victimele erau în viață pentru ca tortura să fie mai mare, deși crucificarea se folosea și ca metodă de etalare a corpului unei victime în semn de oprobriu public și blestem. În Imperiul Roman, ea era precedată de biciuire (*flagellum*). Forma crucii folosite varia și ea. La început avea numai forma unui stâlp vertical, apoi forma unui stâlp cu o bucată de lemn așezată perpendicular pe acela, formând cumva litera „T" (*crux commissa*), sau chiar dedesubtul vârfului, în cea mai cunoscută formă din simbolistica creștină (*crux immisa*). Victimele își duceau crucea la locul execuției sau cel puțin purtau o grindă transversală (*patibulum*), apoi erau dezbrăcați complet și legați sau țintuiți de acea grindă cu mâinile larg întinse. Apoi erau ridicați și așezați pe o bucată de lemn (*sedile, sedicula*) sau pe o pană mică de lemn ce era legată de grinda verticală pentru a susține greutatea corporală. Victima era țintuită de cruce cu funii, iar picioarele sau călcâiele erau bătute în cuie de grindă. Moartea intervenea lent, câteodată după zile întregi de chin groaznic, mai ales că organele interne ale victimei nu erau în prealabil lezate. Biciuirea până la sânge, efectuată înaintea răstignirii, grăbea moartea pe cruce și atenua agonia sa. Atârnat astfel era lăsat singur la dispoziția păsărilor, muștelor și a trecătorilor care adesea adresau cuvinte de ocară. Uneori cadavrul era lăsat să putrezească pe cruce în semn de înjosire totală. Existau și persoane rezistente care supraviețuiau supliciului după multe ore de crucificare. În aceste condiții moartea era grăbită prin zdrobirea fluierelor picioarelor (*crura fracta, crurifragium*). În perioada romană târzie se folosea mai ales crucea „grecească" a Sfântului Andrei (X) pentru crucificarea tâlharilor.

Răstignirea lui Iisus îmbina elemente specifice crucificării romane și iudaice. Mântuitorul Hristos Și-a prorocit moartea prin cruce (*Mt* 20, 19; 26, 2) și a unor apostoli (*Mt* 23, 34). Crucificarea Sa este relatată în *Mt* 27, *Mc* 15, *Lc* 23 și *In* 19, fiind amintită în restul Noului Testament în *FA* 2, 36; 4, 10; *1 Co* 2, 8; *Ga* 3, 1; *Ap* 11, 8. Spre deosebire de crucificarea clasică, în care victima își purta crucea spre locul execuției, în cazul lui Hristos Simon din Cirene a fost obligat s-o ducă până la locul numit Golgota (âĔČěŘâĔÉúĔČŕ, „locul căpățânii"). Se pare că Hristos a fost pironit de mâini (*Lc* 24, 39; *In* 20, 25) și de picioare (*Lc* 24, 39) pe cruce, alături de El fiind așezați

doi tâlhari. Vina pentru care a fost crucificat atârna deasupra capului: „Regele iudeilor". De asemenea, Iisus a refuzat să bea amestecul de vin și oțet pentru alinarea suferințelor. Înainte de a-Și da duhul în jurul ceasului al șaselea (ora 3 după amiaza), a rostit cuvintele din *Ps* 21, 1: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, ia aminte la mine, pentru ce m-ai părăsit?". Trupul Său a fost dat jos de pe cruce, ca urmare a permisiunii dată de Pilat lui Iosif din Arimateea, și pus într-un mormânt nou. Răspunderea pentru moartea Mântuitorului este atribuită de Evanghelii atât romanilor, cât și unor lideri iudei. Era necesară decizia lui Pilat pentru efectuarea crucificării pentru că tribunalul iudaic, Sanhedrinul, nu avea autoritatea de a aplica pedeapsa cu moartea.

Crucea lui Hristos a devenit semn de rușine (*Evr* 12, 2), piatră de poticnire pentru iudei și nebunie pentru greci (*1 Co* 1, 23; *Ga* 5, 11), mai ales că niciun text din Vechiul Testament și din literatura iudaică nu pomenește faptul că Mesia va muri răstignit pe cruce, semn al blestemului divin. Necredincioșilor li se părea o nebunie să creadă că Hristos cel răstignit era Fiul lui Dumnezeu, Cel care va judeca lumea (*1 Co* 1, 18). Iustin Martirul și Filosoful (100-165 d.Hr.) constata cât de jignitor era faptul de a recunoaște natura divină a unui om crucificat (1 Apol. 13, 4), iar Meliton de Sardes admitea „scandalul" existent în credința creștină și în Hristos răstignitul.

Teologia crucii. Sf. Apostol Pavel vedea în răstignire semnul smereniei lui Hristos (*Fp* 2, 8) și al iubirii dumnezeiești (*Ga* 2, 20). Răstignirea descoperă puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu (*1 Co* 1, 24; *2 Co* 13, 4), aduce eliberarea de sub jugul păcatului (*Col* 2, 14) și de sub „blestemul Legii" (*Ga* 3, 13), răspândind pacea și împăcarea asupra omenirii (*Col* 1, 20; *Ef* 2, 16). Creștinul este cel care-și răstignește pe cruce viața păcătoasă (*Rm* 6, 6; *Ga* 2, 20; 6, 14), aceasta eliberându-l de sub tirania Legii pe cel care a murit împreună cu Hristos (*Ga* 2, 19). Crucea și învierea sunt temelia vieții creștine.

Bibliografie. Burke, D.G., „Cross; Crucify", în: Bromiley, Geoffrey W. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, [2]1992; Donahue, John R., „Cross", în: Freedman, David Noel, Myers, Allen C., Beck, Astrid B. (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2000; Elwell, Walter A., Comfort, Philip Wesley (ed.), *Tyndale Bible Dictionary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 2001; Myers, Allen C. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987; O'Collins, Gerald G., „Crucifixion", în: Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York, 1996; Osborne, Grant R., „Crucifixion", în: Elwell, Walter A., Beitzel, Barry J. (ed.), *Baker Encyclopedia of the Bible*, vol. I, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1988; Torrance, J.B., „Cross, crucifixion", în: Wood, D.R.W., Marshall, I. Howard (ed.), *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, Leicester, England/Downers Grove, Illinois, [3]1996.

Cristinel Iatan

CTÍTOR. Creștin care, cu învoirea episcopului locului, a zidit cu mijloacele sale o biserică, fie pe proprietatea sa, fie pe a altora, înzestrând-o cu toate cele necesare cultului și întreținerii slujitorilor bisericești.

Un astfel de credincios al Bisericii primește așa-numitul drept ctitoricesc, prin care este îndreptățit la administrarea averii unei biserici sau a unui institut cu scop bisericesc, ca excepție în ceea ce privește în general administrarea averii bisericești, fără ca acest drept să mai aparțină, așadar, vreunei epitropii.

După încetarea persecuțiilor asupra creștinilor, în timpul lui Constantin cel Mare, religia creștină a fost recunoscută, prin urmare Biserica, având o existență legală, a primit și dreptul de a poseda bunuri, adică un patrimoniu. În acest context, unii credincioși au construit biserici pe proprietățile lor sau pe alte locuri, înzestrându-le cu tot ceea ce era necesar cultului și pentru întreținerea clerului, astfel de creștini fiind direct interesați în administrarea după cuviință a bunurilor bisericești cu care înzestraseră bisericile sau instituțiile cu scop bisericesc. Pentru aceasta, Biserica a recunoscut pe seama acestor persoane (numite ctitori) anumite drepturi, ca privilegii, pe care le exercitau în dependență față de episcopul locului,

cum ar fi administrarea averii bisericești sau numirea clericilor la respectivele biserici. Privilegii primeau și acei credincioși ai Bisericii care numai restaurau o biserică și care asigurau toate cele necesare unui demn serviciu divin, precum și personalului bisericesc. Mai târziu, în timpul împăratului Justinian, prin legislația sa civil-bisericească, respectiv prin Novela 123 (546), toate aceste privilegii au primit formă legală, formând dreptul de ctitor, care nu trebuie să se confunde cu dreptul de patronaj dezvoltat în Biserica Apusului.

Astfel, din epoca împăratului Justinian s-a reglementat, în mod special, dreptul de ctitor, adică toate drepturile și obligațiile ctitoricești, în conformitate cu dreptul canonic al Bisericii, care nu accepta recunoașterea legală a dreptului de proprietate pe seama ctitorilor pentru bisericile și mănăstirile întemeiate ca milostenie și fără să recunoască, după cum afirmă mitropolitul canonist Andrei Șaguna, dreptul ctitorului, legiferat de Justinian, de a numi clerici pentru ctitoria sa. Fără a fi acceptat de Biserică, din timpul împăratului Constantin cel Mare se poate vorbi totuși de recunoașterea civilă a unui drept de proprietate al particularilor asupra edificiilor consacrate, după cum susține și canonistul J. Zhishman, și se îngăduia acestora să dobândească bunuri sfinte și să construiască pe proprietățile lor, fără donație, biserici și capele. Consecința acestui fapt consta în abuzurile proprietarilor, care încercau să se folosească de bunurile bisericești în interes personal, în același timp intervenind în numirea preoților și a stareților. De biserici particulare se pomenește și în legislația din timpul împăraților Valentinian al II-lea și Teodosie I sau în cea a împăraților Honorius și Arcadius, din care reiese că laicii puteau avea drept de proprietate asupra bisericilor și capelelor pe care le și puteau înstrăina. Pentru a pune capăt unor practici necanonice, mai întâi împăratul Anastasie (510) a interzis înstrăinarea bisericilor și a capelelor către eretici, iar mai apoi Justinian a legiferat prin novela 67, în conformitate cu sfintele canoane (Can. 31, 34 Ap.; 5, 6 Gangra; 4 IV Ec.), obligativitatea celui ce avea să zidească o biserică de a obține binecuvântarea episcopului locului și acceptarea obligației și oferirea de garanții de a întreține biserica și personalul bisericesc, urmând să doneze bisericii bunurile ctitorite. Așadar, de la împăratul Justinian avem cea mai completă legiferare civilă a dreptului de ctitor, conform tradiției canonice a Bisericii, care nu se confunda cu dreptul de patronaj, străin de ceea ce înseamnă administrarea canonică a averii bisericești. Cei ce nu se conformau și continuau cu săvârșirea Sfintelor Taine, împotriva voii episcopului, în capele și biserici particulare, deci fără binecuvântarea episcopului și fără a se conforma legii, erau pedepsiți cu confiscarea caselor și vânzarea lor în folosul tezaurului public.

Un mijloc de evitare a abuzurilor din partea laicilor care întemeiau și înzestrau biserici a fost actul consacrării, fără de care biserica respectivă nu ar fi fost redată cultului divin, iar în cazul în care aceștia nu respectau condițiile canonice impuse de autoritatea competentă bisericească, atunci episcopul interzicea preoților să slujească în astfel de biserici, sub pedeapsa caterisirii (Can. 31 Sin. VI Ec.). Nu numai laicii, dar și clericii și călugării au încălcat prevederile canonice, mai ales din rândurile călugărilor, care au ridicat mănăstiri fără binecuvântarea episcopului, determinând atât autoritatea politică, dar și autoritatea bisericească să dispună că nimeni și nicăieri nu poate să ridice o mănăstire fără învoirea episcopului locului (Can. 4 Sin. IV ec.; 17 Sin. VII Ec.).

După epoca de înflorire a dreptului bizantin a împăratului Justinian, în timpul lui Carol cel Mare s-a recunoscut dreptul de proprietate al laicilor asupra bisericilor ctitorite, cu consecințele firești, îngăduindu-se din 794 oamenilor liberi chiar dreptul de a înstrăina locașurile de cult cu condiția de a nu fi schimbată destinația, adică să nu înceteze de a fi folosite pentru cult. Abuzurile create au dus în mod firesc la înlocuirea dreptului real de proprietate într-un drept personal de patronaj.

Cu privire la persoanele fizice, cel mai erudit canonist ortodox, episcopul Nicodim Milaș arată în tratatul său sistematic numit *Dreptul*

bisericesc oriental (trad. după ediția a II-a germană de D.I. Cornilescu și Vasile S. Radu, revăzută de I. Mihălcescu, București, 1915, p. 439): „Acest drept poate să-l câștige orice persoană fizică ce aparține bisericii ortodoxe și se bucură pe deplin de drepturile civile și bisericești, fără deosebire de stare, sex și chemare, cu privire la orice biserică, la oraș sau la țară, cu privire la o mănăstire sau instituție de binefacere, care depinde de autoritatea bisericească". Dar, în Biserica Ortodoxă, atât persoanele fizice, cât și cele juridice care funcționează legal pot să dobândească acest drept de ctitor de la autoritatea bisericească, mai precis, episcopul competent, analizând condițiile mai sus menționate, atribuie numai drepturile și obligațiile care vizează exclusiv afacerile externe ale obiectului dreptului ctitoricesc.
Drepturile și obligațiile ctitorului nu afectează în niciun fel drepturile spirituale ale episcopului, care are jurisdicție necondiționată asupra tuturor bisericilor, mănăstirilor și instituțiilor de binefacere cu scop bisericesc de pe teritoriul său canonic (granițele eparhiei sale), toate aceste drepturi și îndatoriri privind clădirea respectivă, mijloacele de întreținere a clădirii și a personalului, precum și raportul cu autoritatea competentă bisericească, trebuind să fie menționate în chip explicit în actul sau documentul de fundație sau de întemeiere (*kthtorikovn tupikovn*), încheiat de ctitor în acord cu episcopul eparhiot în a cărui jurisdicție bisericească se află ctitoria sa. Acest document de fundație primește autoritate de lege atunci când este redactat în condițiile legale, având caracter imperativ pentru toate timpurile și pentru toate persoanele, atât pentru ctitor, cât și pentru autoritatea bisericească, fiind păstrat în arhiva eparhială.
Între datoriile ctitorului privind bisericile, mănăstirile sau alte instituții bisericești care fac obiectul dreptului de ctitor, menționăm: 1. datoria de a se îngriji de buna stare a clădirilor, de înzestrarea bisericii cu obiectele de cult necesare, cu veșminte, cărți etc. și întreținerea bisericii și a personalului bisericesc; 2. datoria de a se îngriji de săvârșirea slujbelor la timpul liturgic prescris și de pomenirea tuturor binefăcătorilor vii sau adormiți la sfintele slujbe; 3. datoria de a se îngriji de buna administrare a bunurilor bisericești și de sporirea acestora; 4. datoria de a respecta dreptul de jurisdicție a episcopului locului asupra bisericii respective. Referitor la drepturile ctitorului, acestea sunt: 1. administrarea averii bisericești în conformitate cu prevederile dreptului canonic; 2. posibilitatea recomandării, nu a numirii directe, către episcopul eparhiot a clericului care urmează a fi numit pe seama bisericii ctitorite, făcând aici precizarea că episcopul competent își păstrează dreptul de a alege dintre mai mulți candidați pe cel mai vrednic în cazul în care cel propus inițial nu îndeplinește toate condițiile canonice; 3. primește anumite privilegii specifice, precum dreptul special în cadrul cultului, de a fi pomenit la slujbe (chiar s-au creat liste de ctitori și alți binefăcători ai Bisericilor), de a avea o poziție de întâietate cu ocazia adunărilor bisericești, de a ocupa un loc de onoare în biserică sau de a fi pictat împreună cu familia în pronaosul bisericii ș.a. Facem precizarea că unele drepturi și obligații ale ctitorilor s-au generalizat, având la bază legislația bizantină, dar și numeroase tipice aprobate de Patriarhia de Constantinopol care cuprindeau rânduieli privitoare la săvârșirea anumitor slujbe, la viața monastică și la administrarea bunurilor mănăstirilor, care au trecut și în Biserica noastră, ctitorii folosindu-le ca temei pentru întocmirea actelor de ctitorie.
Ctitorul unei biserici, mănăstiri sau a unei fundații cu scop bisericesc poate să piardă privilegiile conferite de autoritatea bisericească atunci când nu îndeplinește datoriile sale consemnate în chip pozitiv în actul sau documentul de fundație, mai precis atunci când nu administrează averea bisericească, neglijează datoria de a înzestra și întreține biserica și personalul bisericesc, devine nedemn de privilegiile acordate sau atunci când nesocotește competența autorității bisericești. În aceste condiții, episcopul locului are dreptul de a retrage privilegiile acordate ctitorului, fie că este persoană fizică, fie că este persoană juridică, privându-l

de dreptul de ctitor și dispunând asupra instituției respective, în conformitate cu doctrina canonică și cu legislația civilă.

Există și posibilitatea ca acest drept de ctitor să înceteze în condițiile în care, după moartea ctitorului, nu există moștenitori legali și nici vreun testament în care să fie desemnat un moștenitor testamentar, dreptul de ctitor trecând pe seama comunității respective ca persoană juridică. În timp, dreptul ctitoricesc s-a exercitat în mod diferit în Bisericile autocefale locale, după propriile legislații bisericești, ținându-se cont și de legislațiile statelor. Astfel, administrarea averii bisericești a trecut în competența epitropiilor, iar dreptul de a recomanda clericii s-a exercitat în mod diferit în Bisericile locale, fie de către comunitățile de credincioși (mai ales acolo unde au devenit subiect al dreptului de ctitor), fie de către consistoriile eparhiale sau de către episcopi. În trecutul Bisericii noastre, acest drept de ctitor s-a exercitat și s-a păstrat în adevăratul său sens, cu excepția Bisericii din Bucovina unde dreptul de ctitor s-a transformat în drept de patronaj, împotriva dreptului bisericesc oriental, prin decizia imperială a lui Iosif al II-lea nr. 23526 din 16 octombrie 1788, prin care fiecare biserică trebuia să aibă patronul ei.

Cu toate acestea, în Biserica Ortodoxă, ctitorii se bucurau de privilegii consemnate în actul de fundație, fără a fi în contradicție cu rânduielile canonice și cu prevederile legale (Sint. At. II p. 651). Într-adevăr, faptul că unii dintre ctitori, laici, cât și clerici, au exercitat drept de proprietate și de administrare asupra bunurilor bisericești, a dus la înmulțirea abuzurilor și chiar la concepția greșită conform căreia fondatorul rămâne proprietar și beneficiar al bisericii sau mănăstirii construite. Aceasta i-a determinat și pe unii episcopi să-și neglijeze eparhiile și să investească veniturile în construirea de mănăstiri, uneori prin acapararea veniturilor mănăstirilor și a altor instituții religioase din eparhiile respective. Aceste abuzuri ale laicilor și ale clericilor de a fi proprietari de biserici și mănăstiri, dispunând asupra bunurilor bisericești, chiar vânzându-le după ce în prealabil le donaseră bisericii, nu au putut constitui o normă, întrucât contraziceau principiul conform căruia un obicei practicat timp îndelungat nu poate primi valoare normativă dacă se află în contradicție cu legislația și cu normele canonice (Sint. At. I, p. 39), privilegiile ctitorilor fiind o concesie în semn de recunoștință din partea Bisericii pentru milostenia și sentimentele pioase ale ctitorilor și nu o consecință firească a dreptului de proprietate, cum greșit s-a înțeles uneori.

Însă, pentru a se înțelege corect privilegiile ctitorului de biserici sau mănăstiri și raportul cu autoritatea bisericească, relevant este Can. 1 Sin. I-II (Întemeierea mănăstirilor. Neînstrăinarea averilor lor. Mănăstiri patronale) (861) în care se precizează că mănăstirile nu se pot întemeia fără binecuvântarea episcopului competent, iar averea lor trebuie să rămână intactă, fără a fi folosită în scopuri străine de rânduiala bisericească și fără să treacă în proprietatea particularilor.

Bibliografie. Arghiropol, G., *Ce se înțelege prin avere bisericească*, București, 1937; Cronț, Gh., „Dreptul de ctitorie în Țara Românească și Moldova. Constituirea și natura juridică a fundațiilor din Evul Mediu", în: *SMIM*, IV (1960); Floca, Ioan N., Joantă, Sorin, *Administrație bisericească parohială și legislație*, Sibiu, 2001; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Ivan, Iorgu, *Bunurile bisericești în primele șase secole*, București, 1937; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. după ediția a II-a germană de D.I. Cornilescu, V. S. Radu, revăzută de I. Mihălcescu, București, 1915; Stan, Liviu, „Iubește pe aproapele tău", în: *MO*, 9-1/19592; Șaguna, Andreiu, *Compendiu de Dreptul canonic al Unei Sântei Sobornicești și Apostolești Biserici*, Sibiu, [3]1913.

Iulian Mihai L. Constantinescu

CULT. (lat. *coleo-colere*, *colui*, *cultum* – *a cultiva*, *a respecta*, *a adora*) Totalitatea formelor și actelor religioase prin care intrăm în legătură cu Dumnezeu, exprimându-ne adorarea față de El, preacinstirea Maicii Domnului și venerarea Sfinților, și urmărind sfințirea omului și a firii și împărtășirea de harul dumnezeiesc.

Cultul face parte din religie. Cultul este intern și extern. Cultul intern exprimă ideea pe care o avem despre divinitate. Manifestată în afară prin forme și acte speciale ele devin cult extern.

Între cele două forme de cult trebuie să fie o strânsă legătură, sentimentul religios fiind corect exprimat prin forme externe, pentru a ne feri de bigotism și de formalism. Cultul este individual, redus la forme proprii de exprimare, și *colectiv*, săvârșit în biserică. Spre deosebire de cel particular, cultul colectiv are câteva reguli specifice: 1. este săvârșit numai de cler, adică de persoane anume pregătite și sfințite în acest scop; 2. se săvârșește la momente determinate; 3. are loc în locașurile de cult consacrate; 4. Se săvârșește după un anumit tipic sau rânduială. Și între cele două forme de cult trebuie să fie o strânsă legătură.

Trăsăturile caracteristice ale cultului ortodox sunt: 1. Caracterul sacrificial și ierarhic, adică are la bază Jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului și este slujit de ierarhia bisericească: episcopi, preoți și diaconi; 2. Uniformitate și stabilitate, adică se desfășoară după reguli precise și fixe și exprimă stabilitate, realizând unitatea Ortodoxiei; 3. bogăția, varietatea, și frumusețea elementelor de artă puse în serviciul lui, ceea ce-i dă măreție și strălucire; 4. Caracterul eclesiologic și comunitar, cultivând rugăciunea colectivă; 5. Simbolismul sau caracterul epifanic și eshatologic, exprimat prin ideile înalte pe care le cuprinde; 6. Pancosmismul sau universalismul său, cuprinzând în sfera lui omul și firea înconjurătoare. Cultul Bisericii Ortodoxe își încheie evoluția, în formele fundamentale, odată cu perioada patristică (sec. VIII).

În explicarea cuvântului cult trebuie luată în considerare polisemia sa, el fiind deopotrivă folosit în mediile religioase și sociologice. Din punct de vedere sociologic, prin termenul de cult se subliniază admirația pentru o persoană, un ideal sau un lucru, iar din punct de vedere religios, el desemnează un sistem particular de slujire religioasă cu referire specială la riturile și ceremoniile unei anumite grupări religioase sau, liturgic vorbind, actele sacramentale care se desfășoară în sânul comunității religioase. Din punct de vedere misionar se observă o evoluție clară a acestui termen de la ceremonie religioasă către o grupare religioasă. Astfel, prin influența teologiei germane (Ernst Troeltsch) s-a încercat distingerea a trei categorii de credincioși: bisericești, sectarieni și mistici, pentru ca mai târziu, în sânul sociologiei germane să apară o împărțire a grupărilor religioase în: biserici, denominații, secte și culte (Howard P. Becker). În prezent, prin *cult* se înțelege un grup religios deviant care își derivă inspirația în afara culturii religioase predominante. Aceste devieri de la credințele religioase predominante aduc de cele mai multe ori conflicte în societățile unde apar. Tot din punct de vedere religios-sociologic, trebuie făcută distincția între *sectă* și *cult* și anume: sectele sunt acele grupări care la un moment dat s-au rupt prin schismă dintr-o grupare religioasă tradițională, păstrând în continuare anumite practici și manifestări tradiționale, iar cultele apar spontan, în jurul unor noi credințe și practici.

Bibliografie. Sava, Viorel, „Cultul divin ortodox, punte de unire între cei ce cred și cale către Hristos", în: *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 29-50; Sava, Viorel, „Cultul divin ortodox – spațiul care învешnicеște tinerețea", în: *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 15-28; Streza, IPS Laurențiu, „Originea și sensul divin al cultului ortodox", în: *MO*, XLI (1989), 3, pp. 40-51; Tucă, Nicușor, „Cultul ortodox–expresie a învățăturii de credință", în: *Analele Universității Ovidius* – Constanța, I (2002-2003), 1, pp. 104-108; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230; Vîlciu, Marian, „Mărturisirea dreptei credințe prin cultul ortodox", în: *Autocefalia Bisericii și Mărturisirea credinței*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, pp. 164-172; Wayne, House, *Charts of Cults, Sects, and Religious Movements*, Ed. Grand Rapids, Zondervan, 2000; Wookey, Stephen, *When a Church Becomes a Cult*, Ed. Hodder & Stouhgton, London, 1996.

Nicolae D. Necula, Gelu Călina

CULTIVÁRE. Acțiune de dezvoltare și elevație a persoanei omului în comuniune cu Persoana lui Iisus Hristos.

Originar, cuvântul cultură se referea la ceea ce se obținea prin cultivarea pământului. De unde și *agri*-cultura, semnificând operațiile necesare creșterii vegetalelor utile omului și animalelor. Hristos oferă o perspectivă duhovnicească noțiunilor de cultură și cultivare prin asumarea sufletului omului ca „pământ" pe care trebuie să

însămânțeze Dumnezeu pentru a rodi roadele Împărăției cerurilor. Efortului de cultivare i se asociază deopotrivă împotrivirea duhovnicească de a primi însămânțarea din partea diavolului, și deci a culege mai târziu roadele ei nefaste, pervertite. Iar dacă unii aleg a face din cultivarea buruienilor păcatului cultura vieții lor, Hristos este precis când cere aceluia care dorește să-I urmeze Lui efort duhovnicesc în a lupta cu acest fel de cultivare pervertită, fie ea și involuntară, până la eradicarea desăvârșită a păcatului. Întru Hristos, așa cum cultivarea pământului înseamnă îngrijirea de tot ceea ce este necesar pentru ca plantele să vină la viață și să se dezvolte – pământul trebuie fertilizat și însămânțat, plantele în creștere trebuie supravegheate, udate periodic, păzite de prădători și de buruieni și de spini, iar în cele din urmă culese – tot așa sufletele necesită îngrijire pentru ca sămânța împărăției lui Dumnezeu să dea roadă. Edificatoare, în sensul comparației între cultivarea pământului și cultivarea întru împărăția cerurilor, este pilda semănătorului (*Mt* 13, 18-23). Mântuitorul vorbește de modul în care cuvântul împărăției este de primit spre rodire. Sămânța-cuvânt poate cădea lângă drum - cazul sufletului care nu înțelege cuvântul, care trece alături de semnificația lui mântuitoare, care deci îl ratează -, sau pe loc pietros - cazul sufletului care primește cuvântul fără rădăcină -, sau în spini - cazul cuvântului înăbușit de efemeritățile vieții acesteia - sau, în cel mai fericit caz, cuvântul este plantat în pământ bun, aduce rod „și face: unul o sută, altul șaizeci, altul treizeci”. Îndemnul este limpede: să devenim pământ bun, din cel care aduce roadă. Să fim făptuitorii eficienți ai împărăției cerurilor. Ceea ce face pe Sf. Serafim de Sarov să îndemne cu putere, ca răspuns la întrebarea ucenicului său Motovilov – „cum să practicăm în Hristos [...] virtuți [...] pentru a obține harul Sfântului Duh?”: „Negociați în același fel harul Sfântului Duh în toate [...] pe care le practicați în numele lui Hristos. Dar negociați cât mai bine aceste daruri spirituale, utilizându-le de preferință pe acelea care vă aduc cel mai mare beneficiu. Și capitalul scos din aceste minunate beneficii ale harului depuneți-l în contul de economii al lui Dumnezeu cu taxe imateriale: nu patru sau șase la sută, ci sută la sută sau chiar infinit mai mult”.

Sfântul Serafim vorbește de profit; investiția nu este în fapte bune văzute ca bune în sine, ci în Hristos, în Care ne investim ca viață prin faptele noastre și Întru Care profitul se măsoară în har, în participare la împărăția cerurilor. De aceea Sfântul Serafim vede în cazul fecioarelor nebune din pilda celor zece fecioare nu o insuficiență a faptelor bune, ci o lipsă de ancorare a faptelor lor în har. Dramatică, întrucât „acest mod de viață, fondat în mod unic pe practicarea virtuților, fără a fi examinat într-un mod minuțios dacă ele aduc harul Sfântului Duh, și cât anume”, nu duce către rai, afirmă Sfântul. Iar cine nu adună cu Hristos risipește. Iată, deci, că dacă scopul culturilor lumii poate fi pregătirea omului pentru aici, o investiție pentru a culege acum, cultura în sens de cultivare a prezenței dumnezeiești în om țintește către dincolo, prin cele de aici, și având în vedere eficiența câștigării celor de acolo. Este ceea ce numește părintele Rafail Noica „cultură a Duhului”, cultura prin care Duhul Sfânt cuprinde inima omului, o cultivă întru taina îndumnezeirii posibile omului prin harul dumnezeiesc.

Bibliografie. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Ed. Hachette, 1995; Séraphim de Sarov, Sf., *L'Entretien avec Motovilov*, Ed. Arfuyen, Orbey, 2002; Noica, Rafail, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002; Pelikan, Jaroslav, *Jesus through the centuries – His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven and London, 1985.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CULTÚRĂ. Acțiunea de cultivare și rezultatul ei. v. CULTIVÁRE.

Dacă într-un sens larg contemporan cultură poate însemna „ansamblul de cunoștințe achiziționat de un individ” ori efect al unei „dezvoltări a facultăților intelectuale”, în perspectivă teologică conceptul de cultură rămâne indisociabil legat celui de cultivare, cu trimitere deopotrivă la *cultus* (lat.), cult. Om de cultură este omul cultivat. Dar cum orice gest de cultivare presupune o alegere, ne putem întreba, căutând

prin aceasta exercitarea unui gest de discernământ, întru ce fel de cultură ne cultivăm? Întrebarea ni se arată cu atât mai pertinentă teologic cu cât descoperim la nivel social polivalența termenului de „cultură”. Sunt ușor sesizabile propunerile contemporane de exercițiu de cultivare a păcatului, asumate ca gest de cultură și justificate adesea în numele libertății individului sau a drepturilor minorităților de tot felul. Cultivarea unor valori pervertite, bolnave și cu impact distructiv în structurarea pentru veșnicie a omului este, să o recunoaștem, tot o cultură, chiar dacă constituie în fapt, față de tot ceea ce înseamnă axiologia mântuitoare a valorilor umane întru Hristos, o anti-cultură.

Cultura teologică, ca gest de cultivare a omului întru cele de Sus, este trans-culturală față de culturile lumii, pe care, de altfel, le poate fertiliza teologic, înduhovnicindu-le. Venirea lui Hristos este fundamentală și copleșitoare nu numai pentru adâncirea înțelegerii teologice a omului, ci și pentru cultura sa în general. Întruparea Mântuitorului desparte istoria umanității în două perioade: înainte de Hristos (î.Hr.) și după Hristos (d.Hr.). Există cercetători care s-au aplecat asupra culturilor premergătoare lui Hristos, făcând diferența între cele în care un Mesia era așteptat și cele în care nu era așteptat. Și au constatat că mărturia creștină, asemeni paradoxalului „nimic nu pare mai ciudat decât un răspuns la o întrebare care nu a fost pusă”, este de a-L afirma pe Hristos ca răspuns adresat tuturor, fără excepție. Întrebarea, neconștientizată în unele culturi, și deci neformulată, este de fapt prezentă în mod fundamental în toate. Aceasta întrucât toate culturile se interesează de om. Iar Hristos este răspunsul, ca om și Dumnezeu și împlinire a omului în chip universal. Hristos este omul așa cum L-a gândit Dumnezeu, omul dumnezeiesc, cultivat de prezența dumnezeirii în chip desăvârșit ca Unul ce este Dumnezeu și care s-a arătat în umanitatea Sa Fiu ascultător Tatălui întru toate, și deci pe deplin roditor. Cultura teologică este un răspuns util tuturor culturilor în măsura în care oferă reperele devenirii omului întru modelul omului, Hristos, toate culturile relaționându-se la om. Cultul reprezintă gestul de cultivare al omului întru experierea prezenței lui Dumnezeu.

Bibliografie. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Ed. Hachette, 1995; Séraphim de Sarov, Sf., *L'Entretien avec Motovilov*, Ed. Arfuyen, Orbey, 2002; Noica, Rafail, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002; Pelikan, Jaroslav, *Jesus through the centuries – His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven and London, 1985.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CUMINECÁRE. I. Împărtășanie, materia Sfântului Trup și a scumpului Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos, care se oferă spre împărtășire. v. EUHARISTÍE.

II. Acțiunea propriu-zisă de împărtășire, consumarea materiei Sf. Trup și scumpului Sânge ale Domnului nostru Iisus Hristos, potrivire. v. ÎMPĂRTĂȘÍRE.

CUNOÁȘTERE. (gr. *gnosis*, lat. *cognitio*) Procesul de percepere rațională și duhovnicească a adevărului descoperit de Dumnezeu prin Revelație. Cunoașterea, în sensul comun și filosofic, definește activitatea prin care omul ia act de datele experienței și încearcă să le înțeleagă sau să le explice. În teologie, aceasta definește Cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui are o importanță deosebită pentru om, datorită faptului că evidențiază valoarea și demnitatea lui, în calitatea de purtător al chipului lui Dumnezeu. Această cunoaștere îi asigură omului și accesul la starea de desăvârșire spirituală, care îi asigură fericirea, atât în viața aceasta, cât și în eternitate. Legarea fericirii de cunoașterea lui Dumnezeu este exprimată în mod clar chiar de Mântuitorul Hristos: „Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis” (*In* 17, 3).

Cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui se întemeiază pe faptul că El ni Se descoperă ca fiind o ființă spirituală personală, pe de o parte, iar pe de altă parte, pe posibilitățile omului, în calitate de existență personală rațională, de a intra în dialog cu Dumnezeu, el fiind făcut după chipul Său. La cunoașterea lui Dumnezeu, omul

poate ajunge pe două căi: naturală și supranaturală. La baza cunoașterii naturale se află raționalitatea creației, care arată înțelepciunea și mărirea Creatorului: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (*Ps* 18, 1). Dacă omul Îl poate cunoaște pe Dumnezeu în acest fel, „aceasta se datorează faptului că Logosul a sădit în firea oamenilor și facultatea cunoașterii Lui prin raționalitatea creației", dar și o dispoziție sau înclinație firească a omului spre Dumnezeu, care cultivată poate duce la cunoaștere. Pe cale supranaturală îl cunoaștem pe Dumnezeu prin Revelație. Calea supranaturală pleacă de la Dumnezeu spre oameni și exprimă, deci, inițiativa lui Dumnezeu în acest proces. Este mai completă și mai sigură decât cea naturală, eliminând posibilitatea ca omul să-L confunde pe Dumnezeu cu natura. Acestei căi supranaturale îi corespunde și în om un organ de sesizare: credința produsă prin lucrarea Sfântului Duh.

În ambele cazuri, cunoașterea lui Dumnezeu este nedeplină, indirectă, analogică și simbolică, deci are un caracter limitat, Dumnezeu, fiind mai presus de orice noțiune, atribut sau simbol. Dacă persoana umană este inepuizabilă în conținutul ei, cu atât mai mult este inepuizabilă Persoana divină supremă, Care rămâne ascunsă chiar și atunci când se descoperă. Referindu-se la această realitate, Sf. Grigorie de Nazians precizează: „Mintea prinde numai o umbră a lui Dumnezeu în mod foarte obscur și redus, culegând nu din cele ce sunt El, ci din cele din jurul Său, altă imagine din fiecare și încropind un fel de chip al adevărului. Căci El lunecă înainte de a fi prins și scapă înainte de a fi înțeles, luminând mintea, dacă este curățită, cu repeziciunea unui fulger care nu stă". Cunoașterea supranaturală, prin Revelație, are un caracter paradoxal: pe de o parte, Dumnezeu poate fi văzut: „Căci am văzut slava Lui [...], plin de har și de adevăr" (*In* 1, 14), iar pe de altă parte, Dumnezeu „locuiește întru lumină neapropiată, pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă" (*1 Tim* 6, 16). Caracterul acesta paradoxal este dat de persoană, care evidențiază atât taina naturii incomunicabile, cât și comunicabilitatea ei prin energiile divine necreate. Această comunicabilitate prin energiile divine necreate constituie baza teologiei catafatice, în timp ce incomunicabilitatea după ființă constituie subiectul cunoașterii apofatice.

Cele două feluri de cunoaștere se completează reciproc. Cunoștințele dobândite pe cale catafatică trebuie adâncite prin cunoașterea apofatică, în timp ce cunoașterea apofatică, pentru a fi coerentă, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii raționale, cărora le dă însă un conținut mult mai adânc. De exemplu, atributele lui Dumnezeu nu sunt numai gândite, ci și experiate. Și în cunoașterea rațională, omul își dă seama că infinitatea lui Dumnezeu e mai mult decât o poate prinde el în concepte și, pentru acest motiv, o corectează printr-o negare. Ceea ce deosebește cunoașterea apofatică de cea catafatică este faptul că în prima omul trăiește mai clar prezența lui Dumnezeu ca persoană, fără ca această prezență să fie exclusă în cunoașterea rațională. În ambele cunoașteri, revelația supranaturală are rolul de mijlocitor: cunoașterea apofatică, fără revelație, ar experia prezența lui Dumnezeu în mod impersonal. Pentru acest motiv, nu trebuie să deosebim cunoașterea apofatică de cea rațională prin faptul că prima ar fi o cunoaștere supranaturală revelată, iar a doua, o cunoaștere pur naturală. Ambele au la bază Revelația supranaturală, atunci când este vorba de cunoașterea lui Dumnezeu ca persoană. Este adevărat, cunoașterea rațională nu face uz de tot conținutul Revelației supranaturale. Pentru acest motiv, găsim cunoaștere catafatică și la oameni care nu s-au împărtășit în niciun fel de revelație. Pe măsură ce un om progresează în viața duhovnicească, cunoașterea intelectuală se apropie de contemplare, adică de cunoașterea apofatică. Pentru acest motiv, Biserica Ortodoxă afirmă posibilitatea unui progres în cunoașterea lui Dumnezeu, care are drept scop prefacerea chipului în asemănare. Părintele Stăniloae încheie în rândul modalităților de cunoaștere și cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurări concrete ale vieții. Dacă cunoașterea catafatică are un caracter intelectual, iar

cea apofatică este o performanță accesibilă numai celor îmbunătățiți duhovnicește, toți credincioșii Îl pot cunoaște pe Dumnezeu în acțiunea Lui providențială, prin care sunt conduși în diferite împrejurări din viață, uneori hărăzindu-le bunuri, alteori privându-i într-un mod pedagogic de ele. Și în primul caz și în cel de-al doilea este stimulată responsabilitatea noastră față de Dumnezeu și față de semeni. Dumnezeu ne oferă bunuri și ne invită să ne unim cu El și cu semenii sau ne mustră că n-am făcut aceasta și ne îndeamnă să ne căim și să facem în viitor ceea ce n-am făcut în trecut.

Îndeosebi împrejurările nefavorabile sensibilizează în mod deosebit sufletul omului, care se situează într-un vis-à-vis existențial față de Dumnezeu și intră cu El într-un dialog patetic, în încercarea de a înțelege și de a suporta suferința. În aceste situații, Dumnezeu nu mai este o realitate bănuită sau posibilă, ci una prezentă, chiar și în situația celor ce se declară necredincioși. Dialogul acesta este exprimat într-o manieră impresionantă în special în Psalmi și în Cartea lui Iov.

Pe Dumnezeu Îl putem cunoaște și prin solicitările semenilor noștri. În apelurile acestora, noi trebuie să sesizăm însăși chemarea Mântuitorului Hristos: „Atunci drepții îi vor răspunde zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând și Te-am hrănit? Sau când Ți-am dat să bei?... Iar Împăratul, răspunzând, le va zice: Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut" (*Mt* 25, 37-40). De fapt, în mâna întinsă a săracului trebuie să vedem chiar mâna lui Hristos, iar în fața chinuită de suferință a acestuia, fața lui Hristos, Care se identifică astfel cu persoana umană aflată în suferință.

Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurări concrete ale vieții este o cunoaștere existențială, în care experiem caracterul personal al lui Dumnezeu și marea Sa iubire față de noi, în caliate de Creator, Proniator și Mântuitor. Pentru acest motiv, elementele catafatice se combină în mod armonios cu cele apofatice. Din perspectivă ortodoxă cunoașterea este o expresie a experienței eclesiale, o măsură a nevoinței duhovnicești și a vederii luminii necreate. Această cunoaștere este bazată pe gnoseologia patristică. Fără să fie o teologie incompatibilă cu exigențele culturale ale vremii, cunoașterea Sfinților Părinți era ancorată în actul de viață fundamental concentrat în experiența nemijlocită a unirii cu Hristos Cel răstignit și înviat. Cunoașterea înseamnă viață, trăire și unire cu Izvorul vieții și al cunoașterii și totodată implică mărturisirea acestei experiențe directe: „Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (*In* 17, 3). Viața cea adevărată, înrădăcinată în veșnicie înseamnă cunoașterea lui Dumnezeu, posibilă pentru oameni prin Întruparea lui Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu.

Gnoseologia ortodoxă nu reduce cunoașterea la o problemă în sine, care-și epuizează motivația și elaborarea într-un eșafodaj conceptual, fără rezonanță în viața cotidiană. Cunoașterea, în mod imperativ, răspunde unor nevoi concrete, legate de actul de viață trăit în lume și în Biserică. Ceea ce se urmărește nu este etalarea unor cunoștințe exprimate în cuvinte meșteșugite și prețioase, menite să fascineze la nivel intelectual, ci mărturisirea unei cunoașteri fundamentate pe experiența duhovnicească și eclesială, cu putere de a schimba mințile și inimile oamenilor. Cunoașterea lui Dumnezeu e o taină care poate fi deslușită și asumată doar în laboratorul sfințitor al experienței eclesiale, deoarece unirea cu Hristos e posibilă doar prin Duhul Sfânt în Biserică. Taina lui Dumnezeu nu poate fi explicitată exclusiv la nivel discursiv și nici disecată în mod analitic. Forța cunoașterii, întemeiată în Duhul Sfânt, nu constă în acumularea informațiilor sau în măiestria cuvintelor rostite, oricât de impresionante ar fi acestea, ci în adeverirea puterii Duhului Sfânt, cu profunde implicații existențiale. În acest sens linia Sf. Apostol Pavel este continuată și exprimată elocvent în tradiția cunoașterii patristice: „Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept [...] Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau

în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adeverirea Duhului și a puterii [...] Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul lui Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești" (*1 Co* 2, 1,4, 12-13).

Prezența autorității harismatice-duhovnicești, ca reper esențial în actul cunoașterii la Sfinții Părinți, nu anulează funcția cognitivă în plan natural. Există o reciprocitate între apofatism și catafatism, care se fundamentează pe relația intrinsecă dintre natural și supranatural în cadrul Revelației dumnezeiești. În acest sens, merită investigată atitudinea Sfinților Părinți în demersul lor gnoseologic în contextul culturii vremurilor lor. Se va putea verifica dimensiunea cuprinzătoare a gnoseologiei ortodoxe, care nu este exclusivă, ci inclusivă, dar fără să-și reducă identitatea la o cultură sau alta. Este esențial ca în fundamentarea și elaborarea cunoașterii teologice contemporane să fie recuperată și valorificată această atitudine a Sfinților Părinți, nu atât prin cunoașterea în literă a textelor patristice și folosirea lor pentru legitimarea propriilor idei, ci mai ales prin efortul de înscriere în aceeași continuitate de duh, în același fel de a fi și a cunoaște al Sfinților Părinți. În mentalitatea contemporană, în care cunoașterea este cuprinsă între o compilare intertextuală conjuncturală și căutarea ostentativă și cu orice preț a originalității, este imperativă dobândirea semnificației originare, și nu originale, a textelor patristice. Astfel, se poate obține o bună vecinătate a subiectului cercetător cu duhul Tradiției, deoarece Tradiția este cea care exprimă rodul cunoașterii teologice proprii, în măsura existenței unei continuități de duh, și nu teologul este cel care explicitează și interpretează Tradiția în funcție de niște criterii exterioare Tradiției propriuzise. Pentru păstrarea adevăratei identități a cunoașterii teologice se impune recuperarea dimensiunii practice și existențiale a teologiei. Nu este vorba doar de coerența rezultată din coincidența ideilor expuse de autor cu viața lui efectivă, ci mai ales de formarea unei conștiințe care să reglementeze o reciprocitate între subiectul cercetător și obiectul de cercetat, izvorâtă dintr-un act de viață. Astfel, va fi posibilă prezența subiectului în obiectul de cercetat, actul cunoașterii devenind un act de viață, iar consecința unei astfel de cunoașteri nu va fi doar transmiterea de informații, ci și de convingeri existențiale.

Adevărata cunoaștere este o metanoia, o înnoire a minții, o transformare a omului întreg. Cunoașterea ca rod al pocăinței ne ferește de o cunoaștere amăgitoare, generatoare de trufie.

Bibliografie. Bulgakov, Serghei, *Ortodoxia*, Ed. Paideia, 1997; Crainic, Nichifor, *Sfințenia, împlinire a umanului* (curs de mistică), Ed. Trinitas, Iași, 1993; Evdokimov, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, Ed. Christiana, București, 1995; Lossky, V., *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998; Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia; Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Simeon Noul Teolog, Sf., *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001; Stăniloae, Dumitru, *Ascetică și mistică creștină*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993; Stăniloae, Dumitru, *Rugăciunea lui Iisus și experierea Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.

Sterea Tache, Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

CUNUNÍE. Sfântă Taină prin care Biserica binecuvintează și consfințește căsătoria, adică legătura dintre bărbat și femeie în scopul întemeierii familiei, ajutorului reciproc și al nașterii de prunci.

Săvârșitorii cununiei sunt preoții sau episcopii. Călugării nu pot săvârși Taina Cununiei pentru că nu pot lua parte la dansul ritual de la sfârșitul acestei Sfinte Taine. Primitorii Tainei sunt o pereche alcătuită din bărbat și femeie, fără impedimente canonice, adică nefiind în vreun grad de rudenie trupească sau spirituală, care și-au exprimat reciproc consimțământul. Biserica Ortodoxă nu admite căsătoria homosexualilor. Cât privește căsătoriile mixte, între ortodocși și creștini de alte confesiuni, ele sunt îngăduite numai dacă cel de altă credință trece la ortodoxie. Cei care aparțin altor religii sunt obligați să se converteasca la Ortodoxie. Nașii

sau nunii care asistă pe fini sunt obligați să fie ortodocși, căsătoriți și cu viață morală exemplară. Cununia se oficiază în bisericile parohiale. În mănăstiri nu este îngăduită săvârșirea căsătoriei. În case particulare, ea este îngăduită numai cu dezlegare. Slujba cununiei are loc de obicei duminica, după Sfânta Liturghie. După porunca a IX-a a Bisericii, nu se fac nunți în următoarele zile: în cele patru posturi mari de peste an, ca și în toate zilele de post: miercuri, vineri, Înălțarea Sfintei Cruci (14 sept.) și Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul (29 august); în Săptămâna Luminată, în perioada dintre Crăciun și Bobotează, în toate praznicele împărătești și în ajunul lor. Slujba Nunții este precedată de logodnă, care este bine să se săvârșească odată cu aceasta. Cât privește rânduiala liturgică a acestei Sfinte Taine, potrivit Molitfelnicului, ea are următoarea rânduială și desfășurare:

Explicația mistico-simbolică a Tainei Cununiei. 1. Logodna. Logodna reprezintă esența și forma concretă a consimțământului dat între două persoane, fiind în același timp și o pregătire pentru Cununie. Prin binecuvântarea lui Dumnezeu Logodna devine astfel, legământ sfânt încheiat în Hristos. Privitor la rânduiala liturgică a slujbei Logodnei și semnificația ei mistico-simbolică, trebuie să spunem că ea cuprinde mai multe etape. Astfel, după ectenia mare cu cereri speciale, preotul rostește prima rugăciune „Dumnezeule cel veșnic…", cerând lui Dumnezeu, ca prin lucrarea harului Duhului Sfânt „să adune întru unire ceea ce a fost despărțit și să pună dragostea legătură neîntreruptă". Cea de-a doua rugăciune din slujba Logodnei ne aduce înainte arhetipul divin al Căsătoriei, și anume nuntirea dintre Hristos și Biserica Sa. A treia rugăciune a slujbei Logodnei nu este mai puțin bogată în înțelesuri, dezvăluind semnificația punerii inelelor și mai apoi a schimbării lor între logodnici. În sensul acesta este pomenit Iosif din Vechiul Testament. Pecetea regală săpată în sigiliul inelului era semnul puterii lui și garanția care confirma încrederea și atașamentul regelui față de el. De asemenea, Tamara, chemată în fața judecătorului Iuda, arată inelul care-i amintește judecătorului făgăduința făcută, obligându-l să-i fie credincios. În sfârșit, fiului risipitor revenit acasă tatăl îi pune inelul în deget, ca semn al iertării și al demnității împărătești restituite.

Întâlnirea logodnicilor este pecetluită cu inelul făgăduinței dumnezeiești. Punerea acestui inel în cadrul slujbei Logodnei semnifică însăși istoria umanității în rezumat: Fiul lui Dumnezeu este salvat prin credincioșia Tatălui, iar inelul este semnul văzut al acestei lucrări izbăvitoare. Actul divin este astfel însoțit imediat de un dar împărătesc: „Fie ca îngerul Domnului să meargă înaintea lor în toate zilele vieții lor". Inelul este simbolul frapant al unității într-o singură ființă, într-un singur destin, în sensul în care, îngerul comunității conjugale călăuzește făgăduința celor doi pentru o iubire veșnică, către Împărăție". Inelul este mai întâi semn al făgăduinței lui Dumnezeu către om, și în al doilea rând, semn al logodirii omului cu Dumnezeu. Întrebuințarea inelelor la Logodnă este un obicei vechi, precreștin, pe care Biserica l-a preluat și l-a consfințit, prin încadrarea lui în slujba bisericească. Așa după cum reiese din cele afirmate mai sus, sensul Logodnei creștine este acela de reintegrare a celor doi în credință, în adevăr și în dragoste. Punerea inelelor este dovada noii vieți la care sunt chemați mirii: în comuniunea Duhului Sfânt.

2. Cununia. Pe când Cununia se făcea separat de Logodnă în mod obligatoriu, mirii intrau solemn în Biserică în timp ce se cânta Psalmul 127. Intrarea mirilor în Biserică nu doar simbolizează, ci este intrarea căsătoriei în Biserică: Intrarea poporului lui Dumnezeu în Împărăția cerurilor. Venirea mirilor în Biserică spre a se cununa, este socotită o umblare în căile Lui. În Biserica Vechiului Legământ, acest psalm se cânta în momentul când preoții mergeau în sanctuarul Templului la marile Praznice. „Să te binecuvinteze pe tine Domnul din Sion și să vezi bunătățile Ierusalimului în toate zilele vieții tale". Cântarea psalmului 127 Îl invocă pe Domnul și Îi cere binecuvântarea din Sion. Sionul înseamnă deodată „loc al mântuirii"

(*Is* 46, 13) și „Ierusalim”, sinonim al Împărăției mesianice. Încă de la început, această chemare are o semnificație atât de bogată și îi înalță dintr-o dată pe miri deasupra orizonturilor pământene. Ea îi învață adevărata atitudine conjugală, adică faptul că în orice clipă („în toate zilele vieții tale”) omul, de pe pământ, privește Răsăritul. Cununia terestră pune astfel început suișului pe Sion, în lumina Taborului.

Binecuvântarea Împărăției lui Dumnezeu, care urmează îndată după cântarea psalmului 127, oferă o perspectivă eshatologică a Tainei. Această Binecuvântare a Împărăției este aceiași cu cea a Sfintei Liturghii, arătând faptul că la începuturi, Taina Cununiei era legată de Sfânta Liturghie, fiind parte a acesteia. Preotul, dând binecuvântarea cea mare (Binecuvântată este Împărăția…), însemnează cu semnul Sfintei Cruci, cu Sfânta Evanghelie, deasupra Cununiilor, care sunt puse pe masa în fața căreia se săvârșește Taina Cununiei. Cununile, prin binecuvântare, ies astfel din realitatea terestră a lumii acesteia, pentru a fi primite și ele în Împărăția Cerurilor.

a. Ecteniile. Cei ce sunt chemați să fie un singur trup se unesc cu Hristos, prin Taina Nunții și nu după patimă, iar scopul și finalitatea lor este mântuirea. Darul nașterii de prunci este, întâi de toate, darul lui Dumnezeu, cu mirii împlinindu-se porunca dată de Creator omului prin binecuvântare: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți”

b. Rugăciunile premergătoare încununării. Rugăciunea întâia de la Taina Cununiei, prin invocarea familiilor patriarhale, a marilor personalități ale Vechiului Legământ, reunind astfel cele două testamente într-o singură iconomie a mântuirii. Evenimentele pomenite vorbesc și slăvesc neclătinata credincioșie a lui Dumnezeu. Impunătorul cortegiu al Patriarhilor se sfârșește cu Zaharia și Elisabeta pe de o parte, și cu Ioachim și Ana de cealaltă parte. Acestea sunt însoțirile binecuvântate care au născut arhetipurile umane: cel al masculinului, Sf. Ioan Botezătorul; și cel al femininului, Fecioara, „mireasă nenuntită”, din care, „fără stricăciune, S-a născut Dumnezeu Cuvântul”, Mirele împărătesc. Rugăciunile revin de mai multe ori, pentru a cere castitatea conjugală și patul nupțial neîntinat. Ele evocă nunta din Cana Galileii, introducând simbolismul iubirii transfigurate, devenită harismatică. Exemplele continuă, evocând pe Enoh, Ilie și Sem, pe care Dumnezeu i-a luat la cer încă de pe când acești profeți erau în viață. Menționarea lor este una deosebit de importantă, în sensul în care cei care se unesc, sunt puși în fața prefigurării umane a Înălțării Domnului, iar orizonturile lor terestre nu limitează cu nimic suișul comun al soților. Acest minunat echilibru dintre cer și pământ ne readuce în concretul existenței. Astfel, binecuvântările care sunt rostite asupra mirilor se extind asupra întregului univers, sfințindu-i rodnicia, căruia omul îi este stăpân – iconom. Rugăciunile Nunții amintesc în acest sens și precizează scopul bunurilor pământești, care sunt chemate să se pogoare asupra mirilor: „ca să dea și celor lipsiți... pentru mântuirea lor”. Bogăția bucuriei ospățului îndreaptă și sensibilizează atenția omului, făcându-l deschis și predispunându-l să ia seama la orice singurătate, suferință și părăsire departe de Dumnezeu. De acum soții sunt pentru toți la persoana a doua, ei fiind pentru toți cerșetorul bogat în Dumnezeu și fratele sărman al tuturor oamenilor cărora le dorește cu tot focul inimii mântuirea. Astfel, primele două rugăciuni din Taina Nunții, ne conduc de la tema Creației la tema mântuirii. În prima rugăciune din Taina Cununiei, exemplele lui Avraam și Sarei nu scot în evidență bucuria unirii lor, ci mai ales conceperea și nașterea minunată din căsniciile lor. Evocarea marilor personalități dinaintea invocării binecuvântării ne arată că nașterea duhovnicească, desăvârșirea este, în perspectiva Noului Legământ, mai importantă decât nașterea trupească și-i cheamă pe miri către o mutație de la trup la Duh, ceea ce face Dumnezeu prin actul creației: ia țărâna din pământ, îl face pe om – biologic, și apoi suflă în fața lui suflare de viață și-l face viu – Duh.

Zămislirea pruncilor este o participare la Taina lui Hristos. Crucea de care este legată Împărăția este legată în acest mod și de faptul că

fără de Cruce nu se realizează iubirea. Crucea înseamnă înfrânare de la egoismul păcatelor și pocăința pentru ele. Bărbatul și femeia regăsesc în Hristos, care este începutul și sfârșitul, unirea lor perfectă. Experiența iubirii jertfelnice se realizează cel mai bine în familie, soțul și soția urcând pe scara iubirii în jertfire unul față de celălalt și a lor față de copii, și pentru că sunt mădulare ale trupului lui Hristos. Astfel, numai după ce au primit Sfânta Împărtășanie în cadrul Sfintei Liturghii și au devenit un singur gând și un singur trup în Hristos, mirii cer în Taina Nunții, unirea lor și pentru viața cotidiană. Ultima rugăciune dintre cele trei ale Cununiei este de fapt *epicleza Tainei*: „Însuți și acum, Stăpâne, *întinde mâna Ta din sfântul tău locaș și unește pe robul Tău (N) cu roaba Ta (N)*, pentru că de către tine se însoțește bărbatul cu femeia. Unește-i pe dânșii într-un gând; încununează-ă într-un trup; dăruiește-le lor roadă pântecelui, dobândire de prunci buni". Unirea mâinilor mirelui și miresei este chipul văzut al modului nevăzut în care Duhul Sfânt realizează unirea celor doi într-un singur trup.

c. Încununarea. Punerea Cununilor pe capul mirilor. Așezarea cununiilor pe capetele mirilor simbolizează încununarea acestora de către Biserică pentru curăția și fecioria în care au trăit ei până la Taina Nunții. Spre cununa cea neveștejită a măririi sunt chemati toți creștinii. „Doamne Dumnezeu nostru cu mărire și cu cinste încununează-i pe dânșii". Slava și cinstea trebuie înțelese după imaginea Slavei și a Cinstei ce se cuvine lui Hristos. Astfel, logodnicii, în fața lui Hristos care este prezent în Taină, primesc slava care încununează constituirea ființei lor unice și preotul îi înalță la această demitate prin epicleza Tainei: „Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire și cu cinste…". Acesta este momentul efectiv al Tainei, timpul Cincizecimii conjugale, adică Pogorârea Duhului Sfânt care rezidește noua făptură. Rugăciunea centrală a ritualului încununării este foarte revelatoare, ea cuprinzând și unind începutul și sfârșitul destinului uman: mirii sunt *încununați cu mărire și cu cinste.* Căsătoria apare, astfel, ca locul de unire dintre alfa și omega destinului uman.

d. Lecturile Biblice. Mirii, după încununare, împodobiți cu acest simbol, ascultă citirea Epistolei către Efeseni (5, 20-33) și a Evangheliei de la Ioan (2, 1-11). Ei iau aminte la inepuizabila bogăție a textelor amintite mai sus. Minunea care are loc la nunta din Cana Galilei, evocată în Taina Cununiei, scoate în evidență dimensiunea euharistică, eclesiologică și hristologică a Tainei, anunțând transformarea stării naturale a lucrurilor, într-o celebrare a bucuriei prezenței lui Dumnezeu printre oameni.

e. Împărtășirea mirilor din potirul euharistic. Structura liturgică a Tainei a fost concepută ca o Liturghie Euharistică. Tocmai de aceea, după citirile biblice urmează, exact ca și la Sfânta Liturghie, ectenia întreită, ectenia cererilor și invocarea rugăciunii *Tatăl nostru.* În slujba ortodoxă actuală, acest context euharistic al Căsătoriei este accentuat în conținutul chinonicului: „Paharul mântuirii voi lua și numele Domnului voi chema", în timp ce mirii gustă din potirul euharistic, căci Sfânta Împărtășanie pecetluiește și desăvârșește Cununia. În situația în care mirii s-au împărtășit mai înainte la Sfânta Liturghie, Taina Cununiei urmând săvârșirii acesteia, mirii iau în acest moment din paharul comun, acest pahar fiind acceptat ca substitut al Sfântului Potir și al împărtășirii euharistice. Paharul comun a fost așezat în locul Sfintei Împărtășanii, în momentul în care mirii nu mai erau în măsură să primească Sfânta Împărtășanie, din pricina nevredniciei lor sau a faptului că nu și-au păstrat curăția până în momentul primirii Tainei Nunții.

f. Troparele din timpul dansului liturgic. Urmează procesiunea solemnă a preotului, mirilor și nașilor, un rezumat simbolic de fapt al dansului nupțial de odinioară. Astfel, alaiul este condus de preot, mirii având mâinile unite. Troparul „Isaie dănțuiește, Fecioara a avut în pântece..." este o icoană a Maicii Domnului Odighitria sau Călauzitoarea, care vine să arate soților că întruparea privește direct viața oamenilor, îndeosebi relația lor intimă, conjugală. Natura profundă a Căsătoriei creștine, așa cum a fost înțeleasă în tradiția ortodoxă, unirea

deci a mirilor reprezintă o mărturie a Împărăției lui Dumnezeu. Procesiunea-dans nupțial continuă în timpul cântării troparului Sfinților Mucenici: „Sfinților mucenici, care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă lui Dumnezeu pentru noi". Prin cântarea acestui tropar, Cununia și procesiunea în sine a mirilor este îndreptată către același capăt al drumului, arătând sfârșitul luminos al drumului vieții. Astfel, cei doi fac să țâșnească din iubirea lor reciprocă această minunată rugăciune a Sfinților Mucenici: „Pe Tine, Mirele meu, Te doresc; căutându-Te mă lupt și mă răstignesc cu Tine; în apa Botezului Tău mă îngrop și sufăr pentru Tine, ca să trăiesc în Tine". Acest tropar vine, o dată în plus, să sublinieze faptul că iubirea desăvârșită este iubirea răstignită. În acest cadru și în acest înțeles, cununile mirilor închipuie cununa de spini a Domnului, singura care poate da sens celorlalte cununi. De altfel, de-a lungul întregii lor vieți, mirii vor auzi ecoul, mai mult sau mai puțin îndepărtat, al troparului Sfinților Mucenici. Întreita ocolire a mesei din timpul acestei procesiuni este o triplă intensificare a simbolului cercului. Aceasta este și semnificația procesiunilor liturgice din jurul templului. Reproducând simbolic infinitul, ele transformă un spațiu oarecare în spațiu sacru. Dacă timpul sacru, liturgic, răspunde însetării după Paradisul pierdut și anticipează Împărăția, drumul vieții conjugale nu mai este un simplu itinerar, el fiind plasat în axa veșniciei.

g. Rugăciunile finale și Otpustul. Rugăciunile de la sfârșitul slujbei Tainei, mijlocesc de la Dumnezeu: „binecuvintează intrările și ieșirile lor". Textele din *2 Rg* 3, 25; *3 Rg* 3, 7; *FA* 13, 24; *Lc* 13, 24 se referă la importanța care a fost totdeauna acordată „intrărilor", căci cel care știe să intre și să iasă „cu vrednicie" este stăpân pe propriul său destin. Ultima rugăciune a Tainei Cununiei coboară în timp și dă binecuvântarea pentru o viață lungă și dobândirea de mulți urmași.

Otpustul regăsește esențialul puterii primite prin Sfânta Taină, pomenindu-i pe Sfinții Împărați cei întocmai cu Apostolii, Constantin și maica sa Elena „cei întocmai cu Apostolii și care au văzut Crucea Ta pe cer". Plasarea demnității lor împărătești, pusă sub semnul Crucii biruitoare, este o trimitere la Preoția împărătească a soților. Dar acești sfinți sunt cinstiți mai cu seamă pentru că sunt „întocmai" cu Apostolii, pentru răspândirea misionară a credinței. Ultimele cuvinte ale rânduielii îi întoarce așadar pe soți spre misiunea lor apostolică: mărturisirea credinței prin viața lor, prin Preoția lor conjugală. Cununia a doua și a treia sunt socotite *taină,* căci se rostește formula Tainei Nunții, numai unele rugăciuni fiind înlocuite. Așa-zisele căsătorii sau nunți *de argint*, *aur* sau *platină*, sunt doar slujbe de mulțumire, nu Sfinte Taine.

Bibliografie. Gavrilă, Vasile, *Taina Nunții – Viață întru Împărăție*, Ed. Fundația „Tradiția Românească", București, 2004; Necula, Nicolae D., „Ce este necesar să știe preotul și credincioșii înainte de săvârșirea Tainei Cununiei?", în: *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, pp. 307-313; Petroaia, Lucian, „Cununia în secolul XVII în Transilvania. Considerații pe marginea Molitfelnicului de la Bălgrad (1689)", în: *Credința Ortodoxă*, IV (1998), 3-4, pp. 56-59; Petroaia, Lucian, „Rânduiala Tainelor Sfântului Botez și a Sfintei Cununii, în edițiile românești ale Molitfelnicului", în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, X, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, pp. 316-348; Petroaia, Lucian, „Sfânta Taină a Cununiei în Molitfelnicul românesc. Buna învoire a mirilor", în: *Ziarul Lumina*, VII (2011), 273 (2077), p. 11; Sava, Viorel, „A doua nuntă - precizări liturgice și canonice", în: *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 214-223; Sava, Viorel, „Cununia - icoană a împărăției lui Dumnezeu", în: *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 217-213; Sava, Viorel, „Familia în lumina documentelor Conciliului II Vatican – prezentare și evaluare teologică și pastorală din perspectivă ortodoxă", în: *Familia în societatea contemporană*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, pp. 237-254; Sava, Viorel, „Taina Căsătoriei în ritul liturgic romano-catolic – evaluare din perspectivă ortodoxă", în: *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică - prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007, pp. 149-188; Sava, Viorel, „Taina Nunții–aspecte liturgice, duhovnicești și pastoral–misionare", în: *Teologie și Viață*, IV (1994), 11-12, pp. 44-51; Vîlciu, Marian, „Considerații în legătură cu Sfânta Taină a Nunții", în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Episcopiei Giurgiului, Giurgiu, 2009, pp. 90-97; Vîlciu, Marian, „Rânduiala Sfintei Taine a Cununiei și evoluția ei în Biserica Răsăritului", în: *Sfintele Taine, pelerinaje spre sfințenie*, Ed. Doxologia, Iași, 2012, pp. 346-358.

Nicolae D. Necula, Lucian Farcașiu

CUSCRÍE. (lat. *consocrum*) Înrudirea prin alianță între părinții a doi soți, cuscrul fiind tatăl unuia dintre soți în raport cu părinții celuilalt soț; (la pl. – *cuscrii*) părinții unuia dintre soți în raport cu părinții celuilalt soț.

Din perspectiva dreptului canonic ortodox, *rudenia cuscriei* (*afinitatea* sau *alianța*; ἀγχιστεία, *affinitas*) sau așa-numita înrudire neproprie, cum o întâlnim numită de Profesorul Boroianu, constă în raportul de intimitate care ia naștere între două sau mai multe persoane pe baza actului fizic al căsătoriei, respectiv între membrii a două sau mai multe familii, prin intermediul căsătoriei a două persoane din aceste familii sau prin intermediul unui șir de căsătorii prin care se leagă între ele mai multe familii. Această înrudire, urmând normele dreptului roman și mai apoi bizantin numai pentru unele rudenii de cuscrie („*honestas publica*"), nu constituie decât în anumite limite o piedică la căsătorie, în funcție de aceste limite, rudenia cuscriei fiind de trei feluri: *cuscria de felul întâi sau de un neam* (între un soț și consângenii celuilalt soț), *cuscria de felul doi sau de două neamuri* (între consângenii unui soț și consângenii celuilalt soț) și *cuscria de felul trei sau de trei neamuri* (între cuscrii unui soț din prima căsătorie și cuscrii lui din a doua căsătorie; între cuscrii unui membru dintr-o familie de mijloc, cu cuscrii unui alt membru din aceeași familie de mijloc). Această cuscrie este cea propriu-zisă, întrucât se mai menționează de canoniști și cuscria în sens restrâns, care ia naștere prin logodna bisericească, prin legăturile nelegitime sau prin adopție, numită și *quasi-cuscrie* sau *quasi-affinitas.* Gradele rudeniei fizice a cuscriei se calculează mult mai dificil decât în cazul rudeniei de sânge, urmându-se schema arborelui genealogic, dar trebuind să se aibă în vedere două sau trei tulpini ale neamurilor, numărându-se numai nașterile, nu și persoanele căsătorite, iar soțul cu soția „se confundă într-o singură persoană, ca având o singură naștere" după principiul biblic: „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup" (*Mt* 19, 5; *Fc* 2, 24) și avându-se în vedere viziunea Sf. Vasile cel Mare din Can. 87. Astfel, bărbatul se află în rudenia cuscriei cu rudele de sânge ale soției și invers, fiind în același grad al rudeniei cuscriei corespunzător gradului rudeniei de sânge în care se află soția cu rudenia sa, iar raportul între două cercuri de familie nu se numește rudenie de sânge, ci de cuscrie. Pentru ultimul fel de cuscrie, facem mențiunea că se întemeiază pe două căsătorii diferite între trei cercuri familiale, în acest caz gradele de cuscrie numărându-se ca și la cuscria născută între două familii printr-o singură căsătorie, adică numărul gradelor găsite în familia unui soț se adaugă la numărul gradelor găsite în familia celuilalt soț. Așadar, căsătoria soților, adică prin împlinirea prescripțiilor civile și bisericești, produce cuscria între rudele lor de sânge, deși între soți nu poate exista rudenie.

Unii canoniști abordează rudenia fizică a cuscriei întemeiată pe căsătorie, subliniind cuscria de două neamuri și de trei neamuri, cuscria de felul întâi, care se află la temelia celorlalte două feluri de cuscrie, fiind amintită împreună cu rudenia cuscriei de două neamuri.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Collinet, P., *Byzantine legislation from the death of Justinian to 1453* (Cambridge medieval History), vol. IV, Cambridge, 1923; Constantinescu, Iulian Mihai, *De impedimentis matrimonii. De la acrivia canonică la iconomia bisericească*, Ed. Universitaria, Craiova, 2011; Dauvollier, Jean, De Clercq, Carlo, *Le mariage en droit canonique oriental*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1936; Enescu, C., „Despre rudenie în dreptul canonic și în dreptul civil", în: *BOR*, XX (1897); Erbiceanu, Constantin, *Căsătoria în Biserica noastră națională din timpurile vechi până în prezent în raport cu canoanele și legile civile*, Tipo-Litografia „Cărților bisericești", București, 1899; Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, 1980; Fleury, Jean, *Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales*, thèse de doctorat, Paris, 1933; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, București, 1991; Ivan, Iorgu D., „Căsătoria – Sfântă Taină a Bisericii și instituție juridică a Statului", în: *BOR*, CI (1983), 9-10; Mihoc, Constantin, *Taina Căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V. S. Radu, București, 1915; Soare, Gheorghe, „Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț", în: *BOR*, LXI (1943), 4-6.

Iulian Mihai L. Constantinescu

D

DANIÉL. Nume vechitestamentar iudaic, care se traduce „Dumnezeu este judecătorul meu". În Vechiul Testament acest nume a fost purtat de: 1. cel de-al doilea fiu al lui David care s-a născut în Hebron (*1 Par* 3, 1), fiul lui Abigail din Carmel, fosta soție a lui Nabal (*1 Rg* 25). În *2 Rg* 3, 3, acesta apare și sub numele Chileab. În opinia specialiștilor, scrierea acestui nume a fost coruptă, deoarece ultimele trei consoane ale cuvântului (bal) sunt identice cu primele trei litere ale următorului cuvânt. În sprijinul acestei supoziții este adus și numele acestuia din originalul grecesc (Dalouia). Prin urmare, forma menționată în *1 Par* 3, 3 este cea corectă. Datorită faptului că acesta nu mai este amintit nici măcar în cadrul luptei pentru tron, se crede că a murit de timpuriu; 2. o persoană enigmatică, care s-a remarcat prin dreptate (*Iz* 14, 14, 20) și înțelepciune (*Iz* 28, 3), care se pare că a fost cunoscută la fel ca Noe și Iov, cu care este menționat în două din versetele citate; 3. un preot din neamul lui Itamar, care s-a întors din exil odată cu Ezdra (8, 2) și care a pecetluit reînnoirea legământului din timpul lui Neemia (*Ne* 10, 6); 4. cel mai important purtător al acestui nume este personajul principal din cartea canonică a lui Daniel și din adaosurile acesteia întâlnite în Septuaginta (*Istoria Susanei*, *Istoria omorârii balaurului și a sfărâmării lui Bel*). Daniel a fost unul dintre cei patru tineri de viță nobilă din fiii lui Iuda (1, 6) care au fost aleși de către Așpenaz, mai marele famenilor lui Nabucodonosor, ca să slujească la palatul regelui. Aceștia urmau să fie inițiați în limba, istoria și datinile chaldeene, vreme de trei ani, ca să poată corespunde demnităților în care aveau să fie numiți. Pe lângă calitățile trupești și intelectuale, Daniel s-a remarcat prin statornicia sa în legea părintească. Pentru a nu se întina prin gustarea din bucatele și din vinul de la masa regelui, Daniel a cerut îngăduința de a mânca doar bucate din zarzavaturi și de a bea numai apă (*Dn* 1, 8-13). Despre familia sa însă nu se spune nimic în Scriptură. Iosif Flaviu susține că Daniel, ca și ceilalți trei tineri care s-au distins prin înțelepciunea lor, făceau parte din familia regală, fiind rudenii apropiate cu regele Sedechia. Tot el menționează faptul că „Daniel era mai dibaci decât ceilalți, mai ales în tălmăcirea viselor, iar acest har al lui, era un dar al lui Dumnezeu" (*Antichități iudaice* 10, 10; cf. *Dn* 1, 17). Pentru acest fapt (*Dn* 5, 12) Nabucodonosor i-a dat lui Daniel un nume nou derivat din limba lui: Beltșațar, forma ebraizată a lui *Balatshu-uzur* (viața lui protejează). După cercetarea înțelepciunii celor patru tineri de către rege, aceștia au fost găsiți de zece ori mai înțelepți decât toți magii caldeeni (1, 18-21) și prin urmare au fost așezați în demnități pe măsura lor.

Daniel s-a făcut remarcat înaintea lui Nabucodonosor prin capacitatea sa extraordinară de a cunoaște conținutul unui vis și de a descoperi înțelesul acestuia (2, 26-47). Acest fapt i-a adus multă prețuire înaintea regelui, încât acesta a poruncit ca de îndată să fie pus guvernator

peste tot ținutul Babilonului și căpetenie peste toți înțelepții Imperiului (2, 48). În urma descifrării și tâlcuirii cuvintelor scrise de o mână tainică pe un perete din sala în care regele Belșațar ținea un ospăț, Daniel a fost numit al treilea conducător în Imperiu după rege (5, 29). În timpul domniei lui Darius Medul, Daniel și-a păstrat demnitatea, fiind numit, alături de încă două persoane, dregător peste cei 120 de satrapi (6, 2-3). Datorită priceperii sale, regele avea de gând să îl numească pe Daniel mai mare peste tot regatul, dar din pricina uneltirilor acesta a fost aruncat într-o groapă cu lei. Scăpând nevătămat de acolo, Daniel a continuat să rămână mare demnitar până în primul (1, 21; 6, 28) sau al treilea an (10, 1) al domniei lui Cirus cel Mare.

Pe lângă textele din cartea care îi poartă numele (1, 6, 8, 9, 11, 21; 2, 13, 14, 17-20, 24, 27; 4, 5, 16; 5, 14, 13, 17; 6, 3, 4, 14, 15, 21, 22, 24, 25, 27; 7, 1, 7, 15, 28; 8, 1; 15, 27; 9, 2, 22; 10, 2, 7, 11, 12; 12, 4, 5, 9), Daniel mai este amintit la sfârșitul scrierii anaghinoscomena *Istoria Susanei*, când o izbăvește prin înțelepciunea sa de lapidare (1, 44, 51, 54, 59, 62, 64), și în celălalt adaos al cărții Daniel (*Istoria omorârii balaurului și a sfărâmării lui Bel*), când ucide balaurul și demască șiretlicul preoților care slujeau în templul idolului Bel (1, 2, 4, 8, 10, 11, 13, 15, 17, 20, 23, 26, 28, 30-32, 35, 37, 39, 41, 45-48). În *1 Mac* 2, 20 și în *3 Mac* 6, 7 se amintește episodul izbăvirii profetului din groapa cu lei, iar în *Mt* 24, 15 însuși Mântuitorul face referire la profeția care prevestește *urâciunea pustiirii* în cetatea Ierusalimului.

Potrivit *tradiției rabinice*, Daniel a fost un descendent al familiei regale. Soarta sa și a celorlalți trei tineri (Anania, Azaria și Misael) a fost profețită de Isaia regelui Iezechia prin cuvintele: „feciorii care vor ieși din tine și îi vei naște, vor lua. Și vor fi eunuci la curtea regelui din Babilon" (*Is* 39, 7; cf. *Sanhedrin* 93b; *Pirke de-Rabi Eliezer* 52; Origen, *Comentariu la Matei* 15, 5). Daniel s-a remarcat încă din tinerețea lui prin înțelepciune, cazul izbăvirii Susanei fiind elocvent. În urma demascării celor doi bătrâni adulteri, despre Daniel s-a spus: „dacă acesta ar fi într-un taler al unei balanțe, iar ceilalți înțelepți ai păgânilor ar fi toți așezați în celălalt, balanța ar înclina spre Daniel" (*Yoma* 77a). În timpul lui Nabucodonosor, Daniel a devenit atât de cunoscut încât profetul Iezechiel îl pune ca reper de comparație contemporanului său Hiram (prințul Tirului din *Iz* 28) care cerea să i se aducă onoruri dumnezeiești (*Geneza Raba* 96). Pentru a vedea cât era de prețuit Daniel, în ochii lui Nabucodonosor, este suficient să amintim faptul că atunci când acesta a intenționat să așeze idolul de aur spre închinare în câmpul Deira, regele l-a trimis pe Daniel cu o misiune undeva departe, știind bine că dacă va rămâne în regat, va prefera să moară în acel cuptor decât să se închine idolului (*Sanhedrin* 93a; cf. *Cântarea Cântărilor Raba* VII, 8).

Johanan ben Zakkai mărturisea despre Daniel, care era „om plăcut lui Dumnezeu" (*Dn* 10, 11), că acesta își petrecea viața făcând milostenie și rugăciuni (*Aboth Rabinul Nathan* 4). Datorită acestui fapt, unii din dregători au uneltit împotriva lui Daniel și au cerut regelui să interzică tuturor supușilor ca timp de treizeci de zile să înalțe rugăciuni vreunui alt dumnezeu afară de el. Având în vedere faptul că Daniel nu s-a supus, regele a fost constrâns de către dregători să-și țină cuvântul și să-l arunce în groapa cu lei. După ce l-au coborât în groapa respectivă, supușii regelui au pus deasupra o piatră mare care s-a rotit singură din Palestina până în Babilon pentru acest scop. Dumnezeu a trimis însă un înger care a luat forma unui leu ca să stea pe piatră, astfel încât uneltitorii lui Daniel să nu-l mai poată supăra (*Midraș Tehilim* 24). Leii l-au primit pe Daniel la fel cum câinii își întâmpină stăpânii veniți de departe (*Yosippon* 3, 8b). Dimineața, regele a venit la groapă și l-a strigat pe Daniel, dar acesta nu i-a răspuns chiar de la început pentru că rostea *Șema* (*Midraș Tehilim* 24, 116), după ce și-a petrecut noaptea în rugăciune, timp în care leii stăteau liniștiți. Văzând minunea, regele a poruncit ca toți acuzatorii lui Daniel să fie aruncați în groapă. Îmbătrânind, Daniel a cerut regelui să îi permită să se retragă din demnitatea sa și să

îl pună în locul lui pe Zorobabel. După unii, acesta s-a retras în Șușan unde și-a continuat viața pioasă până la sfârșitul vieții (*Yosippon* 3, 9d-10a), iar după alții s-a întors în Ierusalim după edictul lui Cirus (*Cântarea Cântărilor Raba* 7, 8).

Personalitatea lui Daniel a fost adeseori evocată în scrierile Sfinților Părinți. Dorind să demonstreze faptul că înțelepciunea cuprinsă în toată știința își trage originea de la Dumnezeu, și că unii oameni răi sau demoni pot denatura sensul acesteia, Origen invocă episodul pregătirii lui Daniel și a celorlalți tineri aflați la curtea regelui Babilonului. Aici el se folosește de textul ebraic pentru a scoate în evidență faptul că Dumnezeu le-a dat pe lângă înțelepciune și puterea de a discerne: „Dumnezeu le-a dat știință și prudență în toată înțelepciunea scrierii, iar Daniel fu înțelept în a tâlcui vedeniile și visele" (*Omilii la Numeri* XVIII, 3). În corespondența pe care Sf. Atanasie cel Mare a avut-o cu Episcopul Serapion, ierarhul alexandrin subliniază înțelepciunea lui Daniel, care, în duh profetic fiind, a înțeles că Fiul nu este o creatură, ci creatorul tuturor lucrurilor: „Iar Daniel a cunoscut pe Fiul lui Dumnezeu, dar a cunoscut și lucrurile lui Dumnezeu. Și pe Fiul L-a văzut răcorind cuptorul (3, 25). Iar despre lucruri a spus: „Binecuvântați toate lucrurile Domnului pe Domnul" (*Cântarea celor trei tineri*). Și pe fiecare dintre făpturi le-a înșirat. Dar pe Fiul nu l-a numărat între ele, știind că nu este lucru, ci că prin El s-au făcut lucrurile. De aceea L-a lăudat și L-a preaînălțat în Tatăl (*Epistola I către Serapion* 2, 6). Făcând trimitere la Daniel, într-o omilie despre post, Sf. Vasile cel Mare arată maniera în care acest efort trupesc poate să influențeze atitudinea unor animale sălbatice: „Daniil, bărbatul doririlor, care n-a mâncat pâine și n-a băut apă trei săptămâni, când a fost aruncat în groapa cu lei, i-a învățat și pe lei să postească. Ca și cum i-ar fi fost trupul făcut din piatră sau din altă materie tare, leii n-au putut să-și înfigă dinții în el. Postul a călit trupul lui Daniil ca pe o călitură de fier, încât, ajungând de nebiruit, leii nici n-au deschis gura împotriva sfântului" (*Omilii și cuvântări* 1, 7). Încercând să motiveze afirmația scripturistică potrivit căreia Daniel era „bărbatul doririlor" (*Dn* 9, 23), Isaia Pustnicul consideră că acesta și-a biruit pornirile trupului și a revenit în cele ale firii în care totul se rezumă la dorirea lui Dumnezeu: „Cel ce voiește să revină la cele ale firii, să taie toate voile lui cele după trup, până statornicește pe om în cele conforme firii. Dorirea cea după fire este dorirea minții și ea nu este fără dorirea lui Dumnezeu; precum nu este nici iubirea celor conforme firii. De aceea s-a numit Daniel, bărbatul doririlor" (*Douăzeci și nouă de cuvinte* 1).

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola I către Serapion*, în coll. *PSB*, vol. XVI, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Constantinescu, Alexandru, „Daniel", în: *GB*, 5-6/1973, pp. 527-530; Freedman, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, Ed. Doubleday, New York, 1996; Isaia, Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, în *Filocalia*, vol. XII, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1991; Josephus, Flavius, *Antichități iudaice*, vol. I, trad. I. Acsan, Ed. Hasefer, București, 2002; Myers, Allen C., *The Eerdmans Bible Dictionary*, Ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1987; Origen, *Omilii la Numeri*, în coll. *PSB*, vol. VI, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Pavel, Aurel, *Cartea profetului Daniel. Introducere, traducere, exegeza și teologia cărții*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2000; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii și cuvântări*, în coll. *PSB*, vol. XVII, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 352.

Ioan Chirilă

DAR. v. HAR, HARÍSME.

DÁRURI. (*dezambig*. SFÍNTELE DÁRURI) Pâinea și vinul aduse ca materii pentru săvârșirea Sfintei Euharistii. Darurile sunt aduse la Proscomidiar unde sunt pregătite de către preot. Apoi, după Vohodul cel mare, darurile sunt puse pe Sfânta Masă, unde sunt sfințite în timpul rânduielii liturgice. În primele patru sau cinci veacuri, rânduiala primirii și pregătirii darurilor de pâine și vin pentru Sfânta Jertfă avea loc la începutul Liturghiei credincioșilor, în momentul corespunzător astăzi Heruvicului sau a ieșirii cu Cinstitele Daruri, întrucât darurile puteau fi aduse la Sfânta Liturghie

numai de către credincioșii botezați, singurii care puteau să rămână în sfântul locaș la săvârșirea Liturghiei euharistice. Ei prezentau darurile lor diaconilor, odată cu pomelnicele lor. Diaconii puneau aceste daruri de pâine și vin în cămăruța Sfântului Altar, numită proscomidiar sau *pastoforion*. La timpul cuvenit, diaconii alegeau din pâinile aduse la proscomidiar pe cele mai potrivite pentru a fi afierosite pentru Sfânta Jertfă și, aducându-le la Sfântul Altar, le puneau împreună cu vinul pe Sfânta Masă a Altarului. Episcopul sau preotul proestos le afierosea ca daruri de jertfă, printr-o rugăciune scurtă sau printr-o formulă de binecuvântare, pe care o rostea asupra lor înainte de a le sfinți.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, 2002; Branişte, E., Branişte, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Lucian Farcașiu

DAVÍD. Nume vechitestamentar care se traduce prin „cel iubit" și se referă la cel de-al doilea și cel mai important rege al lui Israel (1010-970 î. Hr.). Cu toate că a dobândit puterea în circumstanțe extrem de dificile, David a reușit să cucerească Ierusalimul și să îl transforme în capitală, să unifice triburile israelite și să întemeieze un imperiu care se întindea de la granițele Egiptului până la cele ale Mesopotamiei. Acesta s-a evidențiat prin numeroasele sale calități, fiind totodată un păstor destoinic, un muzician talentat, un psalmist inegalabil, un războinic neînfricat și un conducător abil. Cea mai proeminentă însușire a sa este cea de rege prin excelență, ca standard pentru regii următori și ca simbol mesianic. Se presupune că numele său, care apare de mai bine de 1000 de ori în textul masoretic și de 59 de ori în Noul Testament, provine din rădăcina *dwd* (dragoste) și înseamnă „cel iubit" (cf. *2 Rg* 12, 25). Datorită utilizării numelui *dawidum* în textele de la Mari, unii cercetători au considerat că „david" este mai degrabă un titlu decât un nume propriu care ar putea fi tradus cu „general" sau „conducător de oști". În acest caz, interpreții sugerează că numele său real era Elhanan (cf. *2 Rg* 21, 19), iar David era un nume regal, asumat în timpul ascensiunii sale. Prezumția acestora este destul de forțată, având în vedere că Elhanan, pe care aceștia îl identifică cu David, ucisese pe Lahmi, fratele lui Goliat, iar nu pe Goliat însuși (cf. *1 Par* 20, 5), iar traducerea lui *dawidum,* care trebuie relaționată cu akadinanul *abdûm,* ar însemna mai degrabă „înfrânt".

Istoria lui David este descrisă amănunțit în primele trei cărți ale Regilor (ulterior a fost relatată și în *1 Paralipomena*). Principalele etape ale vieții sale sunt: ungerea sa ca rege de către Samuel (*1 Rg* 16, 1-13); David cântă din harfă lui Saul (11, 16-23); David și Goliat (17, 12-58); prietenia dintre David și Ionatan (18, 1-5); elogierea biruințelor lui David (18, 1-8); primele uneltiri ale lui Saul (18, 8-17); David ajunge ginerele regelui (18, 22-27); Saul prigonește pe David (19, 1-7); David este scăpat de Micol (19, 11-17); fuga lui David la Rama (19, 18-24); încercarea lui Ionatan de a domoli mânia lui Saul (20, 1-43); fuga lui David la Nobe (21, 1-9); David fuge la regele Achiș (21, 10-15); David la Adulam și Mițpa (22, 1-5); David în cetatea Chelia (23, 1-14); urmărirea lui David în pustiul Zif și Maon (23, 15-29); cruțarea lui Saul în peștera din Enghedi (24, 1-22); David și Nabal (25, 1-35); David se căsătorește cu Abigail (25, 36-44); David cruță din nou viața lui Saul (26, 1-25); șederea lui David în hotarele filistenilor la Țiclag (27, 1-12); David este trimis de Achiș înapoi în Ticlag, din tabăra filistenilor care luptau cu israeliții (29, 1-11); David biruiește pe amaleciții care au prădat cetatea în care locuia (30, 1-31); David plânge moartea lui Saul și Ionatan (*2 Rg* 1, 1-27); David este uns rege în Hebron peste seminția lui Iuda (2, 1-7); întărirea lui David și înmulțirea familiei lui (3, 1-5); înțelegerea dintre David și Abner (3, 5-21); uciderea lui Abner de către Ioab și plângerea sa de către David (3, 22-39); David răzbună moartea lui Ișboșet (4, 1-12); David ajunge rege peste tot Israelul (5, 1-5); cucerirea Ierusalimului (5, 6-10); familia lui David (5, 13-16); înfrângerea filistenilor (5, 17-25); aducerea chivotului din casa lui Aminadab

(6, 1-11); strămutarea chivotului din casa la Obed-Edom la Ierusalim (6, 12-23); David pregătește materialele pentru casa Domnului (7, 1-16); David mulțumește în rugăciune lui Dumnezeu (7, 17-29); biruințele lui David (8, 1-14); dregătorii lui David (8, 15-18); David răsplătește pe Mefiboșet (9, 1-13); războiul cu amoniții (10, 1-19); David și Batșeba (11, 1-27); mustrarea lui David de către Natan (12, 1-14); moartea copilului zămislit în nelegiuire și nașterea lui Solomon (12, 15-25); cucerirea cetății Raba și supunerea amoniților (12, 26-31); fratricidul lui Abesalom (13, 1-38); iertarea și întoarcerea lui Abesalom (14, 1-33); rebeliunea lui Abesalom și fuga lui David (15, 1-37); pribegia lui David (16-17); înfrângerea lui Abesalom (18, 1-18); jeluirea lui David pentru moartea lui Abesalom (19, 1-8); întoarcerea lui David în Ierusalim (19, 9-17); milostivirea lui David față de Șimei și Mefiboșet (19, 16-30); David mulțumește lui Barzelai (19, 31-40); răzvrătirea lui Șeba și reconfirmarea suveranității lui David (20, 1-26); David răscumpără uciderea ghibeoniților (21, 1-14); înfrângerea din nou a filistenilor (21, 15-22); cântarea de mulțumire a lui David (22, 1-52); o nouă cântare (23, 1-7); vitejii lui David (23, 9, 39); numărarea poporului și pedeapsa cu ciumă (24, 1-25); bătrânețea lui David (*3 Rg* 1, 9-10); mijlocirea Batșebei pentru Solomon (1, 11-31); ungerea lui Solomon ca rege (1, 32-40); ultimele învățături și cerințe date lui Solomon înainte de moarte sa (2, 1-9) și moartea lui David (2, 10-11).

Bibliografie. Ambrozie al Milanului, Sf., „Psalmul 50", trad. N. Neaga, în: *AB*, 5-6/1990; Erbiceanu, Constantin, „Continuarea explicării Psalmului 50 de Sf. Ioan Hrisostom", în: *BOR*, 1/1909; Freedman, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, Ed. Doubleday, New York, 1996; Cotoș, Nicolae, „David aduce chivotul legământului la Ierusalim și se gândește să clădească Templul Domnului (II Samuil VI-VII)", în: *MMS*, 7-8/1958, pp. 555-563; Cotoș, Nicolae, „David și moartea lui Saul. Fragmente din cele două cărți ale lui Samuel", în: *MB*, 1-3/1958, pp. 76-83; Grigorie de Nyssa, Sf., *La titlurile psalmilor*, în coll. *PSB*, vol. XXX, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Ioan Gură de Aur, Sf., „Cuvânt despre pocăință. Psalmul 50", trad. N. Neaga, în: *MA*, 4/1988; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii despre pocăință*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Saul și David*, trad. de D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007; Myers, Allen C., *The Eerdmans Bible Dictionary*, Ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1987; Neaga, Nicolae, „Istoria timpurilor vechitestamentare. David", în: *MA*, 5-6/1958, pp. 357-370; Neaga, Nicolae, „Regele psalmist David – comentariul unor texte irenice", în: *MA*, 7-8/1984, pp. 458-463; Pașca-Tușa, Stelian, *„S-a căit David înaintea poporului pentru desfrânare și omucidere?"*, în: *Cercetări Biblice*, 2/2009, pp. 42-61; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Psalmi*, în coll. *PSB*, vol. XVIII, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; www.jewishencyclopedia.com.

Ioan Chirilă, Alexandru Moldovan

DECALÓG. Cele 10 porunci date de Dumnezeu oamenilor prin profetul Moise, pe Muntele Sinai. Noțiunea de poruncă pune în evidență accentele religioase și morale pe care le cuprinde Legea veșnică și Legea morală naturală. De regulă, atunci când se rostește cuvântul „poruncă" nu avem în vedere legea emanată de organismele legiuitoare ale statului civil, ci, mai degrabă, revendicările lui Dumnezeu în raport cu omenirea. Termenul de poruncă a fost apropiat (până la confiscare) de ceea ce numim *Decalog* sau *Cele zece porunci*. Analizând noțiunea de poruncă, observăm că ea poate îmbrăca fie un înțeles accentuat juridic, fie unul legat de noțiunea de libertate.

Eticile filosofice și cele religioase din spațiul Tradiției apusene definesc porunca îndeosebi într-o perspectivă juridică. Respectiv, aceasta ar fi o dispoziție precisă a legii dumnezeiești ce obligă la împlinirea unui bine dinainte determinat și care oprește săvârșirea unei fapte nepermise. Conform acestei viziuni, între Dumnezeu și om ar exista o distanță și un raport exterior pe care normele și poruncile revendicative, venite din partea lui Dumnezeu, le-ar umple și le-ar reglementa. Dumnezeu și-ar exprima voia prin porunci care obligă la săvârșirea binelui și la evitarea faptelor socotite rele și reprobabile din punct de vedere moral. Omul este obligat să-și conformeze deciziile și comportamentul la comandamentele

exprimate de porunci și, în măsura în care o face, este socotit drept și moral. Ar fi de observat că această perspectivă este proprie nu numai creștinismului apusean, ci și stării adamice, adică omul căzut în păcat, descrise de paginile Vechiului Testament. Iudaismul, în perioada de după apariția mișcării fariseice, a accentuat aceeași înțelegere juridică a poruncilor, pe care le-a înmulțit până la încercarea de a reglementa prin norme toate aspectele vieții zilnice. Dintr-o alianță cu Dumnezeu, poporul ales – sub orientarea partidei fariseilor – a transformat raportul cu Dumnezeu într-o relație *obiectivată* de mulțimea și precizia poruncilor. Teologia apuseană medievală va prelua și dezvolta această perspectivă de înțelegere și cuprindere a relației Dumnezeu-om doar în spațiul normelor, generând așa-numitul moralism. Totul trebuie perceput pe linia formală, juridică, în funcție de reglementările poruncilor sau a normelor morale. Viața creștină și virtutea sunt rezumate la seturi sau coduri de porunci. Împlinirea lor formală ar asigura posibilitatea virtuții și ar da certitudinea mântuirii. În Tradiția ortodoxă, definirea poruncii are în vedere libertatea umană, ca funcție constitutivă a chipului dumnezeiesc al omului. Teologia răsăriteană pleacă de la premisa că Dumnezeu a înzestrat firea umană cu un mod de a fi ce se exprimă într-o multitudine de daruri și vocații. Poruncile dumnezeiești nu solicită altceva decât talanții cu care Dumnezeu a îmbrăcat natura umană. Astfel, porunca lui Dumnezeu nu apare deloc drept o dispoziție restrictivă și exterioară aspirației omului, care l-ar obliga înspre un bine dinainte și arbitrar determinat și impus, sau care l-ar opri de la fapte socotite rele, ci, mai degrabă, ca o trebuință interioară, pe care omul o regăsește întru sine și pe care o simte ca fiind însăși dorința sa cea mai intimă. Prin urmare, revendicarea (porunca) divină față de om are același conținut cu aspirația sau vocația fundamentală a firii omului. Porunca iese, în acest fel, din formalismul și juridismul ce obiectivează relația om-Dumnezeu și capătă un preponderent caracter de interioritate (interioritatea reprezintă locul inimii firii umane, adică adâncul cel mai profund al naturii umane, unde fără a amestecare și fără despărțire Dumnezeu, porunca Sa și libertatea omului sunt în unitate deplină). Prin caracterul de interioritate porunca nu pierde din sfera sa nici imperativul divin și nu se obiectivează (devenind normă abstractă și exterioară vieții omului) și nici nu se diluează spre a se pierde în relativismul umanist. Porunca dumnezeiască, în viziunea Tradiției Ortodoxe, nu-L obiectivează pe Dumnezeu, adică nu-L îndepărtează și nici nu-L izolează undeva într-o transcendență abstractă de unde ar emite norme menite să reglementeze „corect" viața omului. Fiind expresie a darurilor constitutive ale chipului dumnezeiesc al omului, porunca nu este o normă ce vrea să pună în acord și armonie două realități străine și abstractizate una de cealaltă (adică pe Dumnezeu și pe om), ci este expresia unității firești dintre voia lui Dumnezeu și voia (libertatea) omului. Porunca nu este, în ea însăși, o normă obiectivă și abstractă emisă de legiuitor către legiuit, ci o realitate ce exprimă deopotrivă hotarul voinței creatoare a lui Dumnezeu și tensiunea ultimă a firii umane și manifestarea ei cea mai autentică. Dacă firea omului nu ar fi înzestrată anticipat cu daruri de la Dumnezeu, care să exprime în același timp planul și voința Sa față de destinul omului și al creației, și cu vocațiile cele mai firești ale intimității umane, poruncile, din expresii intrinseci ale libertății divine și umane, s-ar obiectiva și ar deveni coduri, norme, prescripții obiective ce-ar reglementa juridic viața umană și raportul cu Dumnezeu. Însă orice poruncă pe care Dumnezeu o exprimă în raport cu omul presupune prezența anticipată a unui dar în structura naturii umane și a creației. Dumnezeu a dat omului darul (vocația) și tot El a dat și porunca legată de acel dar, iar porunca este resimțită de om ca un „deja" al firii sale. Fără această perspectivă – porunca: temei și vocație intimă a naturii omului – apare pericolul de a-L vedea pe Dumnezeu ca pe o realitate ce se impune discreționar și arbitrar, iar poruncile Lui și binele din acestea ca pe niște restricționări ale libertății și împliniri umane. În concluzie,

pentru Tradiția creștină răsăriteană, poruncile lui Dumnezeu sunt, în aceeași măsură, și expresia voinței Sale suverane și iubitoare, dar și expresia cea mai deplină a libertății umane și vocația firească a naturii noastre.

Concluzia aceasta se verifică însă doar în starea edenică (pentru Adam cel necăzut în păcat) și în cea hristică – respectiv în ordinea existențială restaurată de Mântuitorul Hristos. În starea adamică (cea a căderii), porunca este sesizată îndeosebi ca *interdicție.* Întâia poruncă dată oamenilor în Eden – „în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului" (*Fc* 2, 9); „roade din pomii raiului putem să mâncăm, numai din rodul pomului din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu: «să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el, ca să nu muriți»" (*Fc* 3, 2-3) – exprima nu aspectul de interdicție, ci dimpotrivă. Porunca sublinia raportul: om-hrană-Dumnezeu, și accentua unitatea, dependența și baza umanului în Dumnezeu. Hrana (roadele creației, a pomilor raiului) susținea viața doar în legătură cu Dumnezeu, doar ca un dar al lui Dumnezeu. Porunca accentua că omul, chip al lui Dumnezeu, este el însuși (chipul) darul lui Dumnezeu către om și că viața umană nu se poate susține decât în legătură, în comuniune cu Dumnezeu, izvorul unic al vieții. Porunca solicita omul la această perspectivă. Și ea presupunea harul deja existent în om – respectiv chipul care-i esența umanului – ce putea evalua porunca și-o putea împlini prin puterile chipului. Porunca viza faptul că nu pomii, nu zidirea, nu hrana susțin viața omului ca viață veșnică. Zicând „să nu mâncați, ca să nu muriți", porunca lui Dumnezeu nu era o interdicție menită să-l priveze pe om de libertate și plinătatea vieții, ci era o lămurire, o prevestire și o explicare a unui destin posibil față de care omul putea să se atașeze. Dumnezeu avertiza pe Adam că a mânca, socotind că zidirea și hrana sunt izvorul și susținătoarele vieții și nu Dumnezeu, însemna atașarea de moarte și lipsirea de viață. Acestea, pentru că Viața ce nu poate fi atinsă de stricăciunea trecerii și a distrugerii o posedă întru Sine și de la Sine doar Dumnezeu. Zidirea posedă elementele necesare supraviețuirii biologice a omului, însă nu de la sine și prin sine, ci ca dar și lucrare a lui Dumnezeu. Ispitirea demonică vrea să răstoarne tocmai această perspectivă. Diavolul sugerează primilor oameni că: a) porunca lui Dumnezeu este norma restrictivă și interdictivă, iar Dumnezeu un Stăpân arbitrar și discreționar: „Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el, vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu" (*Fc* 3, 5); b) Dumnezeu nu este: izvorul unic al vieții și nici susținătorul ei, ci zidirea (hrana): „veți mânca din el (pom) [...] și veți fi ca Dumnezeu". Așadar, Diavolul reduce porunca lui Dumnezeu de la statutul de temei și vocație a naturii umane la cel de normă obiectivă ce reglementează interdictiv relația dintre două realități străine și abstracte una de cealaltă, respectiv dintre Stăpân (Dumnezeu) și sclav (omul). Dumnezeu este obiectivat, adică distanțat și abstractizat într-un „departe", într-un univers propriu de unde dă legi și porunci străine de libertatea și vocația firii umane. Porunca divină, sugerează Diavolul, este doar o normă obiectivă menită să apere o ordine arbitrar și discreționar stabilită de Dumnezeu. Împropriindu-și această perspectivă, omul căderii, descris de paginile Vechiului Testament, se va raporta atât la Dumnezeu, cât și la poruncile Lui ca la niște realități străine și opresive. Lespezile de piatră ale celor Zece porunci, glasul profeților, precum și nenumăratele intervenții miraculoase ale lui Dumnezeu în istoria alianței Lui cu poporul evreu, au fost înregistrate de firea căzută a omului drept interdicții, limitări și norme rigide.

Întruparea lui Dumnezeu în istorie a însemnat și restaurarea ontologică a naturii umane. Firea omului a fost rezidită, prin ridicarea și centrarea ei, în Ipostasul divino-uman al Domnului, întru care s-a împărtășit de atributele firii dumnezeiești. Prin Taina Bisericii, subiectul uman se face părtaș lucrării restauratoare a lui Hristos: „A primi Botezul înseamnă a primi însăși existența, înseamnă a fi creați din nimic" (Sf. Nicolae Cabasila). Sf. Ioan Gură de Aur scrie că în Taina Botezului „nu preotul te botează,

ci Dumnezeu Însuși atinge creștetul tău" și rostește omului: „Fiul Meu ești tu, Eu astăzi te-am născut", și că sentința „pământ ești și în pământ te vei întoarce" se anulează, iar „făptura se îmbracă în virtute [...] se sprijină de nemurire [...] poartă cununa dreptății, ca totul în ea să arate vrednicia ei împărătească prin asemănarea cu frumusețea Arhetipului" (Sf. Grigore de Nyssa). Botezul este o facere din nou a omului, superioară facerii inițiale a lui Adam. „Întâiul om a fost zidit în ziua a șasea, scrie Sf. Ioan Gură de Aur, dar omul nou este zidit în ziua întâi, căci prin Botez – care este învierea noastră, Paștele nostru, Duminica noastră – ne întoarcem în ziua întâi, în care a fost zidită lumina". Dacă pentru omul inițial a fost de trebuință „să-i facem ajutor potrivit pentru el", starea întru care firea umană este ridicată prin Botez este incomparabil superioară: „nimic asemănător în Botez, această creație din nou. De ce ajutor ar mai avea nevoie cel ce primește harul Duhului Sfânt și care este desăvârșit în Trupul lui Hristos?" Aceasta este așadar restaurarea ontologică a firii umane în Hristos. Ea presupune pe lângă restaurarea „inimii" omului și refacerea raportului dintre aceasta și porunca lui Dumnezeu. În Iisus Hristos Domnul, poruncile lui Dumnezeu sunt resimțite de către om, la fel ca-n starea primordială, drept temeiuri și vocații ale sale. Legea însăși este „plinită" de către Mântuitorul în sensul că este dezbrăcată de orice înțeles interdictiv arbitrar. Porunca devine nouă: „poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul!". Este absolut nouă pentru că nouă este starea existențială (descrisă mai sus) întru care Hristos a ridicat firea umană. Pentru creștin, ca mădular al Bisericii lui Hristos, porunca izvorăște și își primește conținutul și sensul din întâlnirea și comuniunea cu lucrarea și Persoana lui Hristos, din cadrul iconomiei treimice. Integrarea vieții omului în Biserică prin Sfintele Taine face cu putință ca porunca nouă a lui Hristos să fie devansată de harurile sacramentale ce îmbracă „inima" omului, astfel încât împlinirea ei să fie nu doar cu putință, ci resimțită de firea omului drept spațiul libertății sale depline. Porunca, în stadiul restaurării în Hristos, este o chemare la desăvârșire, la o viață cu adevărat dumnezeiască. Este o chemare la a concretiza în existență ceea ce omul a devenit (a fost făcut) în Botez: un hristofor și un transfigurat prin har. Împlinirea poruncilor, pentru omul renăscut în har, înseamnă o asumare tot mai deplină a unirii cu Dumnezeu, realizată deja în Botez, înseamnă o liturghisire a darurilor sacramentale și o prelungire a lor asupra tuturor aspectelor vieții pământești a omului și asupra întregii creații. În lumina acestei perspective, în spiritualitatea ortodoxă se afirmă că „Dumnezeu este ascuns în poruncile Lui (adică în darurile hristice ce îmbracă firea umană prin Sfintele Taine) și că Se arată pe măsura împlinirii lor (adică în măsura transferării conținutului poruncilor în toate aspectele vieții zilnice)". În aceeași viziune se poate afirma că „nu noi ținem poruncile, ci poruncile ne (sus)țin pe noi", în sensul că viața creștină virtuoasă nu este (în primul rând) consecința unui comportamentarism „corect", ci mai degrabă consecința unor temeiuri (daruri și daturi) dăruite firii omului în apele renăscătoare ale Sfintelor Taine, pe care poruncile le actualizează în existența zilnică drept prezență și lucrare a lui Dumnezeu în om.

Legea pozitivă premozaică. Vechiul Testament reprezintă alianța dintre Dumnezeu și poporul ales al evreilor, prin care Dumnezeu chema omenirea în spațiul lucrării Sale proniatoare spre a o salva de la înstăpânirea diavolului și a morții veșnice asupra lumii. Omul căzut din comuniunea cu Dumnezeu și, deci, dintr-o existență harică, a intrat într-un eșec ontologic care-l făcea neputincios în fața păcatului („Nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc [...]. Găsesc, deci, în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine. Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu. Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele" (*Rm* 7, 19-23). Poruncile lui Dumnezeu, redate în Vechiul Testament, aveau menirea de a activa libertatea omului, degradată și ea de păcat, spre

nu a opta cu totul pentru moarte. Legea sau porunca lui Dumnezeu, „sfântă, dreaptă și bună" (*Rm* 7, 12), contrasta cu starea căzută a firii umane și scotea în evidență (punea în lumină) impasul existențial al omului („porunca dată spre viață, mi s-a aflat a fi spre moarte", adică punea în evidență viețuirea înspre moarte a omului). Poruncile lui Dumnezeu erau fundamentele, cadrele sau bornele ce indicau hotarul despărțitor dintre viață și moarte (*Lv* 26), dintre existență și nonexistență. Prin fiecare patriarh al vechii alianțe, Dumnezeu oferea omului reperele vieții, chiar dacă firea căzută a acestuia le sesiza doar ca restricții și limitări ale așa-zisei sale libertăți. Legea dinaintea Întrupării dăruia și un orizont (destul de ambiguu) asupra vieții veșnice, dar oferea, înainte de toate, posibilitatea unei viețuiri terestre religioase și morale ameliorate. Poruncile lui Dumnezeu, de dinaintea venirii lui Hristos, puteau cel mult să salveze condiția terestră a omului, prin aceea că-i ajutau libertatea să nu opteze definitiv pentru moarte și iad. Duhul și lucrarea lui Dumnezeu și-au făcut simțită prezența în felurite forme, nu numai în poruncile vechi-testamentare, ci și în religiile nerevelate. Rostul „poruncilor", născute din religiozitatea firească a omului (funcție a chipului dumnezeiesc din orice om), era acela de a conserva creația în hotarele existenței temporale. Pe de altă parte, atât Legea veche, cât și diferitele coduri morale din religiile nerevelate erau deschideri și pregătiri (pedagog) spre Întruparea lui Hristos. Ele au ameliorat condiția terestră a omului, dar nu au putut să transgreseze moartea și nici să biruiască iadul și puterea celui rău. Abia în Hristos omul va fi ridicat ontologic deasupra morții, iadului și diavolului. Înainte de Decalog, Dumnezeu a dăruit omenirii dreptare și porunci în mod deosebit prin Noe și Avraam. Tradiția iudaică stabilește șapte porunci noahitice: a nu trăi fără dregătorie; a nu huli pe Dumnezeu; a nu cădea în idolatrie; a nu se căsători consângeni; a nu vărsa sânge; a nu răpi; a nu mânca sânge, animale sufocate și/sau sfâșiate. Aceeași tradiție vorbește despre legământul dintre Dumnezeu și Avraam – respectiv făgăduința lui Dumnezeu că-i va înmulții pe evrei ca stelele cerului și nisipul mării și că în Avraam se vor binecuvânta toate semințiile pământului –, legământ întărit prin actul tăierii împrejur.

Legea mozaică. Legea mozaică reprezintă ansamblul de legi și rânduieli morale, religioase și sociale pe care Dumnezeu le-a descoperit poporului ales prin profetul Moise. Menirea Legii mozaice a fost, pe de o parte, aceea de a pregăti umanitatea în vederea Întrupării lui Dumnezeu în istorie și, pe de altă parte, de a menține pe cât cu putință creația și pe om în hotarele vieții. Înțelegerea și interpretarea Legii mozaice presupune abordarea ei atât într-o cheie istorico-culturală a zonei geografice în care s-a născut, cât și într-o perspectivă profetică creștină. Legea mozaică prezintă trei aspecte: unul social-politic (prin care poporul evreu era organizat într-un stat teocratic), altul cultico-ceremonial (ansamblul de rânduieli cultice legate de Cortul Adunării) și altul de ordin moral doctrinar (cele Zece porunci ca fundamente ale existenței religos-morale). Odată cu anul 70 d.Hr., când statul evreu și-a încetat existența istorică pentru nouăsprezece secole, aspectul politic al Legii mozaice s-a perimat. Dimensiunea ceremonială a Legii, care constituie miezul religiei mozaice, a cunoscut după anul 70 d.Hr. dinamica unei reașezări și reinterpretări permanente în comunitățile iudaice, în funcție de destinul cu care evreii s-au confruntat în zbuciumata lor istorie. Pentru creștini rânduielile cultice ale Cortului Sfânt și ale Templului prezintă importanță atât pentru rolul lor pregătitor în vederea constituirii Bisericii, cât și pentru semnificația profetică a ceremoniilor cultice. Întruparea Domnului și aspectele lucrării Sale răscumpărătoare sunt tainic cuprinse atât în prescripțiile cultice iudaice, cât și în evenimentele din istoria poporului ales și a personalităților sale. Pornind de la Sf. Apostol Pavel, pentru care cultul iudaic era „umbră a bunurilor viitoare" (*1 Co* 10, 1) și „cortul închipuire sau umbră a lucrurilor cerești" (*Evr* 8, 5), scrierile Sfinților Părinți oferă o profundă lectură teologică, în cheie hristică, a Legii mozaice ceremoniale.

Aspectul moral al Legii lui Moise este cuprins pe scurt în așa-numitul *Decalog* sau *Cele zece porunci*. În *Faptele Apostolilor* (7, 38) sunt socotite drept „cuvintele vieții", întrucât „omul care le împlinește va trăi prin ele" (*Lv* 18, 5). Cele zece porunci reprezintă vârful moralității și religiozității omenirii din afara lui Hristos. „Cel ce cunoaște istoria tuturor religiilor, va ajunge la concluzia că în domeniul vieții religioase dinainte de creștinism, Decalogul este cea mai înaltă operă, căci în timp ce legiuitorii antichității tratează lucruri mari sau mărunte într-o amestecătură pestriță, la o valoare egală, Decalogul cuprinde datele fundamentale ale vieții religios-morale pentru toate timpurile și neamurile". Decalogul exprimă culmea revelației dinaintea Întrupării, accentuând unitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu și stabilește liniile fundamentale ale ordinii morale pentru comunitățile umane.

Bibliografie. *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993, pp. 441-524; Andreicuț, IPS Andrei, *Repere de morală creștină*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007; Cabasila, Nicolae, Sf., *Despre viața în Hristos*, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Dorotei, Avva, *Despre minciună*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Eutimie, Zigabenul, Nicodim, Aghioritul, Sf., *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. I, Ed. Egumenița, Iași, 1850; Ioan Gură de Aur, Sf., „La cuvântul apostolic ce spune: «Dar având același duh al credinței, precum este scris»", 8, în vol. *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre taina credinței. Despre propovăduirea Evangheliei și alte omilii*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, pp. 276-277; Ioan Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994; Mladin, Nicolae; Bucevschi, Orest; Pavel, Constantin; Zăgrean, Ioan, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; *Opus imperfectum in Mattheum*, *Omilia 14*, în *PG* 56, col. 711-715; *Patericul egiptean*. *Pentru Avva Alonie*, vol. IV, Ed. Episcopiei Alba Iulia, Alba Iulia, 1990.

Vasile Vlad

DEFĂIMÁRE. (*can.*; lat. *diffamo – a defăima*) Se referă la acțiunea de a defăima, a vorbi de rău, ponegrind și bârfind pe cineva, contestându-i calitățile, pătându-i-se onoarea prin atribuirea de fapte nedemne, însemnând calomniere, batjocură, umilire, dispreț, desconsiderare.

În dreptul canonic ortodox se vizează în mod precis, în chip pozitiv (Can. 55, 56, 84 Ap.; 21 Sin. IV Ec.; 3 Sard.; 8, 19, 128 Cart.; 89 Vasile; 14 Teofil Alex.), defăimarea aproapelui sau o anume autoritate (bisericească sau civilă) prin acuze de fapte necinstite aduse neîntemeiat, fiind un delict împotriva onoarei care antrenează dreptul penal bisericesc, adică pedeapsa caterisirii pentru clerici, mirenii fiind afurisiți.

Pentru a se bucura de autoritate colectivă, dar și individuală, evitându-se defăimarea demnității ierarhice, episcopii adunați în sinod au îndatorirea sfântă de a hotărî în Duhul Sfânt, existând și posibilitatea luării de hotărâri în afara voinței lui Dumnezeu. Bucurându-se de autoritate și fiind asemănați cu cei ce conduc destinele poporului, Can. 55 Ap. îi îndeamnă pe clerici să nu-i ocărască, să nu-i defăimeze sau să-i vorbească de rău pe episcopi, căci altfel vor fi supuși caterisirii. Prin pedepsele prevăzute se urmărește stăvilirea purtării necuviincioase a clerului față de episcopi, pentru prevenirea scandalului între credincioși, prin exemplul rău. Cei ce hulesc și defăimează nu se pot bucura de respect din partea comunității, întrucât ei înșiși nu respectă pe cei ce le sunt superiori. Astfel, clericii care se poartă cu răutate și clevetire nu se mai pot păstra pe calea dreptății, compromițând propria demnitate și ca urmare Biserica aplică pedepsele canonice cuvenite.

La fel sunt caterisiți și acei episcopi care se despart prin schismă de mitropolitul lor, sub pretext de acuze și defăimare la adresa acestuia. Prevederea canonică apostolică trebuie privită în contextul în care fiecare dintre episcopi păzește demnitatea episcopală fără a-i sminti pe clerici sau pe credincioșii simpli. Dacă membrii hirotoniți ai clerului sunt caterisiți, cei ce sunt membri ai clerului inferior sunt îndepărtați din slujbă. La rândul lor, fiecare dintre membrii mireni ai Bisericii trebuie să se cerceteze pe

sine înainte de a ridica glas (pâră) împotriva clericilor, fie de instituire divină, fie bisericească (ierarhia jurisdicțională), căci cei ce clevetesc nu sunt primiți a aduce acuze ierarhiei.

Dând expresie principiului ierarhic și ca o urmare firească a Can. 55 Ap., prevederea Can. 56 Ap. interzice defăimarea preotului și a diaconului de către clericii inferiori: „Dacă vreun cleric îl va calomnia pe un preot sau pe un diacon, să fie afurisit", întrucât respectul datorat preoților și diaconilor este același pe care-l datorează episcopului. Totuși, nu se prevede pedeapsa caterisirii, ci pedeapsa afurisirii, adică a suspendării lor din funcție, avându-se în vedere și ierarhizarea pedepselor privind ierarhia bisericească. Cercetarea cu atenție a candidaților la preoție, care este în responsabilitatea episcopului competent, ținându-se cont de vocație ca cea mai importantă condiție pentru intrarea în cler și apoi de toate celelalte categorii de condiții (religioase, morale, intelectuale, fizice și sociale), ar duce la eliminarea faptelor de defăimare a autorităților bisericești și laice de către clerici. În acest context, Sf. Vasile cel Mare își manifesta mâhnirea către horepiscopi pentru intrarea în cler a celor necercetați temeinic, care adesea provocau dezordine în viața bisericească prin atitudinea lor: „Foarte mă mâhnește că în timpul din urmă canoanele Părinților au fost părăsite și s-a scos din Biserică toată strictețea; și mă tem că indiferența aceasta, înaintând cu încetul pe calea sa, afacerile Bisericii să nu ajungă în deplină tulburare. Obiceiul încetățenit în vechime în bisericile lui Dumnezeu primea pe slujitorii Bisericii după ce îi cerceta cu toată temeinicia; și se cerceta cu de-amănuntul întregul lor mod de viață, de nu sunt bârfitori, de nu sunt bețivi, de nu sunt aplecați spre gâlcevi, de și-au educat tinerețea lor ca să poată săvârși cele sfinte, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul". Părintele capadocian, constatând înmulțirea clericilor nevrednici, unii bârfitori și defăimători, alții bețivi, alții provocatori de gâlcevi ș.a., care au intrat în cler din motive străine de viața bisericească, ci pur omenești (ex. de frica înrolării în armată), promovați de diaconi și de preoți, dintre rudeniile sau dintre prietenii lor, a recurs la horepiscopi pentru restabilirea disciplinei în Biserică, urmând ca aceștia din urmă să-i recruteze pe clericii vrednici, iar Sfântul Părinte hotăra în privința primirii lor în cler.

Pe lângă condamnarea defăimării clericilor aflați pe trepte superioare ale ierarhiei bisericești de către clerul inferior, Sfintele Canoane interzic și defăimarea stăpânirii de stat și a dregătorilor, clericii fiind caterisiți, iar mirenii afurisiți: „Dacă cineva ar ocărî fără dreptate pe împărat (cârmuitor) sau pe dregător, să sufere pedeapsa și, dacă este cleric, să se caterisească, iar dacă este laic, să se afurisească" (Can. 84 Ap.). Defăimarea stăpânirii de stat, pe care o regăsim menționată explicit în textul canonului mai sus arătat, constituie o abatere de la datoria creștinilor de a fi loiali față de stat, lipsa loialității prin ignorarea principiului canonic cu fundament biblic al loialității Bisericii față de stat și a normelor canonice cu caracter imperativ duce la aplicarea pedepselor canonice. A fi loiali statului înseamnă a respecta legislația de stat și suveranitatea statului, implicând un comportament corect și responsabil în raporturile sociale create între membrii Bisericii, care sunt și membri ai statului. Prin urmare, acțiunea de a defăima, pe care o întâlnim reglementată în doctrina canonică a Bisericii, este condamnată de autoritatea bisericească atât în raporturile dintre membrii Bisericii, în virtutea principiului canonic sinodal-ierarhic, cât și cu autoritatea de stat, conform principiului canonic al loialității Bisericii față de stat, gravitatea pedepselor bisericești aplicate exprimând starea creată prin știrbirea demnității și a autorității organelor superioare de conducere, ducând la dezordine în Biserică și în stat.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Bucevschi, O., „Purtarea morală a preotului", în: *MO*, 5-6/1955; Bumis, Panaiotis, „Când un Sinod hotărăște în Sfântul Duh?", în vol. *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2006; Erbiceanu, C., „Despre ierarhie", în: *BOR*, 9/1904-1905; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație*

bisericească, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Ică, I., „Slujirea preoțească după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ierarhia bisericească și puterea disciplinară", în: *MO*, 9-10/1965; Ivan, I., „Importanța principiilor fundamentale canonice de organizare și administrație pentru unitatea Bisericii", în: *MMS*, 3-4/1969; Ivan, I., „Învățătura Bisericii Ortodoxe despre autoritatea de stat", în *Îndrumător bisericesc*, Sibiu, 1971; Phidas, Vlassios I., *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 1998; Popescu, I.G., *Drepturile și datoriile clericilor după dreptul canonic*, București, 1907; Stan, L., „Relațiile dintre Stat și Biserică", în: *Ort.*, 3-4/1952.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEGRADÁRE. (*can.*; lat. *degredior – a coborî*) Desemnează acțiunea de degradație, de înjosire, coborâre sau retrogradare, ca pedeapsă care duce la pierderea gradului avut anterior. Conform legislației canonice ortodoxe, episcopul care este valid hirotonit, primind astfel vrednicia sau demnitatea treptei preoției de instituire divină a episcopatului, nu poate fi niciodată degradat sau retrogradat la treapta inferioară de presbiter, aceasta fiind considerată a fi ierosilie (sacrilegiu). La fel, nici preoții sau diaconii nu pot fi degradați. Această practică a Bisericii este fundamentată canonic, întrucât dacă un episcop nu este vrednic să săvârșească Sfintele Taine, este firesc că nu poate fi vrednic să le săvârșească nici ca presbiter. Textul Can. 29 Sin. IV Ec. este relevant în acest sens, cu toate controversele ulterioare (a se vedea și Can. 20 Trul.), arhiepiscopul Constantinopolului, Anatolie, precizând următoarele: „Aceștia despre care se spune că au fost coborâți de la vrednicia (demnitatea) episcopală în treapta presbiterului, dacă sunt condamnați din unele pricini binecuvântate, cu drept cuvânt nu sunt vrednici nici măcar de cinstirea presbiterului, iar dacă fără vreo pricină (cauză) binecuvântată au fost coborâți (retrogradați) într-o treaptă mai mică, sunt vrednici, dacă s-ar vădi (arăta) nevinovați, să-și ia din nou vrednicia (demnitatea) episcopală și preoția" (Can. 36 Ap.; 8 Sin. I Ec.; 3, 26 Trul.; 1, 2 Anc.; 9 Neocez.; 27, 70 Vasile).

Din perspectiva legislației canonice ortodoxe, degradarea nu vizează puterea harică, adică nu se reduce la restrângerea sau micșorarea acestei stări harice dobândite prin hirotonie pentru fiecare treaptă a preoției de instituire divină, ci privește numai restrângerea anumitor atribuții care țin de respectiva treaptă ierarhică.

Conform dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, candidatul la hirotonie trebuie să îndeplinească toate condițiile canonice pentru a fi vrednic de misiunea sa pastorală, de a se ridica la nivelul autorității primite, dar și pentru a fi în măsură să se impună prin autoritate personală la nivelul funcției sale. De aceea, condițiile religioase, morale, fizice, sociale și, nu în ultimul rând, vocația, ca cea mai importantă condiție pentru preoție, sunt condiții obligatorii pentru funcția primită. Prin urmare, cel ce nu este vrednic a sluji pe o treaptă superioară a preoției, fiind îndepărtat, nu se poate bucura de demnitatea specifică treptelor inferioare, întrucât devine nedemn de a servi în oricare dintre treptele preoției. Cu toate acestea, atunci când un cleric este îndepărtat pentru anumite motive fără temei, aflându-se în situația de a nu putea sau de a nu avea un loc spre a sluji potrivit demnității sale sacerdotale, în asemenea condiții, fără a se săvârși sacrilegiu, clericul poate îndeplini și o funcție inferioară (Can. 8 Sin. I Ec.). Trebuie precizat faptul că nu trebuie să se confunde degradarea cu depunerea din treaptă. Prin pedeapsa degradării, în Biserica primară s-a înțeles degradarea vinovatului până la ultimul loc între cei ce ocupă același rang. Can. 7 Trul. stă mărturie: „dacă va îndrăzni cineva, mânat fiind de cutezanță despotică, să facă una ca aceasta, acela scoțându-se din treapta sa, să fie ultimul dintre toți în ceata la care se numără, în Biserica sa", așadar, fără să existe o identificare a pedepselor degradării cu cea a depunerii din treaptă, precum la romano-catolici. În acest sens, în Biserica Ortodoxă Română, spre deosebire de vechea legislație bisericească, actualul Regulament de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată prevede ca primă pedeapsă definitivă degradarea definitivă a celui ce este vinovat din rangurile bisericești și onorifice (cf. art. 4, alin. a), constatându-se cu ușurință că această

pedeapsă a degradării nu se confundă cu cea a depunerii din treaptă sau a caterisirii. Prin urmare, degradarea se referă numai la limitarea totală a anumitor atribuții specifice fiecărei trepte a ierarhiei.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Buzan, Sever, „Natura caterisirii", în: *GB*, XIX (1960), 5-6; Dură, Nicolae V., *Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului canonic (Depunere, Caterisire, Excomunicare – Afurisire și Anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., „Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox", în *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2006; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; L'Huillier, Pierre, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. A. I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D. I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Moisescu, Iustin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955; Munteanu, Al., „Întărirea disciplinei clerului potrivit sfintelor canoane și legiuirilor actuale ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *GB*, XXXIX (1980), 6-9; Pufulete, Silviu, „Pedeapsa coborârii din treaptă după canoanele Bisericii Ortodoxe", în: *ST*, XXVII (1975), 3.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEÍSM. (lat. *Deus – Dumnezeu*, *divinitate*) Concepție filosofico-religioasă conform căreia este admisă existența lui Dumnezeu, dar fără a fi admisă vreo formă de revelare sau vreo intervenție a Sa în creație; de aceea în deism se consideră că Dumnezeu este nedeterminabil identitar.

Deismul reprezintă „poziția filosofică a celor care admit existența unei divinități fără a accepta religia revelată sau dogmele ei". Deismul respinge Biserica, Scriptura (în sens de text revelat), preoția și, în general, tot ce ține de Revelație sau de afirmarea unei relații în termeni de cult cu transcendentul. Deismul afirmă existența unei Ființe Supreme – Creator, dar neagă posibilitatea unui dialog cu Aceasta. Vorbim de o evoluție a conceptului: „Această noțiune intermediară între teismul creștin și ateism apare în sec. al XVI-lea. Nu mai este vorba de transcendența divină, ci de imanență. Autenticitatea istorică a revelației în Scripturi este contestată: Ființa Supremă devine direct perceptibilă facultăților omului. [...] odată cu Kant distingem între deism și teism. Ultimul încearcă prin rațiune să descopere natura lui Dumnezeu, în timp ce deismul se mulțumește să afirme existența lui Dumnezeu, fără a pretinde că o poate înțelege [...]. În anturajul lui Newton, și alimentat de noua înțelegere a lumii pe care teoriile lui lăsau să se întrevadă, deismul dă naștere ideii de religie naturală care generează ca ecou primele Constituții ale lui Anderson și care fondează francmasoneria modernă în 1723".

Se pot inventaria două concepții asupra Ființei Supreme în deism: „unii consideră că trebuie acceptată existența unei Ființe Supreme eterne, infinite, inteligente, creatoare, conservatoare și stăpână a Universului, care prezidează toate mișcările și evenimentele care rezultă (Newton), alții văd această Ființă ca fiind eternă, supremă, infinită, inteligentă, care guvernează lumea cu ordine și înțelepciune, urmând în conduita Sa regulile imuabile ale adevărului, ordinii, binelui moral, pentru că ea este înțelepciunea, adevărul și sfințenia prin excelență. Regulile eterne ale bunei ordini sunt obligatorii pentru toate ființele raționale". Deismul newtonian poate fi asociat cu perspectiva existenței unui ceasornicar care a construit ceasul (universul), lăsându-l să funcționeze fără vreo intervenție a Sa ulterioară.

Bibliografie. *Le Petit Robert – dictionnaire de la langue française*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000; Barbour, Ian G., *Religion and science – historical and contemporary issues*, Ed. Harper, San Francisco, 1997.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

DEMÍSIE. (lat. *missionis – trimitere*, *însărcinare*) Voința manifestată într-un act unilateral, cererea scrisă, prin care cel ce este implicat într-o misiune, într-o demnitate, se retrage din funcțiunea respectivă. Termenul este de origine latină (*dēmissiō, - ōnis – lăsare în jos*, *coborâre*), exprimând contrariul lui *missiō, -ōnis – trimitere*, adică renunțarea liberă la misiunea încredințată, adică după ce inițial s-a acceptat tot

liber demnitatea și funcția respectivă (Can. 6, 20, 81, 83 Ap.; 3, 7, 16 Sin. IV Ec.; 21 Trul.; 10 Sin. VII Ec.; 16 Cart.; 11 Sin. I-II). Cel ce renunță la preoție pentru o slujbă lumească, cu siguranță nu are vocație pentru preoție și nu s-a cercetat pe sine, nu a reflectat îndeajuns asupra importanței și a responsabilității preoțești, în deplină libertate, neglijând greutatea jugului slujirii preotului, care trebuie să fie credincios slujirii preoțești până la sfârșitul vieții, ca iconom al tainelor dumnezeiești și ca slujitor al lui Hristos (*1 Co* 4, 1-2). Astfel, atitudinea unor astfel de clerici, care pentru unele plăceri lumești cu mare ușurință și inconsecvență renunță de bunăvoie la misiunea sa asumată prin hirotonie, este considerată, în tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe, drept infidelitate, o gravă încălcare a jurământului de la hirotonie depus înaintea lui Dumnezeu, chiar trădare a Bisericii.

Unirea preotului cu Biserica lui Hristos prin harul Sfintei Taine a Preoției, prin sublimitatea și sfințenia slujirii sacerdotale a lui Hristos în Biserică, este asemănată unirii bărbatului cu femeia sa în Taina Cununiei, având drept icoană unirea deplină dintre Hristos și Biserica Sa. Tocmai această legătură indisolubilă a făcut să nu se amintească în Sfintele Canoane despre motive canonice pentru ieșirea din cler, întrucât prin hirotonie trebuie să se stăruie pe calea fără întoarcere, spre împlinirea datoriilor spirituale. Pentru acest motiv, în Biserica Romano-Catolică s-a născut învățătura despre caracterul indelebil al preoției (sec. XII), care a primit o importanță dogmatică deosebită la Conciliul tridentin (sec. XVI). Indisolubilitatea absolută dintre cel ce este hirotonit și Biserică, precum și teoria despre caracterul indelebil al harului preoției, de altfel condamnată în Ortodoxie, stau în strânsă legătură cu practica actuală a celibatului preoților în Biserica Romano-Catolică.

Având un fundament biblic, Sfintele Canoane, aflate în Colecția oficială a Bisericii Ortodoxe, îi condamnă pe acei clerici care abandonează slujirea preoțească din rațiuni pur materialiste, lumești, neputând cel ce a fost rânduit în cler să practice vreo slujbă profană (Can. 81, 83 Ap.). Can. 62 Ap. se exprimă lămurit, condamnând părăsirea slujirii preoțești prin acte scrise, și neadmițând vreun motiv canonic. A renunța în scris la preoție este împotriva normelor scrise ale Bisericii, a tradiției canonice bisericești, urmând ca cei ce sunt într-adevăr nevrednici pentru preoție, implicându-se aici și responsabilitatea episcopului competent care i-a hirotonit, să se supună dreptului penal bisericesc prin condamnarea lor de către tribunalele bisericești (Can. 21 Trul.), fiind supuși nu numai caterisirii, ci chiar și anatemei. Menționăm că prin caterisire trebuie să se înțeleagă acea pedeapsă (*poena vindicativa*), impusă de o instanță de judecată bisericească, prin care un cleric este privat permanent de treapta sa pentru unele păcate grele. Pentru aceasta, clericul nu se poate întoarce din proprie inițiativă la starea de laic, neputând demisiona din preoție pentru avantaje materiale, întrucât aceasta contravine principiului *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest*, ci ar putea cere numai să fie deprivat de funcțiile sale, pe baza mărturisirii vreunui păcat care l-ar opri de la exercitarea puterii bisericești din starea clericală. Astfel, după hirotonie, slujirea preoțească este o îndatorire pentru întreaga viață la care nu se poate renunța unilateral. Astăzi, demisia din preoție reflectă înțelegerea preoției ca o simplă profesie care exclude sfințirea prin hirotonie, o acțiune împotriva Dreptului canonic scris, căreia ar trebui să-i urmeze caterisirea. Însă organele competente bisericești sunt oarecum constrânse să aplice principiul iconomiei bisericești, fără abuz, înțelegându-se că iconomia nu este o practică ordinară în Biserică, ci un remediu, o excepție care nu știrbește autoritatea dreptului pozitiv, Zonaras afirmând că nu se poate ca ceea ce se întâmplă adeseori să fie perceput drept o lege bisericească.

Bibliografie. Constantinescu, Iulian Mihai L., „Le problème du célibat clerical dans la tradition canonique de l'Eglise Catholique-Romaine", în: *AUC*, IX (2004), 12; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Ivan, Iorgu D., *Demisia din preoție. Studiu de drept canonic*, București, 1937; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu,

V.S. Radu, București, 1915; Naz, R., *Dictionnaire de droit canonique*, vol. III, Paris, 1942; Rus, Constantin, „Teoria perpetuării efectelor hirotoniei: revenirea clericilor la starea de laici", în: *ST*, III (2005), 1; Schillebeeckx, O.P.E., *Celibacy*, New York, 1968; Stickler, E., „Le célibat en Occident au Moyen Age", în: *Sacerdoce et célibat, études historiques et théologiques*, XXVIII (1971).

Iulian Mihai L. Constantinescu

DÉMON. v. SATÁNA.

DEMONIZÁT. Persoană chinuită de diavoli pentru anumite păcate.

Cei ce se află într-o astfel de stare de boală nu au o libertate deplină, fiind stăpâniți de puterea celui viclean, putând discuta aici din perspectiva dreptului canonic de problema discernământului sau de consimțământul manifestat la primirea cu liberă voință a harului sfințitor al Sfintelor Taine, despre statutul avut de unii ca aceștia în viața Bisericii.

După dreptul canonic ortodox, cei ce sunt îndrăciți sau care suferă de boli mintale grave, fără să conștientizeze liber importanța actelor săvârșite, nu pot primi Sfintele Taine ale Bisericii în această stare fiind, adică nu se pot nici boteza, nici hirotoni, nici cununa sau primi o altă Taină a Bisericii, întrucât ar dezonora prin starea lor, prin repulsia manifestată și prin hula lor lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu. În textul Can. 60 Trul. se face distincție între cei ce sunt cu adevărat demonizați și cei ce se prefăceau că sunt într-o astfel de robie a diavolului, pentru amăgirea oamenilor și pentru exploatarea credulității unora: „De aceea și pe cei ce se prefac (simulează) a fi îndrăciți, și din pricina stricăciunii obiceiurilor (moravurilor) lor, în mod meșteșugit închipuie cele acelora (fapte), i s-a părut (sinodului) ca în orice chip să-i certe pe aceștia cu aceleași aspre nevoințe și munci, cărora după dreptate sunt supuși cei cu adevărat îndrăciți, spre slobozire de lucrarea diavolului".

Însă, în sprijinul susținerii imposibilității administrării Sfintelor Taine celor îndrăciți sau care suferă de boli psihice grave, putem invoca normele canonice 2, 3, 4 ale lui Timotei al Alexandriei (†385), care a participat activ la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din 381, fiind ucenic al Sf. Atanasie cel Mare, el răspunzând mai multor episcopi și clerici din vremea sa la întrebările acestora pentru rezolvarea unor probleme ivite la nivelul comunităților locale. Timotei al Alexandriei precizează neputința primirii Sfintei Taine a Botezului de către cel îndrăcit. Cu privire la primirea Sfintei Taine a Euharistiei, Timotei al Alexandriei răspunde în Can. 3: „Dacă nu trădează Taina, nici în alt chip oarecare nu o hulește, să se împărtășească, dar nu în fiecare zi, căci destul este numai duminica". De aici se desprinde concluzia că cei aflați în această stare de boală nu au aceleași drepturi și obligații ca cei sănătoși. Însă cum cei bolnavi au nevoie de doctor, Euharistia fiind o merinde foarte necesară, cei îndrăciți, în momentele lor de luciditate, după cum afirmă Zonaras și Balsamon, pot primi Sfânta Taină, doar dacă nu o batjocoresc, nu o desconsideră și nu o hulesc. Alți canoniști, precum Alexie Aristen sau Harmenopulos, consideră că îndrăciții se pot împărtăși, însă numai în duminici, această poziție fiind discutabilă în raport cu cele susținute de Ioan Zonaras și Teodor Balsamon. Cei care suferă de boli, fără a exista vreo legătură cu puterea diavolului, se pot împărtăși, însă niciodată cei îndrăciți, întrucât nu există comunicare între lumină și întuneric.

Așadar, demonizații au un statut aparte în Biserică, fiind privați de la primirea Sfintelor Taine, făcându-se, în același timp, distincție între gravitatea stărilor în care se află și a bolilor respective, dar și între starea de manifestare a bolii lor și momentele de luciditate pasageră, pedepsindu-i, în același timp, pe cei care apelează la prefăcătorie pentru unele interese personale.

Bibliografie. Belu, Constantin, *Discernământul. Valențe psiho-juridice*, Ed. Europa, Craiova, s.a.; Bernard, H.; Ey, P.; Brisset, Ch., *Manuel de psychiatrie*, Ed. Masson, Paris, 1978; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Charalambidis, Stéphanos, „Le mariage dans l'Eglise Orthodoxe", în: *Contacts*, XXIX (1978) 101; Costea, Traian, *Căsătoria din punct de vedere: istoric, dogmatic și canonic* (teză de doctorat), București, 1935; Dauvillier, Jean; De Clercq, Carlo, *Le mariage en droit canonique oriental*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1936; Floca, Ioan N., „Rudenia ca impediment (piedică)

la căsătorie și cununie", în: *ST*, 1-2/1992; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Gorgos, C. (ed.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. I-IV, Ed. Medicală, București, 1992; Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001; Leenhardt, Henry, *Le mariage chrétien*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1946; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Naville, P., *La psychologie du comportament*, Ed. Gallimard, Paris, 1963.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DÉNIE. (slav. *vdenie – priveghere*, *slujbă nocturnă*) Denumire dată unor slujbe de dimineață sau utrenii care se săvârșesc seara, în prima parte a nopții dinaintea sărbătorii respective.

Spre deosebire de priveghere, care cuprinde Vecernia mare, Litia și Utrenia, săvârșite împreună, prin denie se înțelege slujba utreniei săvârșită în ajunul zilei respective, singură. Deniile sunt specifice Postului Mare. Deniile săvârșite în Biserica Ortodoxă sunt: Denia de miercuri și vineri din săptămâna a cincea a Postului Mare. Ele sunt utrenii de joi și sâmbătă dimineața. Denia de miercuri se mai cheamă și a Canonului celui Mare, căci citim în cadrul ei tot Canonul de pocăință al Sf. Andrei Criteanul, iar cea de Vineri a Acatistului Bunei Vestiri, căci citim în rânduiala ei acest imn. Tot denii se numesc apoi toate utreniile zilelor de rând din Săptămâna Pătimirilor, de duminică seara până vineri seara. Cele mai importante sunt: Denia de Joi seara sau a celor 12 Evanghelii (denia mică) și Denia de vineri seara sau a Prohodului (denia mare), când înconjurăm biserica cu Sfântul Epitaf. Sunt slujbe de o rară frumusețe, duioșie și bogăție euhologică, gustate din plin de credincioși.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, E., Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Petroaia, Lucian, „Calea Deniilor", în: *Antares*, V (2002), pp. 46-48; Sava, Viorel, „Săptămâna Sfintelor Patimi – călătorie cu Hristos prin Patimă spre Înviere", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgic*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 254-265; Vanca, Dumitru, „Instituirea și dezvoltarea cultului creștin", în: *Credința Ortodoxă*, VII (2002), 2, pp. 203-230; Vîlciu, Marian, „Semnificația zilelor Săptămânii Patimilor în spiritualitatea ortodoxă", în: *Analele Universității „Valahia"*, Târgoviște, 2008, pp. 195-202.

Nicolae D. Necula

DEPÚNERE. (lat. *deponere – a pune jos*, *a părăsi*, *a renunța la ceva*) Pedeapsă canonică ce desemnează noțiunea de excludere din treaptă. Noțiunea de depunere din treaptă, înfățișată în termeni diferiți în limba greacă, este întâlnită și în textul Can. 5 Ant., 17 Sin. I Ec., 32 Vasile, 21 Trul., folosindu-se în textul Can. 16 Ap. și 69 Vasile și termeni diverși.

Dacă în Biserica Romano-Catolică pedeapsa depunerii a fost înțeleasă în sensul degradării, a retrogradării, în Orient nu s-a făcut confuzie între pedepsele depunerii și degradării (vezi și degradare). În schimb, au existat confuzii privind noțiunea de depunere din treaptă și cea de caterisire. Elocventă este interpretarea Can. 18 și 27 Sin. IV Ec. asupra căreia sunt diferențe între canoniști. Dispoziția Can. 18 Sin. IV Ec. prevede pedeapsa depunerii pentru clericii de mir și din mănăstiri care sunt vinovați de infracțiunea conspirației sau complicității, unii ca aceștia trebuind să cadă din treapta lor, adică să fie depuși din treaptă. Canoniștii bizantini, Balsamon, Zonaras și Aristen, au avut viziuni diferite asupra pedepsei aplicate clericilor vinovați de săvârșirea acestei infracțiuni. În timp ce în comentariul lui Balsamon se vorbește de caterisire, ceilalți doi canoniști, Zonaras și Aristen, au considerat că trebuie aplicată pedeapsa depunerii din treaptă. Cu privire la Can. 27 Sin. IV Ec., se prevede pedeapsa depunerii din treaptă (*gradu proprio*) pentru clericii care răpesc femei sau care sunt complici. Spre deosebire de Nicodim Milaș, care susține pedeapsa caterisirii pentru astfel de delicte, în traducerea latină, Sf. Dionisie Exiguul vorbește despre depunere, folosind expresia „decidant gradu proprio", adică depunerea din propria treaptă, întâlnind, în același timp, și expresia „de gradu suo eum dejecerint", pentru a se desemna pedeapsa depunerii.

Pedeapsa depunerii este întâlnită frecvent în Biserica Răsăritului, în ciuda faptului că de-a lungul vremii modul în care a fost înțeleasă depunerea din treaptă a fost diferit. După mărturiile canonice ale Bisericii primare, pedeapsa depunerii a avut trei sensuri diferite ale aplicării ei: 1. oprirea de la săvârșirea lucrărilor sfinte pentru un anumit timp (Can. 14 Sard.; 19, 133 Cart.; 20 Sin. IV Ec.; 3 Sin. VI Ec.); 2. oprirea definitivă de la săvârșirea anumitor lucrări sfinte (Can. 9 Neocez.); 3. oprirea definitivă de la funcțiile preoțești, însă cu păstrarea demnității preoțești și a numelui de cleric (Can. 8, 9 Neocez.; 1 Anc.; 3, 26 Sin. VI Ec.; 27 Vasile). Depunerea propriu-zisă, adică depunerea definitivă sau pentru totdeauna era urmată de aplicarea pedepsei caterisirii, deși adesea s-a făcut confuzie, sau mai precis, s-au identificat termenii de depunere cu cel de caterisire. Un exemplu în acest sens, privind identificarea celor doi termeni, depunere și caterisire, îl găsim la canonistul clasic bizantin din sec. al XII-lea, Ioan Zonaras, care, referindu-se la Can. 2 Anc. (314), vedea pedeapsa depunerii din treaptă ca pe o cădere din treapta preoțească și excludere din Biserică, o astfel de interpretare influențând pozițiile canoniștilor ortodocși de mai târziu. Deși în textul Can. 2 Anc. se prevede pedeapsa depunerii din treaptă, în sensul că acel cleric vinovat este privat pentru totdeauna de funcțiile preoțești, în același timp păstrând demnitatea și numele de cleric, Zonaras păstrează linia specifică mentalității și terminologiei vremii sale. Tot Părinții Sinodului de la Ancira, în Can. 1, au îngăduit clericilor depuși din treaptă să păstreze demnitatea preoțească, împărtășindu-se așadar „de cinste și de ședere", fără a fi iertați pentru exercitarea puterii bisericești (învățătorească, sfințitoare sau conducătoare) în această perioadă.

Pedeapsa depunerii din treaptă este prevăzută de numeroase canoane. Vom face referire numai la câteva dintre ele. Pornind de la Părinții Sinodului local de la Ancira, constatăm că în Can. 2 se statornicește un principiu conform căruia un cleric depus din treaptă poate să fie iertat numai de episcopul care a pronunțat pedeapsa. Conform Can. 9 Neocez., preotul depus rămâne cu toate onorurile preoțești, păstrând dreptul de a se împărtăși în altar cu ceilalți preoți, după interpretarea canonistului N. Milaș, pentru că s-a mărturisit de păcatul său înainte de hirotonie, în același timp trebuind să fie caterisit dacă nu va mărturisi păcatul devenit deja public. Pedeapsa depunerii se regăsește și în Can. 2 Sin. I Ec. de la Niceea (325), fiind depus din treaptă acel cleric care ar fi păcătuit sufletește, vădit cu doi sau trei martori, fără să fi stat timp suficient în fiecare treaptă a preoției. Dacă s-ar opune pedepsei depunerii trebuie caterisit pentru nesupunere față de hotărârea Părinților sinodali. Sf. Vasile cel Mare a înțeles prin depunere din treaptă oprirea clericilor de la săvârșirea lucrărilor sfinte, depunerea preotului pentru o abatere din neștiință, limitându-se la oprirea de a săvârși Sfintele Taine și ierurgii. Însă, în această stare aflându-se clericul, sub pedeapsa depunerii, totuși el poate să stea împreună cu presbiterii (Can. 27). Comentând acest canon, Nicodim Milaș prevedea ca pentru acel cleric care ar săvârși o abatere de la disciplina Bisericii se va aplica pedeapsa depunerii din treaptă, adică i se ridică numai dreptul de a săvârși sfintele slujbe, păstrând numirea de preot și onoarea ședерii împreună cu preoții. Și Can. 1 Neocez. prevede pedeapsa depunerii din treaptă, deși în acest caz au existat deosebiri de interpretare, plecând și de la confuzia existentă între depunere și caterisire. Astfel, preoții care s-ar căsători după hirotonie (hirotonia fiind impediment absolut pentru căsătorie), se supun pedepsei depunerii. În timp ce unii canoniști mai noi au interpretat dispoziția Can. 1 Neocez. în sensul depunerii preotului căsătorit după hirotonie, adică a scoaterii lui din treapta sa, canonistul bizantin Zonaras vede în aceasta aplicarea pedepsei caterisirii, întrucât acel cleric care ar fi îndrăznit să se căsătorească după ce a fost trecut în catalogul ieraticesc trebuie să fie scos din demnitatea sa și caterisit. Cu privire la episcop, Can. 9 Sin. III Ec. dispune pentru episcopul depus păstrarea de către acesta a numelui, cinstei și a comuniunii de episcop, înțelegându-se de aici de către unii canoniști că

demisia înaintată de episcop sinodului trebuie să fie urmată de depunere, iar de către canoniștii clasici bizantini că demisiei episcopului îi urmează excomunicarea (afurisirea).
Din păcate, au existat și canoniști ortodocși români, precum Valerian Șesan și Spiridon Cândea, care au identificat cele două noțiuni de depunere și caterisire, care vedeau în depunerea din treaptă pierderea de către un cleric a tuturor drepturilor care țin de exercitarea puterii bisericești, această pedeapsă numindu-se și caterisire, degradare sau excludere din cler. Această identificare noțional-semantică a fost preluată și în unele manuale sau studii. Alți canoniști, precum Nicodim Milaș și Liviu Stan, urmând legislația canonică și practica judiciară a Bisericii Ortodoxe, au înțeles prin noțiunea de depunere din treaptă oprirea pentru totdeauna de la funcțiile preoțești cu păstrarea numelui și a onoarei clericale. Așadar, după legislația canonică ortodoxă, prin pedeapsa depunerii din treaptă s-a înțeles oprirea pentru totdeauna a clericilor de la săvârșirea sfintelor slujbe, mai ales de la săvârșirea Sfintei Liturghii, păstrând totuși numele și onoarea șederii împreună cu ceilalți clerici din treapta lor.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Buzan, Sever, „Natura caterisirii", în: *GB*, XIX (1960), 5-6; Cândea, Spiridon, *Pedeapsa depunerii din cler*, Sibiu, 1934; Dură, Nicolae V., *Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului canonic (Depunere, Caterisire, Excomunicare – Afurisire și Anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Floca, Ioan N., „Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox", în *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2006; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; L'Huillier, Pierre, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. A.I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; L'Huillier, Pierre, „Economie et Théologie Sacramentaire", în: *Istina*, 1/1972; L'Huillier, Pierre, „Rapport entre pouvoirs d'ordre et de jurisdiction dans la Tradition orientale", în: *Revue de Droit canonique*, XXIII (1973), 1-4; Ivan, I, „Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian (1948-1953)", în: *BOR*, LXXII (1954), 1; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Moisescu, Iustin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955; Munteanu, Al., „Întărirea disciplinei clerului potrivit sfintelor canoane și legiuirilor actuale ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *GB*, XXXIX (1980), 6-9; Pocitan, V., *Compendiu de Drept bisericesc*, București, 1898; Pufulete, Silviu, „Pedeapsa coborârii din treaptă după canoanele Bisericii Ortodoxe", în: *ST*, XXVII (1975), 3; Șesan, V., *Curs de Drept bisericesc universal*, Cernăuți, 1942; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DESCÂNTEC. (lat. *discantare*) În limbajul popular tradițional, termenul desemnează o formulă magică (în versuri) însoțită de gesturi, cu care se descântă și care se crede că lecuiește de o anumită boală sau dezleagă un farmec sau deochi. Cuvântul descântec este un cuvânt compus (des + cântec), care explicat *ad litteram* înseamnă „ieșirea dintr-un cântec" sau „desfacerea unui cântec". Așadar, se consideră că o astfel de manifestare ocultă contracarează farmecele și vrăjitoriile. Deși aceste ritualuri sunt foarte răspândite în mediul rural, Biserica nu le acceptă, arătând netemeinicia lor. Mai mult, împotriva practicării oricărui tip de vrăjitorie, Biserica, încă din cele mai vechi timpuri, a formulat canoane prin care Sfinții Părinții îi osândesc pe vrăjitori drept „fii ai diavolului", ca unelte ale celui rău, care strâmbă realitatea, ori înfățișând-o așa cum vor ei pentru câștig material, dar mai ales pentru a-i îndepărta de Dumnezeu. În acest sens, descântecul, deochiul și toate vrăjitoriile se încadrează în categoria păcatelor de moarte, alături de ucidere, desfrânare, erezii și altele. Sf. Vasile cel Mare spune că vrăjitorii ar trebui osândiți (condamnați la pocăință) ca și ucigașii de oameni (Can. 65), iar cei care merg la vrăjitori se osândesc tot ca ucigașii (Can. 72), adică fiind opriți de la împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului timp de 6 ani.

Bibliografie. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Ed. Univers Enciclopedic Gold, [2]2009; Eliade, Mircea; Culianu, Ioan Petru, *Dicționar al religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1996; Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri*, București, Ed. Humanitas, 1994; Barbăneagră, Paul, *Arhitectură și geografie sacră. Eliade, Mircea și redescoperirea sacrului*, trad. M. Cristea, M. Tolcea, Ed. Plural, 2000.

Gelu Călina

DESFÁCEREA CĂSĂTORÍEI. v. DIVÓRȚ.

DESFRÂNÁRE. Se referă la trăirea în desfrâu sau la conviețuirea imorală și ilegală a unui bărbat cu o femeie, arătând diferite legături neîngăduite de Biserică, precum adulter, desfrâu sau concubinaj.
Potrivit cuvintelor Mântuitorului cu privire la desfacerea căsătoriei pentru adulter (*Mt* 19, 8-9), Biserica a urmat această învățătură, recunoscând desfacerea căsătoriei pentru adulter, dar cu cercetarea cazului ca nu cumva femeia să fi fost silită la păcat (Can. 49 Vasile). Adulterul sau patima desfrânării (*porneia*) „constă în întrebuințarea patologică pe care omul o dă sexualității sale". O astfel de patimă a apărut ca urmare a păcatului protopărinților noștri. În starea de după păcat, relațiile trupești nu sunt condamnate, ele permițând perpetuarea neamului omenesc, dar în cadrul căsătoriei este de condamnat folosirea funcției sexuale în mod necumpătat, prin folosirea ei contrară scopului ei firesc, contra naturii. Dând dovadă de necumpătare, omul, învăluit de mrejele păcatului, tinde spre folosirea sexualității numai pentru dobândirea plăcerii și, făcând din aceasta un scop în sine, el caută astfel de plăceri și în afara căsătoriei, încălcând astfel obligația matrimonială de fidelitate reciprocă. Având în vedere faptul că adulterul este cel mai important motiv de divorț, vom aborda mai jos doctrina canonică a Bisericii față de infidelitatea soților în căsătorie, mai ales că numeroase canoane fac referire la aceasta, dar și despre starea celor desfrânați din perspectiva Dreptului canonic ortodox.
Biserica admite adulterul ca motiv de divorț, ca încălcare a credinței și fidelității conjugale la care sunt datori cei doi soți, întemeindu-se atât pe cuvintele Mântuitorului (*Mt* 19, 9; 5, 32), cât și pe normele canonice care caracterizează adulterul ca cel mai important motiv de divorț. Observăm că, deși după învățătura Mântuitorului (*Mt* 5, 32; 19, 9) despărțirea de soția adulteră era numai o permisiune, în perioada post-apostolică, perioadă specifică întăririi disciplinei bisericești în comunitățile locale, repudierea soției adultere a devenit o obligație morală, nemaifiind o simplă permisiune.
Având în vedere scopul căsătoriei, precum și delictul grav al adulterului, Biserica a admis și alte motive de divorț, menționate de legislația greco-romană, cauze de divorț care presupun adulterul și care distrug scopul și principiul legăturii conjugale între soți. Astfel, pe lângă adulterul dovedit, mai sunt considerate motive de divorț și împrejurările care însoțesc adulterul și menționate de canonistul Nicodim Milaș, cum ar fi cursele care periclitează viața, îndreptate contra existenței căsătoriei, de un soț contra celuilalt soț, partea nevinovată având dreptul să ceară divorțul. Soțul are dreptul să divorțeze atunci când: a) soția este vinovată de avort intenționat, prin aceasta împiedicându-se scopul căsătoriei, nașterea de prunci; b) cu intenția de a păcătui, asistă la ospețele bărbaților străini; c) când fără motive întemeiate și fără consimțământul soțului petrece noaptea în case străine; d) fără voia soțului vizitează locuri de petreceri indecente. Soția are dreptul de a divorța atunci când: a) bărbatul încearcă s-o dezonoreze față de alți bărbați; b) o acuză public și pe nedrept de adulter; c) are relații nepermise în public sau în ascuns, în casa sa sau în alta cu o altă femeie (*Nomocanonul* IX, 25, XIII, 4, 10; *Sintagma Ateniană* I, 193, 295, 312). Sfintele canoane fac referire și la clerici. Unii ca aceștia erau pedepsiți aspru pentru căderea în adulter, fiind caterisiți chiar dacă erau dovediți după intrarea în cler (Can. 25 Ap.). Cu privire la soțiile lor, aceștia trebuiau să divorțeze de soțiile care au săvârșit adulter, altfel, ei încetând de a mai fi clerici (Can. 8 Neocez.; 21, 62 Ioan Ajun.). Astfel, nu poate intra în preoție, cel a cărui soție este adulteră, precum spune Can. 8 Neocez. „Se dispune ca femeia care s-a făcut adulteră după hirotonia soțului să se demită, sau dânsul să înceteze de la preoție" (Can. 21 Ioan Ajun.), urmând ca în Can. 62 să fie prevăzută și o pedeapsă pentru soția adulteră a preotului sau a diaconului, aceasta fiind pedepsită cu trei ani, „mâncând uscat după al nouălea ceas din zi și făcând în

fiecare zi 300 de metanii". Sf. Ioan Ajunătorul justifică această pedeapsă, mai grea decât a celorlalte femei adultere, prin faptul că păcatul lor îi ucide pe bărbații lor, fiind cauza caterisirii lor. Dacă soții doresc păstrarea soțiilor lor, fiind pătați și ei de păcatul acestora, ca unii ce sunt un singur trup prin căsătorie, atunci se vor caterisi, iar dacă doresc păstrarea preoției vor trebui să se despartă de soțiile lor încă înainte de a se împreuna cu ele după adulter, așa cum prevede și Can. 8 Neocez.

Bibliografie. Allard, Paul, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Dauvillier, Jean; De Clercq, Carlo, *Le mariage en droit canonique oriental*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1936; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, București, 1991; Jung, N., *Evolution de l'indissolubilité, Remariage religieux des divorcés*, Paris, 1975; L'Huillier, Pierre, „L'attitude de l'Eglise Orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés", în: *RDC*, XXIX (1979), 1; Mihoc, Constantin, *Taina Căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002; Munier, Ch., „Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", în: *RDC*, XXVIII (1978), 1; Pospishil, V.J., *Divorce et remariage*, Paris, 1969; Vasile cel Mare, Sf., *Epistola 188*, X, în coll. *PSB*, vol. XII, București, 1988; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaemeron*, VII, V, în coll. *PSB*, vol. XVII, București, 1986.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEVOLUȚIÚNE. (*can.*; lat. *devolutio – coborâre*) Drept rezervat categoriilor de ierarhi sau exarhi cu eparhii sufragane eparhiei lor, de a se coborî sau de a interveni în acestea, în cazul în care ierarhii titulari manifestă neglijență, pentru a institui economi, de a completa posturile vacante sau pentru a rezolva unele chestiuni de ordin bisericesc, fără a mai cere acordul ierarhului locului.

Dreptul de devoluțiune se instituie în virtutea dispozițiilor Can. 52, 55 Cart. și 11 Sin. VII Ec. Chiar și episcopul eparhiot poate institui econom la mănăstire, pentru cazurile în care egumenul nu completează acest post. Redăm aici textul Can. 11 Sin. VII Ec., care este clasic pentru dreptul de devoluțiune în Biserică: „Fiind cu toții îndatorați (obligați) să păzim dumnezeieștile canoane, suntem datori să-l ținem cu orice chip nevătămat și pe cel care zice să fie economi în fiecare biserică. Și dacă fiecare mitropolit așază econom în biserica lui, bine este. Iar de nu, episcopului (patriarhului) Constantinopolului îi este îngăduit ca din propria sa putere să rânduiască (instituie) econom în biserica aceluia. Așijderea și mitropoliților, dacă episcopii supuși lor nu voiesc (nu se hotărăsc) să așeze economi în bisericile lor, același lucru (aceeași rânduială) să se păzească (observe) și în privința mănăstirilor" (Can. 38, 41 Ap.; 25, 26 Sin. IV Ec.; 35 Trul.; 12 Sin. VII Ec.; 15 Anc.; 7, 8 Gangra; 24, 25 Ant.; 26, 33 Cart.; 7 Sin. I-II; 10 Teofil Alex.; 2 Chiril).

Întreaga lucrare, funcționare și conducere a Bisericii se desfășoară după rânduieli canonice și tradiționale statornicite în timp, ierarhia de instituire divină participând activ la viața practică bisericească, fiind element esențial al Bisericii și imprimând acesteia rânduieli de conducere și de organizare. Principiul ierarhic, principiu cu fond dogmatic și juridic, un fundament al organizării și conducerii Bisericii, vizează atât raporturile dintre toți slujitorii bisericești, dintre slujitorii de instituire divină, aflați pe trepte diferite ale stării harice, cât și raporturile dintre organele de conducere și dintre funcțiile îndeplinite în Biserică. Acestui principiu ierarhic i se dă expresie prin ascultarea canonică, prin care treptele inferioare ale clerului se subordonează și se supun celor superioare, credincioșii se supun ierarhiei, iar ierarhia sinoadelor, precum și prin dreptul de devoluțiune, care constituie, așadar, o expresie directă a principiului ierarhic. Astfel, dreptul de devoluțiune este prezent în viața Bisericii încă de la început, dându-i-se expresie în întreaga legislație bisericească, avându-se în vedere faptul că Biserica are o organizare sinodal-ierarhică, iar autoritățile superioare de conducere își păstrează întotdeauna dreptul de îndrumare, control și supraveghere asupra organelor inferioare de conducere.

Fără a fi numit în mod expres, din textul Can. 11 Sin. VII Ec., menționat mai sus, reiese că dreptul de devoluțiune este firesc în cadrul oricărei instituții care este organizată ierarhic,

fiind un drept de intervenție devolutivă, adică o coborâre a autorității superioare în cadrul de competență a autorității inferioare, încât se substituie acesteia în scopul aplicării legii. Putem afirma că acest drept este unul special, în sensul că el nu se exercită constant, precum celelalte drepturi, ci în mod excepțional, atunci când există împrejurări concrete în care autoritatea superioară trebuie să-și exercite dreptul unei intervenții devolutive.

Se poate constata că prin acest drept de devoluțiune se exprimă dreptul de coborâre sau intervenție al autorității bisericești individuale superioare în cadrul eparhiilor sufragane, pentru instituirea economilor, dar și pentru alte chestiuni bisericești. Prin urmare, prin conținutul acestui drept de devoluțiune, în sens larg, trebuie să se înțeleagă, nu numai instituirea economilor de către organele superioare de conducere dintr-o administrație, așa cum afirmă unii teologi, ci și dreptul acestora de a interveni și a impune celor ce sunt organe inferioare atât aplicarea legii pentru cazurile neaplicării ei, cât și aplicarea legii în mod corect atunci când legea este interpretată și aplicată greșit. Această intervenție se produce conform legislației bisericești și uzanțelor, adică în anumite cazuri și după două sau trei avertismente sau apeluri la restabilirea ordinii. Fără afectarea autonomiei bisericești a unităților teritorial-administrative, prin exercitarea dreptului de devoluțiune organul superior de conducere bisericească se coboară din sfera sa de competență specifică demnității sale în administrație, într-un cadru inferior de competență, dând expresie unui drept care este exercitat numai în mod extraordinar, nu obișnuit, întrucât el ține, natural, de competența organului inferior de conducere. Astfel, cel ce este organ superior de conducere bisericească exercită în granițele competenței organului inferior un drept extraordinar, însă numai în condiții speciale: atunci când legea nu este aplicată de organul inferior sau este aplicată greșit în cadrul funcției lui. În același timp, acest drept nu trebuie să fie exercitat în mod abuziv, un regretat canonist al Bisericii noastre afirmând: „Dreptul de devoluțiune nu trebuie nicidecum înțeles și nici nu poate fi exercitat ca un drept discreționar, în virtutea căruia toate autoritățile inferioare bisericești ar fi la bunul plac al autorităților superioare, și anume, preoții la bunul plac al protopopilor, protopopii la bunul plac al episcopilor, apoi episcopii la bunul plac al arhiepiscopilor, iar aceștia la bunul plac al patriarhilor". Într-adevăr, o astfel de percepție a dreptului de devoluțiune ar afecta grav rânduiala bisericească tradițională a Bisericii, precum și dispozițiile normelor canonice și a întregii legislații bisericești post-sinodale. Așadar, dreptul de devoluțiune decurge în mod firesc din aplicarea principiului ierarhic, întotdeauna existând și fiind recunoscut în viața practică bisericească dreptul organelor superioare bisericești de control și de dispoziție, organele inferioare ale unei administrații supunându-se intervenției organelor superioare în cazurile extraordinare sau excepționale, fiind un corectiv în aceste împrejurări bine determinate.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; L'Huillier, Peter (Pierre), *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. A. I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Pîrvu, C., „Dreptul de devoluțiune", în: *ST*, 7-8/1954; Stănculescu, A., „Ascultarea canonică", în: *ST*, 7-8/1962; Șesan, V., *Dreptul de devoluțiune al patriarhului și al mitropolitului*, Cernăuți, 1937.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEZBINÁRE. v. SCHÍSMĂ. Starea creată prin învrăjbire, neînțelegere, discordie, conflict, ceartă, schismă. Biserica este organizată ca un organism viu, cu diferite mădulare, membri sau stări diferite, unele esențiale Bisericii, altele, însă împreună participă la săvârșirea lucrărilor bisericești. Pe baza principiului organic sau constituțional-bisericesc, unitățile bisericești și organele de conducere se constituie prin voința tuturor membrilor Bisericii, toate lucrările bisericești fiind săvârșite prin colaborarea membrilor săi, aceștia fiind necesari funcționării și împlinirii scopului Bisericii.

Unitatea Bisericii, ca organism alcătuit unitar din trei categorii de membri, se menține nealterată ca unitate dogmatică, liturgică și canonică prin aplicarea Dreptului ei canonic în viața practică, a principiilor canonice și a întregii legislații canonice, ținându-se cont și de doctrina canonică. Astfel, principiului ierarhic i se dă expresie deplină prin subordonarea sau supunerea (ascultarea canonică) treptelor inferioare celor superioare ale ierarhiei bisericești, credincioșii supunându-se ierarhiei, iar ierarhia sinoadelor, ca organe colegiale superioare de conducere bisericească. Pornind de la fundamentul biblic: „Cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (*Lc* 10, 16), Părinții sinodali au statornicit în textul canoanelor ascultarea canonică (Can. 8, 23 IV Ec.; 57 Laod.; 31 Cart.), fiind un adevărat principiu pe baza căruia se poate menține unitatea Bisericii, fără dezbinări sau schisme în sânul comunităților creștine. Astfel, cei ce nesocotesc rânduiala bisericească, defăimând și nesocotind autoritatea și demnitatea clericală sau de stat, încercând să producă disensiuni și dezbinări în cadrul Bisericii, prin neascultare, fie că sunt clerici sau laici, sunt condamnați în textul canoanelor (Can. 31 Ap.; 6 Sin. II Ec.; 3 Sin. III Ec.; 18 Sin. IV Ec.; 31, 34 Trul.; 6 Gangra; 14 Sard.; 5 Ant.; 10, 11 Cart.; 9, 13, 14, 15 I-II; 1 Vasile).

Bibliografie. Boroianu, D.G. *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, București, 1991; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Ivan, I., „Importanța principiilor fundamentale canonice de organizare și administrație pentru unitatea Bisericii", în: *MMS*, 3-4/1969; L'Huillier, Peter (Pierre), *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. Alexandru I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Petritakis, L., *L'Exercise du pouvoir canonique et administratif a l'Eglise orientale*, Praga, 1975; Stăniloae, D., „Autoritatea Bisericii", în: *ST*, 3-4/1964.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEZLEGÁREA DE AFURISÍRE. v. AFURISÍRE. Suprimarea interdicției de împărtășire cu Sfintele Taine. Dezlegarea de afurisire, referindu-se la aplicarea pedepselor bisericești, vizează, în primul rând, autoritatea care a pronunțat pedeapsa și competența ei, precum și pe primitorul pedepsei. Prin hirotonia episcopului se primește o destinație precisă, o jurisdicție sau competență limitată, adică dreptul de a exercita deplin puterea bisericească în cele trei ramuri ale ei, învățătorească, sfințitoare și conducătoare, dar numai în granițele eparhiei sale, fără ca vreun alt episcop să intervină prin imixtiune bisericească în treburile altei eparhii autonome în cadrul unei Biserici autocefale. Prin urmare, pentru a se păstra ordinea canonică în Biserică, un cleric afurisit (sl. *aforisati*) de un episcop nu poate fi dezlegat de afurisire decât de acesta sau de succesorul său legitim, fie chiar și numai locțiitor al viitorului episcop (Can. 12, 13, 16, 32 Ap.; 5 Sin. I Ec.; 6 Sin. II Ec.; 6 Ant.; 13 Sard.; 11, 29, 133 Cart.). Astfel, Can. 32 Ap., ale cărui prevederi au fost preluate ulterior și în textul altor canoane, arată precis că preoții și diaconii afurisiți de un episcop nu pot fi primiți de un alt episcop, ci numai de cel ce a pronunțat pedeapsa canonică pot fi dezlegați, dacă acesta din urmă se află în viață. Acest canon este o prelungire a Can. 12, 13 și 16 Ap. în care se face mențiunea că se interzice episcopului să-i primească în comunitatea sa pe acei clerici afurisiți în mod valid de episcopul competent. O încălcare a acestei prevederi canonice duce la banalizarea și desconsiderarea pedepselor bisericești, în speță a afurisaniei sau a caterisirii, a autorității și demnității episcopale, însuși scopul pedepsei devenind o iluzie. Pentru a fi prevenită, posibilitatea unei astfel de practici a desconsiderării afurisaniei de vreun episcop sau de comunitatea credincioșilor, având în vedere statutul special al celor canonisiți astfel în Biserică, au fost introduse „scrisorile de recomandare" sau cărțile canonice emise de fiecare episcop competent pentru clericii care ies din eparhie, tocmai pentru ca pe baza lor episcopul care-i primește să poată cunoaște starea canonică a fiecăruia. Pentru că este vorba de oprirea pentru săvârșirea funcțiilor preoțești, dezlegarea de afurisire poate fi pronunțată și de un alt episcop decât cel care a pronunțat pedeapsa, dacă acesta nu mai este în viață, însă dezlegarea

se pronunță numai de acel episcop care a moștenit demnitatea arhierească a episcopului răposat. Mai mult, Teodor Balsamon a susținut că acel cleric pus sub interdicție poate fi dezlegat de afurisire și de arhiereul care l-a hirotonit pe cel răposat, adică mitropolitul sau patriarhul, însă numai după o cercetare aprofundată pentru cunoașterea adevărului. Numeroase alte canoane prevăd aceasta, însă Sinodul local de la Antiohia (341), ținând cont de canoanele Primului Sinod Ecumenic de la Niceea, adaugă o nouă posibilitate de dezlegare de afurisire din partea sinodului plenar al provinciei: „Dacă cineva a fost excomunicat de episcopul său, acela să nu se primească mai înainte de alții, dacă nu s-ar primi de însuși episcopul său, sau ținându-se sinod și prezentându-se, s-ar apăra și, convingând sinodul, ar primi altă sentință. Și hotărârea aceasta are valoare pentru mireni și presbiteri și diaconi și pentru toți cei din canon" (Can. 6). La puțin timp după acest sinod, Can. 13 Sard. (343) hotărăște în spiritul prevederilor apostolice: „Episcopul Osiu zise: Să aprobe toți și acestea: Dacă vreun diacon, sau presbiter, sau oricare dintre clerici ar fi excomunicat și s-ar refugia la alt episcop, care-l cunoaște și știe că s-a dezbinat de comuniunea cu episcopul său, nu trebuie să-i acorde aceluia comuniunea, făcând ocară fratelui său episcop. Iar de ar îndrăzni să facă aceasta, să știe că, adunându-se episcopii, va fi tras la răspundere. Zis-au episcopii: Hotărârea aceasta va păstra totdeauna pacea și va menține unitatea tuturora".

Este important să facem aici mențiunea Can. 5 Sin. I Ec., care a stat la temelia legislației canonice ulterioare și care lămurește problema la care facem referire. Părinții de la Niceea au dispus: „Privitor la cei excomunicați, fie dintre clerici, fie dintre mireni, să rămână în vigoare sentința dată de episcopii fiecărei provincii; să fie aceasta în conformitate cu rânduiala (regula) care cere ca cei afurisiți (excluși) de unii episcopi să nu fie primiți de alții. Dar fiecare caz să se examineze spre a se vedea dacă cei în cauză n-au fost excluși din vreun motiv de lașitate (micime de suflet), sau din duh de ceartă sau din vreun simțământ de apatie din partea episcopului. Pentru aceea, să aibă loc o cercetare cuvenită, părând bine și potrivit ca în fiecare provincie să se țină sinod de două ori pe an, așa încât toți episcopii din provincie stând laolaltă, să poată examina astfel de chestiuni; și așa cei care, după părerea generală, nu vor fi ascultat de episcopul lor vor fi socotiți de-a dreptul excomunicați de toți, până când socotesc potrivit episcopii ca să dea o sentință mai îndurătoare". În acord cu hotărârile apostolice, Părinții de la Niceea au subliniat un principiu important pentru disciplina vieții bisericești, anume că o pedeapsă pronunțată de un episcop împotriva clericilor și laicilor de sub autoritatea sa trebuie să fie recunoscută și respectată ca validă de toți episcopii. Pentru că această reglementare canonică nu a fost respectată întotdeauna, sinoadele ulterioare au repetat-o în hotărârile lor, întrucât unii episcopi nesocoteau hotărârile canonice atunci când considerau că unele sentințe nu erau bine întemeiate. Pentru înlăturarea abuzului din partea episcopilor (din lașitate, duh de ceartă sau simțământ de apatie), pedepsele pronunțate nejustificat de vreun episcop se pot înlătura, iar cele socotite prea severe se pot reduce, prin apelul făcut la sinodul provinciei. De fapt, Can. 5 Sin. I Ec. (325) stă la temelia legislației privind apelul care s-a dezvoltat și clarificat în decursul sec. al IV-lea. Prin întrunirea celor două sinoade provinciale semestriale pe an, s-a urmărit și revizuirea pedepselor bisericești pronunțate de episcopi, urmând ca preoții și diaconii care se consideră că au fost tratați nepotrivit să facă apel la sinod care va reexamina cauzele sancțiunilor (Can. 20 Ant.). Întradevăr, este de competența sinodului provinciei, sinodalitatea aparținând însăși naturii Bisericii, pentru a examina chestiunile legate de doctrină și pentru soluționarea conflictelor bisericești (Can. 37 Ap.), Părinții de la Antiohia subliniind competența și activitatea judiciară a sinodului provinciei după nevoile Bisericii pentru rezolvarea chestiunilor controversate.

Așadar, dezlegarea de afurisire este de competența episcopului care a pronunțat sentința, iar dacă acesta nu s-ar mai găsi în viață, dezlegarea

poate fi pronunțată de succesorul său, fie și locțiitor, fie de arhiereul care l-a hirotonit pe cel ce a pronunțat inițial pedeapsa (mitropolitul sau patriarhul), însă după o cercetare aprofundată, fie prin apelul la sinodul provinciei care va reexamina cauza și se va pronunța în consecință.

Bibliografie. Bergier, L'Abbé, *Dictionnaire de Théologie*, vol. III, Toulouse, 1823; Bratan, Val., „L'excommunication dans l'Église d'Orient d'après le Pidalion", în *Thusia aineseôs. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'Archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, Paris, Presse de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, 2005; Covercă, I., „Judecata bisericească în epoca veche", în: *ST*, 1-2/1961; Dură, N.V., „Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului Canonic Ortodox (depunere, caterisire, excomunicare (afurisire) și anatemă) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic", în: *Ort.*, 2-3/1987; Gaudemet, J., „Note sur les formes anciennes de l'excommunication", în: *Revue des sciences religieuses*, 23/1949; Haslehurst, R.S.T., *Some Account of the Penitential Discipline of the Early Church*, London, 1921; L'Huillier, Peter, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. Alexandru Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Mihuț, M., „Instanțele judiciare în Bisericile Ortodoxe", în: *ST*, 9-10/1966; Munteanu, A., „Pedepse aplicate clericilor de către Biserică", în: *BOR*, 9-10/1961; Papathomas, Gr., „Les sanctions dans la tradition canonique de l'Église Orthodoxe", în: *Revue de droit canonique*, LVI (2006), 1-2; Rus, C., „Ghid canonic pentru abaterile și delictele bisericești", în: *MB*, 9-10/1985,; Valhé, S., „Le droit d'appel en Orient et le Synode permanent de Constantinopol", în: *Échos d'Orient*, 24/1921.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEZLEGÁREA PÓSTULUI. Acțiunea de a ridica interdicțiile specifice postului.

Acțiunea de a dezlega, de a desface o legătură, de a elibera de unele îndatoriri este redată în limba greacă prin termenii: *luvein* și *luvsin.* Dezlegarea postului în anumite împrejurări excepționale este o îngăduință a Bisericii, o dispensare pentru anumite categorii de credincioși, într-un anumit context. Autoritatea bisericească, prin iconomie bisericească, îi dispensează, instituind, astfel, un regim derogatoriu pentru dezlegarea postului, în anumite cazuri, fără a se face abuz. Astfel, cei bolnavi sunt dispensați de a posti (Can. 69 Ap.; 10 Tim. Alex.). În ceea ce privește Sfânta Taină a Cununiei și logodna sunt oprite de Biserică a se săvârși în posturile de peste an: Postul Paștilor, căci „nu se cuvine a ține nunți sau zile de naștere în Patruzecime" (Can. 52 Laod.), interzicându-se săvârșirea de nunți și de zile de naștere în Postul Mare pentru că „nu se cuvine ca, creștinii, mergând la nunți, să joace sau să sară, ci să mănânce sau să dejuneze cuviincios, precum se cuvine creștinilor" (Can. 53 Laod.); Postul Nașterii Domnului; Postul Sfinților Apostoli Petru și Pavel și Postul Adormirii Maicii Domnului, alte posturi fiind și: miercurea și vinerea în cursul săptămânii, precum și sărbătorile care sunt prăznuite cu post: Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august) și Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie). Săvârșirea cununiilor mai este oprită, de asemenea, între Sărbătoarea Nașterii Domnului (Crăciunul) și Botezul Domnului, precum și în Săptămâna Luminată a Învierii până la Duminica Sfântului Apostol Toma, atunci când credincioșii ar trebui să petreacă în chip duhovnicesc, evitând petrecerile de tot felul, între care și petrecerea de nuntă. În acest sens, Părinții Sinodului Trulan precizează prin Can. 66: „Se cuvine ca, de la sfânta zi a Învierii lui Hristos, Dumnezeul nostru până la noua duminică (duminica următoare) întreaga săptămână să o petreacă credincioșii fără întrerupere în sfânta Biserică, în psalmi și cântece (imne) petrecând și în cântări duhovnicești, bucurându-se întru Hristos, și sărbătorind și îndeletnicindu-se cu citirea dumnezeieștilor Scripturi și îndestulându-se cu Sfintele Taine. Căci astfel vom fi și înviați împreună cu Hristos și împreună înălțați. De aceea, în nici un chip să nu se facă în zilele arătate alergări de cai sau alte jocuri obștești (populare)". Există și pentru cazurile excepționale posibilitatea dezlegării, a dispensei, însă, în general, recomandabil este de a se evita primirea Sfintei Taine a Cununiei în timpul oprit de Biserică, iar episcopii să evite a dezlega pentru administrarea Tainei Cununiei în post.

În privința postului, Biserica Ortodoxă învață prin a doua poruncă bisericească: „Să ținem toate posturile de peste an", iar a noua poruncă bisericească face referire tocmai la nunți și alte ospețe în perioada de post: „Să nu facem

nunți și ospețe sau alte petreceri în timpul posturilor". Perioada postului este hotărâtă de Biserică drept mijloc de înfrânare a poftelor rele, pentru biruirea ispitelor și a păcatelor prin rugăciune stăruitoare. Numai prin post și rugăciune, prin credința lucrătoare prin iubire (*Ga* 5, 6), credință care are drept roade faptele bune, omul poate să propășească în virtute, să-și atingă scopul existențial, prin actualizarea chipului lui Dumnezeu din el și tinderea ontologică spre asemănarea cu Creatorul, Mântuitorul, Sfințitorul și Judecătorul lui și unirea cu El. Prin urmare, Biserica interzice săvârșirea de nunți în post, precum și în timpul praznicelor împărătești, pentru că astfel de evenimente sunt prilejuri de veselie, incompatibile atât cu perioada de post – în care este interzisă participarea la bucurii și plăceri, postul fiind o perioadă de înfrânare trupească și sufletească –, cât și cu marile sărbători creștine a căror bucurie duhovnicească poate fi umbrită de veselia nunții și transformată în desfătare lumească.

Bibliografie. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Costea, Traian, *Căsătoria din punct de vedere: istoric, dogmatic și canonic*, teză de doctorat, București, 1935; Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, 1980; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, București, 1991; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu și V.S. Radu, București, 1915; Necula, Nicolae, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004; Șaguna, Andrei, *Compendiu de Drept canonic al unei Sântei Sobornicești și Apostolești Biserici*, Sibiu, 1913.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DEZLEGĂRI. Rugăciuni și rânduieli liturgice săvârșite pentru anumite persoane în vederea eliberării acestora de povara păcatelor sufletești sau de întinăciunea păcatelor trupești fără de voie (legate de rânduiala firii) sau rugăciuni prin care lucrurile sunt curățite de atingerea cu ceva spurcat. Biserica a rânduit o seamă de ierurgii care să redea fiilor ei curăția pierdută și să îi pună din nou în legătură cu Harul dumnezeiesc. În rândul dezlegărilor pot fi enumerate: ierurgiile în legătură cu Botezul (Rânduiala în ziua dintâi la femeia lăuză, Rugăciunea când leapădă femeia, Molitfa femeii la 40 de zile după naștere), Molitvele de iertare și de dezlegare de blestem sau de jurământ, Rugăciunile pentru curățirea fântânii sau a vaselor spurcate, Slujba preotului care se ispitește în vis, Rugăciunea la a opta zi după cununie ș.a.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, 2005; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Vîlciu, Marian, „Molitvele Sfântului Vasile cel Mare în practica liturgică a Bisericii", în: *Analele Universității „Valahia"* Târgoviște, 2009, pp. 196-203.

Cristian Cercel

DEZNĂDÉJDE. v. NĂDÉJDE. Păcat capital ce presupune lipsa încrederii în iubirea lui Dumnezeu față de oameni sau în loialitatea Lui față de om.

DIÁCON. (gr. *diakonos* – *slujitor*) Treaptă ierarhică inferioară instituită în perioada apostolică, ai cărei membri ajută treptele clericale superioare la îndeplinirea funcțiilor sacerdotale, fiind menționați în paginile Noului Testament (*FA* 6, 1-6). În Bisericile Protestante, cuvântul diaconie este folosit pentru a exprima aspecte ale slujirii aproapelui, mai ales în cazul copiilor, bolnavilor și celor aflați în nevoi. Instituția diaconatului ia ființă prin alegerea și hirotonirea celor șapte diaconi de către Sfinții Apostoli. Diaconii aveau un rol însemnat în Biserica primară, îndeplinind mai multe funcții și slujiri, atât în cultul bisericesc, cât și în viața de obște eclesială, ajutând comunitățile creștine prin slujirea și ajutorarea văduvelor, fecioarelor, orfanilor, bătrânilor, bolnavilor și a celor închiși pentru mărturisirea credinței. Diaconii duceau și ofereau Euharistia celor bolnavi care nu puteau participa la Liturghie, asistau și luau parte la toate Sfintele Taine și la slujbele bisericești, mai ales la săvârșirea Sfintei Liturghii și a Botezului, aveau în grijă păstrarea Sfintelor Vase și ale Sfintelor Scripturi, coordonau pregătirea și organizarea agapelor, păstrau ordinea în adunările creștine, se ocupau de ajutorarea concretă a văduvelor și de creșterea orfanilor,

vizitau mărturisitorii creștini închiși, serveau drept mesageri între bisericile locale, administrau actele și proprietățile bisericești, aveau în grijă cimitirele exclusiv creștine (după mărturia autorilor creștini Sf. Iustin Martirul, Ipolit al Romei, Eusebiu din Cezareea Palestinei).
Autorii creștini din primele veacuri care vorbesc despre diaconi sunt: Sf. Clement Romanul, Sf. Ignatie al Antiohiei, Sf. Policarp al Smirnei, Sf. Irineu din Lugdunum, Clement Alexandrinul, precum și scrierile Didahia, Păstorul lui Herma. Diaconii erau considerați ajutători și colaboratori ai episcopilor, în unele comunități creștine având un rol administrativ mai mare decât cel al preoților, aducând la îndeplinire toate ordinele și rugămințile episcopilor. Importanța acordată diaconilor a devenit atât de mare, încât în anumite comunități creștine aceștia se considerau superiori preoților, după mărturia Fericitului Ieronim, cel care folosește pentru prima dată termenul de arhidiacon, pentru a desemna pe cel mai mare dintre diaconi. Numărul diaconilor în comunitățile creștine era mai mare în marile cetăți, anumiți episcopi limitând numărul acestora la șapte, după modelul diaconilor din perioada apostolică, până aproape de perioada medievală. În ceea ce privește veșmintele liturgice, în ambele tradiții liturgice, răsăriteană și apuseană, încă de la început diaconii s-au distins prin purtarea dalmaticii (stiharul) și a orarului, orarul devenind în scurt timp veșmântul liturgic caracteristic al diaconilor, fiind purtat pe umărul stâng. Dacă astăzi treapta diaconatului este privită, în majoritatea cazurilor, doar ca o trecere către preoție, în Biserica primară diaconii rămâneau în această treaptă liturgică toată viața, cu mici excepții. Diaconia a rămas neschimbată în Biserica Ortodoxă, suferind puține evoluții până în perioada modernă. În cultul ortodox diaconii au un rol însemnat în: rostirea ecteniilor, citirea pericopelor evanghelice, cădirea poporului și a icoanelor, rostirea anumitor rugăciuni și a unui dialog cu preoții și episcopii în Anaforaua liturgică. Diaconii contemporani poartă stihar, orar și mânecuțe.
Termenul diacon înseamnă slujitor, în limba română desemnând numai slujirea bisericească, nu și alte categorii de slujiri. Diaconii, ca slujitori bisericești, fac parte prin hirotonia validă administrată canonic de episcopul competent (eparhiot sau delegat al acestuia – Can. 2 Ap.), reprezentând cea de-a treia treaptă a ierarhiei sacramentale, de instituire divină, fiind ajutători prin împreună lucrare harică în cadrul cultului, fără a putea participa la administrarea puterii bisericești fără încredințarea episcopului (Can. 15, 39 Ap.). Încă din Biserica veche, diaconii au îndeplinit funcții sacerdotale și administrative, impunându-se în rândul clerului și al credincioșilor, fiind, după episcopi, cei mai urmăriți în timpul persecuțiilor tocmai pentru că ei se ocupau de activitatea socială a Bisericii și de administrarea bunurilor bisericești. Ei s-au implicat activ în lucrarea misionară a Bisericii, precum și în exercitarea puterii sfințitoare în comunitățile în care au propovăduit, au catehizat și au săvârșit servicii divine simple. Cinstea dobândită de membrii treptei diaconiei, în virtutea suferințelor și a muceniciei pricinuite de implicarea lor în administrația bisericească, a contribuit la ridicarea acestora la demnități superioare stării lor harice, cu responsabilități în administrație ca cei mai apropiați sfetnici ai ierarhilor. Trebuie menționat faptul că în Biserica veche au existat două categorii de diaconi, unii consacrați cultului, ca împreună slujitori cu preoții și cu episcopii, iar alții rânduiți pentru treburi administrative. Deși toți se bucurau de aceeași stare harică dobândită prin hirotonie, ca membri ai treptei diaconatului, diaconii destinați activității practice, administrative, sociale a Bisericii s-au bucurat de cinstea dobândită în urma persecuțiilor. În timp, nu s-a mai făcut distincție între cele două categorii de diaconi, membrii treptei preoției de instituire divină a diaconatului păstrând și exercitând următoarele drepturi: a. dreptul de a participa în mod obligatoriu, alături de preoți și de episcopi, la exercitarea puterii învățătorești, în limitele impuse lor de normele canonice; b. dreptul de a participa la exercitarea puterii sfințitoare, prin împreună lucrarea harică, în calitatea lor de ajutoare, în cadrul cultului, ale preoților și ale episcopilor, aceștia având dreptul de a conlucra

la săvârșirea Sfintelor Taine și a ierurgiilor, fără a le putea săvârși singuri (cu excepția cazurilor de necesitate și numai pentru anumite lucrări sfințitoare, cum ar fi de ex. administrarea Tainei Botezului pentru muribunzi); c. dreptul de a exercita actele puterii jurisdicționale, conducătoare sau pastorale, colaborând cu preoții și cu episcopii. Astfel, diaconii au participat și participă, ca membri cu toate drepturile, la toate lucrările organelor deliberative ale Bisericii, inclusiv în cadrul sinoadelor ecumenice, în același timp având dreptul de a face parte ca membri din instanțele de judecată ale Bisericii pentru mireni și pentru cei din treapta diaconatului, dar și de a participa la acte de administrație economică. Primitorii Sfintei Taine a Hirotoniei în treapta de diacon sunt numai creștinii bărbați, valid botezați, care îndeplinesc toate condițiile canonice pentru intrarea în cler, respectiv pentru prima treaptă a clerului superior (diaconatul), cea mai importantă fiind vocația sau chemarea pentru slujirea preoțească. Pe lângă dorința de a se dedica slujirii preoțești, candidații la hirotonia întru diacon trebuie să îndeplinească toate categoriile de condiții canonice, și anume: condițiile religioase (botezul valid; dreapta credință personală și a membrilor familiei – Can. 36 Cart.; să fie de parte bărbătească; să treacă mai întâi prin treptele inferioare – Can. 10 Sard.; 6 Trul.; 17 Sin. I-II); condițiile morale (ținuta morală personală, a familiei, în speță a soției – Can. 18 Ap.); condițiile intelectuale (o deosebită pregătire intelectuală, o formație culturală la nivelul societății; urmarea studiilor de specialitate, a cursurilor și a examenelor pentru verificarea cunoștințelor); condițiile fizice (sănătatea privind integritatea corporală – Can. 78-79 Ap.; vârsta canonică – Can. 16 Cart.; 14 Trul.); condițiile sociale (libertatea de a alege personal, fără presiuni sau influențe externe, intrarea în cler; îndeplinirea condițiilor canonice privind starea civilă a candidaților pentru hirotonie).

Prin hirotonia canonică primită de la episcop, diaconul primește o destinație precisă, pe seama unei biserici, având o jurisdicție delimitată în granițele căreia exercită puterea bisericească, bineînțeles în limitele canonice și în virtutea atribuțiilor specifice treptei diaconatului. Prin urmare, un diacon nu se poate muta într-o altă eparhie fără învoirea episcopului și nu poate fi primit fără carte canonică sau de recomandare (Can. 33 Ap.), altfel ar trebui să nu mai liturghisească și să se împărtășească asemenea laicilor (Can. 15 Ap.; 15 Sin. I Ec.). În cazul în care diaconul nu revine, prin intervenția episcopului, la parohia pe seama căreia a fost hirotonit, atunci trebuie să se caterisească (Can. 3 Ant.). Referindu-ne la starea civilă a diaconilor, se poate afirma că primele norme canonice au condiționat pe candidații la preoție în cele trei trepte de instituire divină, ca aceștia să aibă o căsătorie în sens creștin, fără să fi avut o viață în desfrâu și căsătoriți de mai multe ori: „Cel care s-a legat cu două căsătorii după botez, sau care a luat concubină (țiitoare), nu poate să fie episcop sau presbiter sau diacon, sau peste tot orice altceva din rândul clerului (din catalogul stării preoțești)" (Can. 17 Ap.). Prin acest canon sunt interzise două căsătorii numai după Taina Sfântului Botez pentru candidații la preoție, deci și pentru diaconi, precum și însoțirea cu concubine, deși până în secolele V-VI cei căsătoriți puteau avea legal și concubine. Dacă pentru laici căsătoria a doua este tolerată, pentru membrii clerului a doua căsătorie nu este permisă, pentru că hirotonia antrenează promovarea concepției creștine a unicității căsătoriei în „Hristos și în Biserică", ea fiind impediment pentru intrarea în cler, iar hirotonia devine impediment pentru orice căsătorie. O astfel de căsătorie o vizează și pe soția diaconului, căci: „Cel ce a luat în căsătorie văduvă, sau lepădată (alungată) sau desfrânată, sau sclavă, sau vreuna dintre cele de pe scenă (actriță), nu poate să fie episcop sau presbiter sau diacon, sau peste tot orice din rândul clerului (din catalogul stării preoțești)" – Can. 18 Ap., printr-o astfel de prevedere canonică urmărindu-se asigurarea moralității familiei diaconului pentru ca acesta să-și poată desfășura în bune condiții atribuțiile sale. Prin tradiție, pe temelia normei Vechiului Testament cu privire la arhierei (*Lv* 21, 10-14), aproape reprodusă și

în textul Can. 18 Ap., iar nu prin vreo normă canonică, astăzi există rânduiala potrivit căreia un candidat la preoție trebuie să se căsătorească numai cu o fecioară, deci cu o persoană a cărei stare morală nu este discutabilă.

Mai târziu, potrivit dispozițiilor canonice, Biserica a interzis căsătoria după primirea Sfintei Taine a Preoției în treptele ierarhice de diacon, preot și episcop. Membrii clerului de instituire divină se pot căsători înainte de hirotonie și anume înainte de hirotonia în treapta de diacon, putând să rămână și necăsătoriți după voința lor, căsătoria nefiind obligatorie. În unele canoane (Can. 26 Ap.; Can. 6 Sin. VI Ec.) se prevede chiar căsătoria înainte de primirea treptei de ipodiacon, extinzându-se rânduiala canonică și la treptele de instituire bisericească. Așadar, în Biserica veche atât diaconii și preoții, cât și episcopii aveau libertatea de a se căsători sau nu, dar și libertatea de a alege între căsătoria înainte sau după hirotonie. Această libertate deplină se întemeia pe rânduiala lăsată de Sfinții Apostoli, prin care clericii dispuneau asupra stării lor civile care li se părea mai potrivită. Singura restricție în această privință era cea referitoare la monogamie, care trebuia să fie respectată, în raport cu bigamia care se practica legal după legile romane și mozaice, putându-se avea pe lângă soție și o concubină. Cu timpul s-a impus, pe cale de obicei, rânduiala potrivit căreia clericii trebuiau să se căsătorească numai înainte de hirotonie, dar fără să fie luate măsuri pentru oprirea celor care încă se mai căsătoreau și după primirea hirotoniei. Prima normă canonică, prin care s-a impus căsătoria numai înainte de hirotonie, a fost Can. 26 Ap., care permite căsătoria după intrarea în cler numai citeților și cântăreților: „Dintre cei care au intrat în cler neînsurați, orânduim că se pot căsători numai citeții și psalții (cântăreții), care vor". Deși interzice căsătoria după hirotonie, canonul nu prevede pedepse pentru cei ce ar încălca această rânduială, pentru că astfel de pedepse nu au un temei justificabil. Până la intrarea în vigoare a rânduielii statornicite de Can. 26 Ap., clericii erau liberi să se căsătorească și după hirotonie, ei având posibilitatea de a alege starea lor civilă de căsătoriți sau celibatari, fără a confunda aici starea celibatară cu cea monahală care încă nu fusese recunoscută instituțional de Biserică.

Sinodul local de la Ancira (314), prin Can. 10, permite căsătoria diaconilor după hirotonie, dacă aceștia au mărturisit înainte dorința de a se căsători, iar pentru cei ce ar încălca această rânduială și se căsătoresc, ei fiind rânduiți pentru a rămâne celibatari, canonul dispune încetarea din diaconie: „Toți cei ce sunt puși diaconi, dacă, chiar la punerea lor au mărturisit și au zis că trebuie să se însoare, fiindcă nu pot rămâne așa, aceștia însurându-se după aceasta să rămână în slujbă pentru că li s-a dat lor voie de către episcop. Dacă însă oarecare, tăcând și primindu-se la hirotonie cu condiția să rămână așa, dar dacă după aceea s-au însurat, să înceteze din diaconie". Această rânduială bisericească a fost mai târziu formal interzisă, prin legea 123, de împăratul Justinian. Totuși, canonistul Zonaras (sec. al XII-lea), comentând dispoziția Can. 26 Ap., face mențiunea că în vremea sa era încă în uz practica rânduită de Can. 10 Anc., însă extinsă și pentru preoți și ipodiaconi, adică aceștia erau întrebați înainte de hirotonie sau hirotesie dacă doreau să se căsătorească, iar dacă își manifestau această dorință erau îndrumați să se căsătorească înainte de hirotonie, altfel erau caterisiți. Ulterior, Can. 6 Sin. VI Ec., reproducând Can. 26 Ap., a interzis căsătoria după hirotonie pentru ipodiaconi, diaconi și preoți, putându-se căsători numai înainte de hirotonie sau hirotesie, prevăzându-se pentru încălcarea normei canonice pedeapsa caterisirii. De fapt, se poate constata din practica bisericească faptul că hirotonia nu constituie un impediment de natură dogmatică la căsătorie, ci un impediment de natură morală, de disciplină pastorală, pe când interdicția de a se căsători de mai multe ori și nu cu o văduvă sau divorțată se fundamentează pe respectarea absolutei monogamii a clerului pentru urmarea învățăturii Sfintei Scripturi.

La Congresul panortodox de la Constantinopol din 1923 s-a hotărât îngăduința căsătoriei a doua pentru diaconii și preoții văduvi

prin deces, ca o măsură ce nu este împotriva învățăturii evanghelice, sinoadele locale putând aproba o astfel de căsătorie la propunerea episcopului competent. Această hotărâre a fost însușită de Bisericile locale. Sinodul Patriarhiei Ecumenice și-a însușit această hotărâre în ședința din 23 iulie 1923. Biserica Ortodoxă Română, fiind preocupată de această problemă, a hotărât în ședința Sfântului Sinod din 12 martie 1936, următoarele: „Chestiunea recăsătoririi preoților se rezervă pentru viitorul Sinod Ecumenic", dar această problemă fiind reluată în 1952, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a dispus lăsarea acestei probleme pe seama fiecărui episcop, spre a se rezolva de la caz la caz, prin respectarea canoanelor și hotărârilor ecumenice și prin aplicarea iconomiei bisericești. Dar, dacă disciplina bisericească a interzis căsătoria după hirotonie și a dispus ca episcopii să nu fie căsătoriți, totuși căsătoria nu devine o stare inferioară, ea rămâne o taină a Bisericii binecuvântată de Dumnezeu. În acest sens, Sinodul Trulan a hotărât că „dacă cineva lucrând (procedând) împotriva canoanelor apostolice, ar îndrăzni să lipsească de legătură și însoțire cu femeie legiuită, pe careva dintre cei sfințiți (clerici) – zicem adică, dintre presbiteri sau diaconi sau ipodiaconi – să se caterisească. Așijderea și dacă vreun presbiter sau diacon alungă pe soția sa sub cuvânt (pretext) de evlavie, să se afurisească, iar stăruind (persistând), să se caterisească" – Can. 13 Trul.

Bibliografie. Barnett, J.M., *The Diaconate: A Full and equal Order*, Seabury, New York, 1994; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Buzan, Sever, „Hirotonie și Hirotesie", în: *Ort*., IX (1957), 4; Ciobotea, D.I., „Chemarea preoțească", în: *MA*, 1-2/1973; Collins, J.N., *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 1990; Colson, J., *La Fonction diaconale aux origines de l'église*; Desclée de Brouwer, Paris, 1960; Cozma, I., „Il ruolo dei presbiteri e dei diaconi nell'amministrazione dei beni ecclesiastici nei sacri canones", în: *Altarul reîntregirii*, 3/2007, pp. 95-117; Davies, J.G., „Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic period", în: *Journal of Ecclesiastical History*, 14/1963, pp. 1-15; Erbiceanu, C., „Despre ierarhie", în: *BOR*, 9/1904-1905; Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, 1980; Falesiedi, U., *Le diaconie: I servizi assistenziali nella Chiesa antica*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 1995; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Hammann, G., *Die Geschichte der christliche Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003; Marina, E., „Despre preoți și diaconi după Sfintele canoane", în: *BOR*, 11-12/1965; Miron, Vasile, „Aplicarea puterii bisericești în Biserica Ortodoxă", în: *ST*, XLVIII (1996), 1-2; Moisescu, Iustin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955; Moisiu, Al. „Despre ierarhia bisericească", în: *TR*, 7-8/1972; Munteanu, Al., „Întărirea disciplinei clerului potrivit sfintelor canoane și legiuirilor actuale ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *GB*, XXXIX (1980), 6-9; Phidas, Vlassios, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy-Genève, 1998; Schäfer, G., Strohm, T., *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Ed. Carl Winter, Heidelberg, 1998; Stan, Liviu, „Îndrumător canonic", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1953; Verzan, Sabin, „Cârmuirea Bisericii în Epoca Apostolică", în: *ST*, VII (1955), 5-6.

Marius Țepelea, Iulian Mihai L. Constantinescu

DIACONICÓN. (gr. *diakonikon*) Absidiolă situată în partea sudică a altarului, numită și veșmântar pentru că în acest spațiu se găsesc veșmintele bisericești, cărțile de slujbă, lumânări ș.a. Denumirea vine de la faptul că administrarea lui era lăsată pe seama diaconilor. În bisericile romano-catolice, acest spațiu se numește sacristie.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

DIACONÍE. (*var*. DIACONÁT) Cel de-al treilea grad ierarhic de instituire divină. Când facem referire la membrii Bisericii, afirmăm că există trei categorii de membri, clerul, mirenii sau laicii și monahii, primele două categorii fiind esențiale Bisericii, fără de care nu poate

exista. Însă, termenul de cler este strâns legat de alți doi termeni: ierarhie și preoție. Prin ierarhie se înțelege totalitatea treptelor ierarhice de instituire divină, adică: episcopatul sau arhieria, presbiteratul și diaconatul. Astfel, diaconatul face parte, ca fiind cea de-a treia, dintre treptele ierarhiei superioare sau ierarhiei sacramentale, membrii acestor trepte ierarhice fiind instituiți prin Sfânta Taină a Preoției sau a Hirotoniei. Diaconatul, alături de presbiterat și episcopat, ca grade superioare, formează temelia ierarhiei bisericești, fiind de instituire divină, cu fundament biblic, aceste grade neputând fi nici mai puține și nici mai multe.

Originea acestei trepte ierarhice a diaconatului o regăsim în Sfânta Scriptură, diaconii fiind una dintre treptele slujirii preoțești sacramentale, ajutându-i pe episcopi și pe preoți (*Flp* 1, 1; *1 Tim* 3, 8-12; 5, 22), deosebindu-se de categoria diaconilor, rânduiți pentru a servi la agape, care formau o categorie nouă, diferită. Și unii și alții au fost hirotoniți de Sfinții Apostoli, atât diaconii din prima categorie, cât și cei aleși pentru a servi la agape, aceștia din urmă nefiind excluși de la slujirea la altar, constituind ultimul grad al ierarhiei de instituire divină.

Caracterul sacramental al diaconatului nu poate fi pus la îndoială. În acest sens avem temeiuri biblice, patristice și canonice. Astfel, dintre diaconii hirotoniți de Sfinții Apostoli, cunoaștem că Ștefan și Filip exercitau puterea bisericească, specifică preoției valide, adică învățau și botezau (*FA* 6, 8; 8, 5, 12, 38), diaconii trebuind să aibă aceleași calități ca și episcopii, după cum le cere Apostolul neamurilor, deși membrii treptei diaconatului sunt subordonați întotdeauna, în virtutea principiului ierarhic și prin ascultare canonică atât presbiterilor, cât și episcopilor. Sfântul Ignatie vede în diaconi pe slujitorii Bisericii lui Dumnezeu, spunând că aceștia sunt subordonați episcopului ca harului lui Dumnezeu, dar și presbiterilor ca Legii lui Iisus Hristos. Și în textul canoanelor găsim prevederi privind diaconatul, ca treaptă a ierarhiei sacramentale, diaconii fiind servitori ai episcopului și ai presbiterului, fără a sta înaintea lor, fiind amintiți după episcopi și după presbiteri (Can. 18 Sin. I Ec.; Can. 20 Laod.). Însă cei ce fac parte din treapta diaconatului prin hirotonie nu sunt numai simpli servitori sau slujitori ai membrilor treptelor superioare ale ierarhiei de instituire divină, ci sunt ajutători sacramentali în cadrul cultului, în virtutea stării lor harice, a capabilității harice primite prin Sfânta Taină a Preoției în treapta diaconatului. Avându-se în vedere locul și poziția diaconatului în Biserică, membrii acestei trepte ierarhice au dobândit anumite responsabilități asupra treptelor inferioare (Can. 20 Laod.), dar și poziții importante în administrația bisericească (Can. 7 Trul.), din încredințarea episcopilor. Mai mult, urmându-se pilda Sfinților Apostoli, s-a impus practica de a institui șapte diaconi la centrele mari bisericești, această rânduială fiind întărită canonic (Can. 15 Neocez.; Can. 16 Trul.), iar acolo unde numărul lor era mai mare, diaconii erau întrebuințați în administrația eparhială și în activitatea socială a centrelor mari eparhiale.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Marina, E. „Despre preoți și diaconi după Sfintele canoane", în: *BOR*, 11-12/1965; Phidas, Vlassios, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy-Genève, 1998; Stan, Liviu, „Îndrumător canonic", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1953; Verzan, Sabin, „Cârmuirea Bisericii în Epoca Apostolică", în: *ST*, VII (1955), 5-6.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DIACONÍȚĂ. (gr. *diakonissa*) Treaptă a clerului inferior adresată femeilor, neimplicată în slujirea euharistică.

Instituția diaconițelor este reglementată în textul canoanelor (Can. 15 Sin. IV Ec.; 14 Trul.; 44 Vasile) cuprinse în *Colecția de canoane a Bisericii Ortodoxe*, acestea fiind căzute în desuetudine prin neaplicare, fără a vorbi de o abrogare expresă a lor, deoarece diaconițele, ca o categorie aparte de slujitori bisericești, nu mai există astăzi în viața Bisericii. În Biserica veche, dintre grupările religioase care s-au impus în

dezvoltarea vieții bisericești, prin implicarea în activitatea învățătorească a Bisericii, activitatea socială, menționăm grupările văduvelor, a presbiterelor, a diaconițelor etc., acestea ca grupări de femei care trăiau în înfrânare și nevinovăție. Toate aceste grupări de femei au existat încă din perioada apostolică, diaconițele, ca femei pioase, remarcându-se prin activitatea lor în sânul Bisericilor locale, fiind astfel cea mai importantă grupare dintre cele menționate mai sus. Ele erau în permanență sub supravegherea clerului, fie că trăiau în familiile lor, fie că viețuiau în *consortium*.

Diaconițele erau recrutate dintre fecioarele sau văduvele afierosite, după vârsta de 40 de ani, prevăzută drept vârsta minimă canonică (Can. 15 Sin. IV Ec.; 14, 40 Trul.). În timp vârsta minimă pentru hirotesia diaconițelor fie a crescut, fie s-a redus, de la 60 de ani (*Cod. Justinian* 1, 3, 9), care era vârsta minimă a văduvelor dintre care erau alese diaconițele, până la 50 de ani (prin legea lui Justinian din 535, în caz de excepție, diaconițele mai tinere de 50 de ani erau obligate să viețuiască în mănăstire) și, mai apoi, 40 de ani (*Novela 123*, 13). Vârsta minimă pentru hirotesia diaconițelor a scăzut chiar sub vârsta prevăzută în legea lui Justinian din anul 546 (40 de ani), un motiv constituindu-l alegerea celor căsătoriți în treapta de episcop, acceptat de Biserică drept motiv canonic de divorț și posibilitatea soțiilor celor aleși în demnitatea episcopală să fie înaintate în slujba diaconiței, după vrednicia lor. Acest motiv de divorț este menționat de Can. 12 și 48 Trul. Iată dispozițiile Can. 48 Trul.: „Femeia celui ridicat la vrednicia (demnitatea) episcopiei, divorțând mai înainte de bărbatul său, prin înțelegere întreolaltă (reciprocă) după hirotonia episcopală asupra lui (ea) să intre într-o mănăstire zidită departe de sălașul (locuința) episcopului și să aibă parte (beneficieze) de îngrijirea cea din partea episcopului; iar de s-ar arăta vrednică să se înainteze și la treapta (slujba) diaconiței". Acest canon a fost interpretat mai mult ca o recomandare, mai ales că nu este însoțit de sancțiuni pentru nerespectarea lui, el devenind obligatoriu mai târziu, prin secolele XIII-XIV. Potrivit dispozițiilor Can. 48 Trul., soția celui chemat la demnitatea episcopală poate divorța prin înțelegere reciprocă înainte de primirea de către soț a demnității de episcop, așadar prin consimțământ mutual (caz acceptat de Biserică), aceasta urmând să intre într-o mănăstire cât mai îndepărtată de eparhia lui, în care să se călugărească, după cum găsim în *Pidalion*, deși nu se face în mod expres această precizare în canon. Așadar, soția preotului, prin consimțământ mutual, acceptat aici după Balsamon numai pentru că soția consimte la intrarea în viața chinovială din mănăstire, trebuia să accepte liber desfacerea căsătoriei, „divortium bona gratia", și trăind într-o mănăstire se exclude posibilitatea de a se recăsători. Astfel, soția episcopului trebuia să se retragă într-o mănăstire unde putea fi diaconiță, înțelegând prin aceasta o slujbă nemonahală, o slujire asemenea diaconițelor din viața laică. Însă mult mai târziu, în secolele XIII-XIV, a devenit obligatorie interpretarea dispoziției canonului conform căreia soția episcopului trebuia să intre în monahism, iar episcopul să devină monah. Conform Can. 48 Trul., episcopul este dator să-i asigure cele de nevoie spre îndestularea vieții (de va fi săracă), iar de va fi ea vrednică să se facă și diaconiță. Dacă după ridicarea în treapta de episcop cei doi nu mai doreau să se despartă, episcopul era caterisit (Can. 12 Trul.), o astfel de pedeapsă nefiind prevăzută și în Can. 48 Trul.

Diaconițele erau primite numai prin hirotesia săvârșită de către episcop, nu de preot, prin ungerea capului, depunând votul castității în formă solemnă, chiar mai solemnă decât văduvele sau fecioarele. Conform Novelei 6 a lui Justinian, diaconițele puteau viețui în cadrul parohiilor sau al mănăstirilor, la primirea lor fiind informate în fața celorlalte diaconițe că încălcarea votului castității duce la pierderea capului, bunurile lor trecând pe seama bisericilor parohiale sau a mănăstirilor în care au trăit. Făgăduința castității, în sens larg, era impediment la încheierea unei căsătorii atât pentru monahii care depuneau votul castității la intrarea în monahism, cât și pentru diaconițele

sau fecioarele care se făgăduiau Domnului. În acest sens, Sinodul de la Ancira, prin Can. 19, a dispus: „Cei ce făgăduind feciorìa, violează votul, să se supună hotărârii pentru cei ce se căsătoresc a doua oară. Așijderea, am oprit ca fecioarele să viețuiască împreună cu oarecare bărbați ca surori”, fecioarele care încălcau votul castității fiind pedepsite numai ca cei ce se căsătoreau a doua oară, adică erau oprite un an de la primirea Sfintei Euharistii (Can. 4 Vasile), neavând dreptul să viețuiască cu bărbați ca nu cumva să aducă sminteală între credincioși. Sf. Vasile cel Mare, făcând referire la Can. 19 Anc., în răspunsul dat lui Amfilohie (Can. 18), apreciază că fecioarele afierosite care au căzut în desfrânare nu este suficient să se supună unei pedepse de un an, ci având în vedere evoluția vieții spirituale în comunitățile locale, ele trebuie să se supună pedepsei adulterelor, adică unei epitimii de 15 ani. Această poziție este justificată de Sfântul Părinte pe temei scripturistic (*1 Tim* 5, 11-12), făcând diferența între starea de văduvie și starea fecioarelor afierosite, dintre care erau alese diaconițele, aceasta din urmă fiind superioară celei dintâi și pedeapsa trebuind să fie pe măsură. Însă, sunt pedepsite numai fecioarele care au depus votul feciorìei, fiind în Biserica lui Hristos, nu și cele care se aflau în societăți eretice în afara Bisericii, aceste voturi nefiind valabile (Can. 20 Vasile). Sf. Vasile cel Mare, pentru a menține ordinea bisericească și pentru a nu-i încuraja pe eretici să aducă obiecții împotriva Bisericii, a interzis celor ce au depus votul castității, precum și celor ce intraseră în cler necăsătoriți (adică persoanelor canonice) și apoi au căzut în desfrâu, să nu trăiască cu persoana cu care au păcătuit și cu atât mai puțin să încheie căsătorie cu ea: „Desfrâul persoanelor canonice să nu se socotească de nuntă, și cu tot chipul să se rupă însoțirea lor; căci aceasta este de folos și Bisericii spre întărire, și ereticilor nu le va da prilej împotriva noastră, precum că prin îngăduirea de a păcătui i-am atrage spre noi” (Can. 6).

Observăm că, pe lângă monahi, au existat și fecioare care depuneau votul feciorìei pentru întreaga viață, sau instituția diaconițelor, votul lor fiind depus înaintea episcopului locului. Instituția diaconițelor s-a organizat în sec. al IV-lea, ele fiind considerate logodnicele lui Hristos și rânduite prin hirotesie (Can. 15 Sin. IV Ec.) dintre fecioarele sfinte. Fecioarele sau diaconițele nu se puteau căsători după depunerea votului castității, o căsătorie a lor fiind considerată bigamie și pedepsită acum cu excluderea din comunitatea creștină. Așa au hotărât Părinții Sinodului de la Calcedon, căci: „Nu este îngăduit ca fecioara care s-a închinat (consfințit, consacrat) pe sine Domnului Dumnezeu, de asemenea nici monahiilor (călugărițelor), să încheie căsătorie. Iar dacă s-ar afla făcând aceasta să fie afurisite (excomunicate). Dar am orânduit (hotărât), ca episcopul locului să aibă putere de a fi cu pogorământ (umanitar, cu omenie, cu îngăduință) față de acestea” – Can. 16. Totuși, gravitatea faptei lor era lăsată la aprecierea episcopului, ca singurul judecător competent, care putea să le excludă din comunitatea religioasă sau putea să aplice o pedeapsă mai severă. În urma unei astfel de căsătorii erau pedepsiți și bărbații cu care ele se căsătoreau, căsătoria numindu-se *contubernium*, iar copiii rezultați din căsătorie erau socotiți în afară de lege. Diaconițele făceau parte dintre slujitorii Bisericii, numărate în rândul clerului, legislația bisericească și de Stat conferindu-le drepturi și privilegii. Erau supuse clerului, făcând ascultare de cler în bisericile parohiale și de starețe în mănăstiri, fiind enumerate întotdeauna după diaconi care le îndrumau în activitățile specifice lor. Dintre îndatoririle lor menționăm: se implicau în ajutorul acordat preoților la botezul femeilor, prin ungerea acestora cu untdelemn sfințit; se îngrijeau de fecioare și de văduve care făceau ascultare față de diaconițe; supravegheau împreună cu diaconii buna rânduială din biserică; însoțeau femeile care doreau să se adreseze clerului; catehizau pe neofite; se implicau activ în activitatea socială, de ajutorare a femeilor în nevoi, îngrijindu-se și de instituțiile de asistență socială; făceau și alte activități din încredințarea clerului. Gruparea diaconițelor s-a păstrat în viața Bisericii timp îndelungat și în Răsărit și în Apus, alături de grupările văduvelor și a

fecioarelor, dar superioară acestora, activând alături de starea monahală, diferită de aceasta, fiind așadar o grupare paramonastică.

Bibliografie. *Pidalion. Cârma Bisericii Ortodoxe*, Ed. Pelerinul, Iași, 2004; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; L'Huillier, Peter (Pierre), *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, trad. Alexandru I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Stănculescu, Ioan, „Ascultarea canonică", în: *ST*, XIV (1962), 7-8.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DIALÓG ECUMÉNIC ȘI INTERRELIGIÓS. (gr. *dialogos* – *conversație*) Discuții în cadru oficial între Biserici sau între instituții religioase. Dialogul ecumenic, așa cum este cunoscut astăzi, este o consecință a mișcării ecumenice, ale cărei începuturi se regăsesc în încercările confesiunilor ieșite din Reformă de a relua dialogul cu Bisericile istorice tradiționale. Astfel, sunt cunoscute proiectele lui Melanchton de a iniția un dialog cu Patriarhul Ecumenic Ioasaf al II-lea (1555-1565), schimburile de scrisori între teologii luterani din Tübingen și Patriarhul Ieremia al II-lea (1573-1581), dialogul cu Biserica Anglicană inițiat de Patriarhul Chiril Lucaris (†1638) și continuat de Mitrofan Cretopulos (†1639). La sfârșitul sec. al XIX-lea și la începutul sec. al XX-lea sunt create următoarele organisme interconfesionale: *Alianța evanghelică* (1864), *Federația universală a asociațiilor creștine de studenți* (1895) și *Alianța mondială pentru promovarea prieteniei internaționale prin Biserici* (1914). În același context, Biserica Ortodoxă emite două documente foarte importante din perspectiva dialogului ecumenic: *Enciclica* Patriarhiei Ecumenice prin care se propune formarea unei ligi a Bisericilor (1920) și *Scrisoarea* Patriarhului Ioachim al III-lea care se referă la relațiile interconfesionale (1924).

În primele decenii ale sec. al XX-lea existau deja trei mari mișcări creștine orientate spre cultivarea dialogului ecumenic: *Viață și Acțiune* sau creștinismul practic, inițiată de Nathan Söderblom (1866-1931), care urmărea consolidarea cooperării intercreștine pentru promovarea păcii și a slujirii umanității; *Credință și Organizare* sau creștinismul teologic, inițiată de episcopul anglican Charles Henry Brent (1862-1929), care urmărea găsirea unei baze teologice comune, și *Consiliul internațional al misiunilor* (1921), care avea ca scop coordonarea societăților misionare. Primele două mișcări hotărăsc (în anul 1937) formarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, deziderat împlinit în anul 1948, când se întrunește prima adunare generală la Amsterdam (22 august-4 septembrie), în asociație cu Consiliul internațional al misiunilor, integrat în Consiliul Ecumenic la cea de a treia adunare generală, ținută la New Delhi, în anul 1961 (19 noiembrie-5 decembrie).

Ținând cont de faptul că nevoia de unitate creștină a dus la constituirea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la început, în contextul entuziasmului general, s-a crezut că această unitate se poate realiza în scurt timp și trecându-se cu ușurință peste deosebirile dogmatice. Bisericile Ortodoxe au contribuit ca accentul să se deplaseze de la preocuparea spre o unitate concepută în spirit relativizant, la o preocupare axată pe problemele cooperării practice. Patriarhul Justinian a precizat că ecumenismul nu trebuie să implice pentru nicio Biserică relativismul în materie de dogmă: „Poziția dogmatică pe care se situează fiecare Biserică, atunci când mărturisește că ea singură reprezintă adevărul și că acest adevăr este condiția pe care o pune tuturor celorlalte în vederea unirii [...], rămâne cea mai de seamă piatră de poticnire în calea tuturor încercărilor de unire a Bisericilor. În materie de dogmă, nu se poate face niciun compromis". Această constatare nu trebuia să împiedice Bisericile de la slujirea comună practică a lumii. Mai mult, în această slujire comună se poate manifesta unitatea creștină, care nu presupune starea de unire a Bisericilor. În activitatea Consiliului Ecumenic, responsabilitatea pentru unitatea creștină trebuie corelată

cu responsabilitatea față de lume, pentru ca ecumenismul să fie unul „integral".

Pentru ca aceste deziderate să devină realități, Ortodoxia a situat în centrul preocupărilor sale cu caracter ecumenic învățătura despre Sfânta Treime, precum și corespondența dintre teologie și iconomie. Ortodoxia a susținut nu numai ca dogma trinitară să fie inclusă în mod explicit în baza teologică a Consiliului Ecumenic, ci și ca interpretarea personală, ipostatică, să fie aplicată eclesiologiei. Deși este clar pentru toată lumea că posibilitatea unirii Bisericilor este rezervată unui viitor care exclude orice precizare, în teologia apuseană se încearcă impunerea ideii de teologie ecumenică, coroborată cu cea de spiritualitate ecumenică, a căror finalitate ar trebui să fie unitate creștină. Această teologie are menirea de a înlătura pietrele care blochează calea spre înțelegerea ecumenică și este reprezentată în special de Yves Congar (*Creștini dezbinați*, 1937; *Diferențe și comuniune*, 1982), de Heinrich Fries și Karl Rahner (*Unirea Bisericilor, o posibilitate reală*, 1983) și de Oscar Cullmann (*Unitatea prin diversitate*, 1986), din partea teologiei protestante. Dacă în cazul teologilor catolici se urmărește realizarea unui model de *diversitate reconciliată*, ca o etapă intermediară spre modelul unității organice, imposibil de realizat în condițiile actuale, Cullmann consideră că în stadiul actual se regăsesc toate condițiile necesare pentru realizarea comuniunii tuturor creștinilor.

Reputatul ecumenist Hans Küng face o trecere spectaculoasă de la *teologia ecumenică* la *teologia religiilor*. În lucrările: *Creștinismul și religiile lumii* (1984) și *Creștinismul și religiozitatea chineză* (1988), Küng trece de la dialogul interconfesional la cel interreligios, sau de la ecumenismul *ad intra* la cel *ad extra*. „Ecumenismul" nu trebuie redus doar la comunitatea Bisericilor creștine, ci trebuie extins la comunitatea marilor religii, pentru că el definește întregul pământ locuit, nu doar părți ale lui. *Ecumenismul eclesial* trebuie să devină parte integrantă a *ecumenismului mondial*, pentru că *teologia ecumenică* deschide calea spre *dialogul cu celelalte religii*. Aceste idei sunt dezvoltate și în lucrările: *O teologie pentru mileniul trei* (1987) și *Proiect al unei etici planetare* (1990). Tema fundamentală a teologiei religiilor este, de fapt, o întrebare: necreștinii se pot mântui sau nu? În mediul protestant, reprezentat de teologia dialectică, răspunsul este negativ, în timp ce în teologia catolică răspunsul este pozitiv. *Extra Ecclesiam nulla salus* este contrabalansat de *Faciendi quod in se est, Deus non denegat gratiam* (Dumnezeu nu refuză grația Sa celui ce face ce poate), dacă trăiește cinstit și moral, chiar și fără a fi creștin. Opțiunea aceasta este reprezentată de teologi precum Jean Danielou (*Taina mântuirii neamurilor*, 1946; *Taina celei de a doua veniri*, 1948), Karl Rahner (*Încercări teologice*, 1962; *Tratat fundamental al credinței*, 1976), Heinz Robert Schlette (*Religiile ca temă a teologiei*, 1963), Raimundo Panikkar, creatorul expresiei „ecumenism ecumenic" etc. Conciliul II Vatican manifestă aceeași deschidere spre relațiile cu religiile necreștine, neexcluzând posibilitatea mântuirii celor care țin de ele, dar precizând, în același timp, faptul că Biserica reprezintă calea „ordinară" spre mântuire, de vreme ce este singura care posedă totalitatea mijloacelor care pot duce la mântuire. Ideea unei teologii a religiilor necreștine nu este nouă. Tema a început să fie tratată (sub diferite aspecte) începând cu Conferința misionară mondială de la Edinburg (1910) și de la Ierusalim (1928). Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu s-a pronunțat în mod tranșant asupra problemei: deși în afară de Hristos nu pot fi indicate și alte căi care să ducă la mântuire, nimeni nu poate stabili limite pentru puterea răscumpărătoare a lui Dumnezeu (*Conferința misionară de la San Antonio*, 1989).

În teologia românească, referindu-se la posibilitatea sau imposibilitatea mântuirii celor din afara Bisericii Una, Pr. Dumitru Stăniloae precizează: „Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv, întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional [...].

O anumită biserică subzistă și astăzi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și fiindcă au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină". Concluzia nu poate fi decât următoarea: cei care fără voia lor participă nedeplin la Hristos, aici și acum, pot avea șansa participării nedepline la El și în viața viitoare, conform spusei Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt" (*In* 14, 2).

Bibliografie. *Documents conciliaires*, Église Catholique, Paris, 1966; *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993; Birmelé, A., Terme, T., *Accord et dialogues oecuméniques*, Paris, 1995; Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Bria, Ion, Chanson, Philippe, Gadille, Jacques, Spindler (eds), *Dictionnaire ecuménique de misiologie*, Les Editions du Cerf, 2001; Gibellini, S., Rosino, Marc, *Panorama de la théologie au XX-ème siècle*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994; Jean-Paul II, *Ut unum sint*, Cité du Vatican, 1995; Lossky, N., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991; Lacoste, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Ed. Quadrige, 2002.

Sterea Tache

DIÁSPORA ORTODÓXĂ. (gr. *diaspora* – *împrăștiere*, *a trăi despărțit*) Totalitatea comunităților creștin ortodoxe care funcționează risipite în anumite state sau societăți, unde sunt minoritare.

Termenul diaspora se găsește atât în literatura greacă antică (Aristotel, Plutarh, Solon, Epicur), cât și în istoria izraeliților care, datorită diverselor stăpâniri care au venit peste ei, au fost nevoiți să întemeieze comunități în afara Palestinei. Fie că au fost deportați, fie pentru a face negoț, iudeii au fondat colonii în Mesopotamia, Persia, Egipt, Cirenaica, Cipru ș.a. Termenul diaspora este folosit și în Noul Testament, pentru creștinii proveniți dintre păgâni sau dintre iudeii din afara Palestinei. În epoca modernă, după Reformă, a început să existe diaspora confesională, catolică sau protestantă, din Europa sau America. Prin termenul diaspora ortodoxă sunt desemnate toate comunitățile ortodoxe care s-au întemeiat în afara granițelor unei Biserici Ortodoxe mame (Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Moscovei, Patriarhia Sârbă, Română sau Bulgară etc.), fie în Europa, America, Africa, Australia sau în altă parte a lumii. Evenimente politice, ca Războiul Balcanic (1912/1913), Revoluția Bolșevică din octombrie 1917, Primul și Al Doilea Război Mondial (1914-1918; 1939-1945), Războiul Greco-Turc (1921/1922), sau naționalismul islamic din Orientul Apropiat, precum și cauze economice, au generat un val de migrație a ortodocșilor, mai ales în America, Australia și Europa de Vest, care s-au organizat acolo și din punct de vedere bisericesc. Ele păstrează, în general, legătura jurisdicțională cu Biserica mamă, organizarea eclesială făcându-se în baza principiului etnic. Existența unor dieceze paralele care aparțin, uneori, aceluiași patriarhat, sunt în contradicție cu structura Bisericii Primare (Can. 8 Sin. I Ec.) și eclesiologiei ortodoxe. De aceea, problema diasporei se află pe agenda viitorului Sfânt și Mare Sinod al bisericilor ortodoxe. Ca o etapă provizorie, cea de *A III-a Comisie Interortodoxă Pregătitoare*, din 1990, a propus constituirea de *Adunări episcopale*, alcătuite din episcopii ortodocși canonici din fiecare regiune în care există parohii ortodoxe. Apoi, cea de a *IV-a Comisie Pregătitoare*, din 1993, a precizat și aceste regiuni astfel: 1. America de Nord și Centrală, 2. America de Sud, 3. Australia, 4. Marea Britanie, 5. Franța, 6. Belgia și Olanda, 7. Austria și Italia, 8. Germania. Deocamdată bisericile ortodoxe nu au ajuns la o reglementare precisă a chestiunilor privind diaspora, care să corespundă eclesiologiei lor. Căci, deși sunt toate de acord că realizarea unității administrative a *diasporei* ortodoxe nu se poate face decât pe baza tradiției canonice (Can. 2, 3 Sin. II Ec., 28 Sin. IV Ec., 34 Ap.), canoanele respective sunt interpretate diferit de către biserici. Pe când Patriarhia Ecumenică consideră că ea ar trebui să aibă jurisdicție asupra întregii diaspore, unele biserici contestă această pretenție,

bazându-se pe principiul etnic și misionar. Un anumit progres a fost înregistrat de către cea de *A IV-a Conferință Preconciliară Panortodoxă* de la Chambésy (6-13 iunie 2009), unde s-a stabilit crearea de Conferințe episcopale în 12 regiuni: 1. America de Nord și Centrală, 2. America de Sud, 3. Australia, Noua Zeelandă și Oceania, 4. Marea Britanie și Irlanda, 5. Franța, 6. Belgia, Olanda și Luxemburg, 7. Austria, 8. Italia și Malta, 9. Elveția și Liechtenstein, 10. Germania, 11. Scandinavia (fără Finlanda) și 12. Spania și Portugalia. A fost stabilit, de asemenea, *Statutul Conferințelor Episcopale din diaspora ortodoxă*. Toată lumea este însă de acord că această stare nu este decât una de tranziție și că rezolvarea problemei diasporei va trebui găsită numai sinodal, în consens, pe baza canoanelor și a tradiției ortodoxe. O nouă sesiune a *Comisiei Pregătitoare Interortodoxe* (Chambésy, 22-26 februarie 2011) a reluat discutarea problemei autocefaliei și a procedurii ce trebuie urmată pentru dobândirea acesteia, fără însă a se ajunge la un consens. Ambele probleme sunt strâns legate și au o mare importanță, fapt pentru care ele trebuie să-și găsească rezolvarea înainte de convocarea *Sfântului și Marelui Sinod Ortodox*.

Din perspectiva Dreptului bisericesc termenul *diaspora* se referea inițial la *diasporaua iudaică*, adică la iudeii împrăștiați printre elini sau printre alte popoare unde au înființat sinagogi prin care făceau numeroși prozeliți. Ideea de diaspora a apărut și în creștinism, în Biserica Ortodoxă fiind înțeleasă ca fiind acele comunități ortodoxe organizate în afara granițelor Bisericilor autocefale, ca Biserici mamă și care au dreptul de jurisdicție asupra propriilor diaspore, în calitatea lor de Biserici autocefale. Astfel, *principiul autocefaliei bisericești este strâns legat de diaspora și de exercitarea jurisdicției asupra ei.* Numeroase controverse la nivel interortodox s-au născut în ultimele decenii cu privire la statutul canonic al Diasporei ortodoxe. În sânul Ortodoxiei ecumenice s-au purtat numeroase discuții pe marginea instituției autocefaliei, ca formă de organizare a unităților teritoriale bisericești ortodoxe, precum și cu privire la procedura constituirii lor și aceasta în ciuda rânduielilor canonice și practicii tradiționale a Bisericii. Deși au existat și există numeroase disensiuni privind instituția autocefaliei și jurisdicțiile bisericești în diaspora, toți canoniștii acceptă că interpretarea canoanelor care vizează principiul autocefaliei nu se poate realiza decât în lumina datelor istorice care la rândul lor trebuie să fie raportate la doctrina canonică ortodoxă.

După cum constata Pr. Liviu Stan, noile teze ce s-au emis pe la jumătatea sec. al XX-lea, pe lângă caracterul lor provocator în Ortodoxie, aveau să nesocotească principiile dogmatice și canonice ale Bisericii Ortodoxe, prin acestea contestându-se chiar canonicitatea actelor de proclamare a autocefaliilor de către vechile patriarhii. Aceste teze, din păcate îmbrățișate și astăzi în lumea ortodoxă greacă, susțineau competența exclusivă a autorității sinodului ecumenic de proclamare a autocefaliei unităților bisericești teritoriale, toate autocefaliile post-sinodale (după 787) având un simplu caracter provizoriu, acestea fiind nedepline canonic, excepție făcând Patriarhiile istorice. Susținându-se nedeplinătatea canonică a autocefaliilor post-sinodale și necesitatea supunerii lor examinării unui viitor Sinod Ecumenic, se pune la îndoială nu numai noțiunea de canonicitate, dar și canonicitatea în relațiile interortodoxe după epoca sinoadelor ecumenice. Aceste teze necanonice, străine de eclesiologia ortodoxă și de întreaga doctrină canonică a Bisericii noastre, au avut răsunet în Ortodoxie și încă mai au, punând la îndoială unitatea ecumenică a Bisericii Ortodoxe, cea „una, sfântă, sobornicească și apostolească". Aceste poziții ale Profesorului Trembelas au fost lansate înaintea debutului Comisiilor interortodoxe și a Conferințelor Panortodoxe și Presinodale pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, tocmai pentru a deschide calea dialogului aprins asupra problemei autocefaliei, cu adevărat o problemă cu implicații canonice în raporturile interortodoxe, încă nerezolvată în ciuda hotărârilor de principiu luate în cadrul întrunirilor interortodoxe de la Centrul

Ortodox al Patriarhiei Ecumenice de la Chambésy/Geneva (Elveția).
Alți teologi, ignorând rânduiala canonică ortodoxă, neacceptând existența Bisericilor particulare, susțin refacerea unității Ortodoxiei prin recunoașterea de către Bisericile locale a drepturilor de jurisdicție deplină ale unui „tron suprem", adică Patriarhia Ecumenică de Constantinopol. Toate aceste teze necanonice reclamă îndreptățit clarificarea raporturilor jurisdicționale interortodoxe, distincția precisă între autocefalie și autonomie, precum și procedura recunoașterii și proclamării autocefaliei Bisericilor locale constituite independent din punct de vedere administrativ-jurisdicțional pe bază sinodal-ierarhică.
Principiul etnic este un fundament divin și canonic al autocefaliei și al dreptului de jurisdicție asupra propriei diaspore. Neamul face parte din opera de creare a lumii, purtând astfel pecetea veșniciei și perpetuându-se numai prin credință și încredere în ajutorul lui Dumnezeu. După cum afirmă și canonistul român Iorgu Ivan, familia constituie baza fiecărui neam, iar limba proprie fiecărui neam este un semn distinctiv și mijloc de exteriorizare a religiozității, fiind o rânduială divină ca fiecare neam să aibă limba sa. Nerespectarea specificului fiecărui neam, a limbii și a tradițiilor sale, este cu adevărat o încălcare a rânduielii divine, toate acestea fiind mai ușor înțelese prin considerarea Revelației divine a Vechiului și a Noului Testament. Legătura etnică este un principiu canonic pentru organizarea Bisericii, însuși Mântuitorul Hristos, întemeind Biserica pentru toți oamenii, a înzestrat-o și cu principii de organizare și conducere. Principiile de organizare și conducere bisericească, alături de mijloacele spirituale aflate la dispoziția Bisericii pentru împlinirea scopului său existențial, aveau să asigure în timp unitatea Bisericii, cu toată diversitatea de neamuri și de limbi ale celor ce deveneau subiecte de drept în Biserică prin administrarea Sfintei Taine a Botezului. Autoritatea de drept divin a principiilor stabilite de Sfinții Apostoli în organizarea și conducerea Bisericii nu poate fi pusă la îndoială. Aceste principii au fost fixate în textul canoanelor, relevant în acest sens fiind Can. 34 Ap., care, pe lângă alte principii de organizare și funcționare a Bisericii (ex. principiul ierarhic, principiul sinodal, principiul autonomiei, principiul autocefaliei, principiul teritorial), cuprinde și *principiul etnic* prin care se înțelege „organizarea Bisericii unui neam cu episcopi și preoți din acel neam, obligați să propovăduiască dreapta învățătură și să săvârșească întregul cult – Sfintele Taine și ierurgiile – în limba neamului, respectându-i tradițiile și obiceiurile care nu contravin doctrinei și moralei ortodoxe".
În dezvoltarea organizării bisericești și a adaptării ei la organizarea administrativă a statului, constatăm că Părinții Sinoadelor ecumenice au afirmat egalitatea și independența unităților bisericești autocefale mai mari, fără a se bucura de drepturi jurisdicționale unele față de altele, în același timp întărind elementul etnic ca indispensabil în organizarea unei Biserici autocefale, ca rânduială divină. Principiul etnic a fost invocat de Biserici pentru obținerea neatârnării lor față de jurisdicțiile străine, cum este cazul Bisericii Georgiei sau a Rusiei, însăși Patriarhia de Constantinopol citând textul Can. 34 Ap. la recunoașterea autocefaliei Bisericii Rusiei (1448). În acest context, termenul „etnos" a fost interpretat corect de către Patriarhia Ecumenică, în sens de „neam". Mai târziu acest termen a fost interpretat greșit de către istoricii și canoniștii greci, tocmai pentru a justifica pretențiile neîntemeiate ale Patriarhiei de Constantinopol asupra jurisdicției întregii diaspore. Astfel, termenul „etnos" a fost redus la înțelesul de eparhie, asemenea Can. 9 Ant., continuându-se cu interpretarea eronată a Can. 28 Sin. IV Ec.
Cu toate acestea, legătura etnică este un temei al dreptului și datoriei fiecărei Biserici autocefale de a organiza și îndruma viața religioasă a propriilor diaspore atât pentru păstrarea credinței ortodoxe strămoșești, cât și pentru a beneficia în diaspora de ceea ce Biserica mamă împărtășește sub aspect spiritual fiilor din cuprinsul respectivului stat național.
Încă de la începuturile creștinismului, cei plecați în diaspora păstrau legătura cu episcopul în a cărui comunitate primiseră botezul, numai așa

aveau liniștea deplină că se află în permanentă comuniune spirituală cu membrii comunității de care s-au despărțit și cu întreaga Biserică. Acest fapt este exprimat și de Can. 2 Sin. II Ec. care stabilește ca toate diasporele aflate în afara Imperiului roman să se administreze după obicei, adică de către episcopii sub a căror jurisdicție au fost înainte de a ajunge sub barbari. Un secol mai târziu, Părinții Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon (451), prin Can. 28, un canon recunoscut ca fiind într-adevăr controversat, neacceptat de Biserica Romano-Catolică și mult discutat în sânul Ortodoxiei ecumenice, au recunoscut scaunului de Constantinopol dreptul de jurisdicție asupra diecezelor Asiei, Pontului și Traciei. O astfel de excepție nu poate fi considerată contrară vechiului obicei conform căruia fiecare întâistătător al diecezei exercita jurisdicția asupra mitropoliților sufragani, ci o asemenea excepție, adoptată din motive politice, poate fi considerată, după cum afirmă Profesorul Iorgu Ivan, ca o confirmare a vechiului obicei la care s-au referit Can. 6 Sin. I Ec. și Can. 2 Sin. II Ec., prin care s-a respectat principiul teritorialității canonice ca fiecare episcop al diecezei să-și exercite jurisdicția numai în granițele diecezei sale.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Ivan, Iorgu, „Etnosul – neamul, temei divin și principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericești", în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Ivan, I.D., „Vechimea și formele raporturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe", în: *GB*, XL (1980), 10-12; Kallis, Anastasios, *Von Adam bis Zölibat. Taschenlexikon Orthodoxe Theologie*, Theophano Verlag Münster, 2008, pp. 75-77; Kiriakos, A.D., „Sistemul Bisericilor Ortodoxe Autocefale", trad. D. Demetrescu, în: *BOR*, XXV (1901-1902), 5; Moraru, Alexandru, „Biserica autocefală și diaspora ei", în: *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Nicolae, Mètropolite du Banat, „La Diaspora et les Eglises-Maires", în: *Romanian Orthodox Church News*, XI (1981), 1; Papathomas, Grigorios D., *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche „Cesare Alfieri", Firenze, 2005; Peckstadt, Athénagoras, „L'autorité dans l'Eglise: une approche orthodoxe", în: *Irénikon*, 75 (2002), 1; Phidas, Vlassios, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy-Genève, 1998; Pierre, Hiéromoine, „Notes d'Ecclésiologie Orthodoxe. Le Patriarche Oecuménique et les Eglises Orthodoxes Autocéphales", în: *Irenikon*, 10 (1933), 6; Stan, Liviu, „Obârșia autocefaliei și autonomiei. Teze noi", în: *MO*, XIII (1961), 1-4; Stan, Liviu, „Ortodoxia și Diaspora. Situația actuală și poziția canonică a diasporei ortodoxe", în: *Ort.*, XV (1963), 1; Wernz, Fr. X., *Ius Decretalium*, vol. I, Roma, [2]1905.

Ioan Vasile Leb, Iulian Mihai L. Constantinescu

DIATÁXĂ. (gr. *diataxis – rânduială*, *regulă*) Nume dat unor documente liturgice care cuprind rânduiala după care se săvârșește o slujbă bisericească. Cea mai cunoscută diataxă sau rânduială liturgică este alcătuită de patriarhul Constantinopolului, Filotei al IV-lea Kokinos, din sec. al XIV-lea. Ea este importantă pentru că prezintă rânduiala slujbelor divine din faza de încheiere a dezvoltării cultului divin ortodox. Ea rămâne unul dintre izvoarele cele mai de seamă pentru cunoașterea evoluției cultului divin public ortodox.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

DIÁVOL. v. SATÁNA. (gr. *diabolos – cel care dezbină*) Denumire dată îngerilor răzvrătiți, care dezbină și desolidarizează pe oameni de Dumnezeu și între ei.

DICHÉR. (gr. *dikeri*) Sfeșnic mic portabil, cu două lumânări, folosit de episcop pentru binecuvântare la slujbele arhierești, în momentele cele mai importante, mai ales din Liturghie. Dicherul este simbolul celor două firi din persoana Mântuitorului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg,

București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

DIÓDE. Se numesc în muzica psaltică canoanele formate din doar două ode sau irmoase. Astfel de canoane se găsesc în cartea de slujbă numită *Triod*, fiind specifice slujbelor din zilele de peste săptămână ale Postului Mare.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Lucian Farcașiu

DIOPROSOPÍSM. (gr. *dio – doi*; *prosopon – persoană*) v. NESTORIANÍSM. Concepție potrivit căreia Iisus Hristos posedă două persoane distincte: una dumnezeiască și una omenească.

DIORTOSÍRE. Îndreptare, corectare; aducerea la zi a limbajului bisericesc întrebuințat în cărțile de cult.

Cristian Cercel

DÍPTICE. (*diptihos – pliat în două*, *în două părți*)

I. Coperți de lemn, legate cu balamale și care se pot închide ca o carte. Pe părțile interioare ale acestor coperți se zugrăvesc icoane sau se înscriu pomelnicele cu vii și morți pentru care preotul se roagă la Sf. Liturghie, după ce a terminat marea rugăciune a Sfintei Jertfe (anaforaua).

II. Pomelnic sau listă de nume care sunt pomenite la Sf. Liturghie, la slujbele bisericești, care atestă comuniunea eclesială. Această rugăciune de mijlocire generală, pentru vii și morți, pe care preotul o face după epicleză (rugăciunea Sf. Jertfe) poartă denumirea de diptice (de la faptul că numele celor pentru care se roagă sunt înscrise în aceste registre, sub formă de coperți care se închid.

Denumirea de „diptice" dată acestei ultime părți a anaforalei euharistice se datorează unei vechi practici liturgice de a fi pomenite, în rugăciunea de mijlocire de după prefacerea darurilor, numele credincioșilor, atât a celor vii, cât și a celor adormiți ai unei anumite comunități. Aceste pomeniri erau făcute pe baza unor liste cu nume ce luau forma unor carnete, care erau alcătuite din două coperte de aur, de argint sau de alt metal și care erau unite între ele pentru a se putea închide una peste alta. Pe fețele lor erau scrise numele ce trebuiau pomenite, atât ale celor vii, cât și ale celor adormiți. Când însă șirul numelor de pomenit era prea lung, se adăugau între cele două coperte încă una, două, trei sau mai multe foi de pergament sau de papirus, obținându-se astfel adevărate caiete sau cărți. De la această conformație ele au primit denumirea de diptice.

Pomenirea numelor putea fi făcută în diferite momente ale Sfintei Liturghii, fie în ectenii, fie în rânduiala proscomidiei, fie în cadrul anaforalei euharistice. Robert Taft a demonstrat faptul că în sec. al IV-lea au existat două tradiții distincte de pomenire a numelor în Sfânta Liturghie. Prima dintre ele, specifică Ciliciei și Mesopotamiei, asocia dipticele cu momentul aducerii darurilor pentru Sfânta Euharistie, când erau reținute numele atât ale celor care aduceau, cât și ale celor pentru care erau aduse prescurile pentru a fi mai apoi citite de către diaconi chiar înainte de începutul anaforalei euharistice. În cea de a doua tradiție, ce caracteriza restul teritoriilor Răsăritului ortodox, pomenirea numelor a fost inserată în cererile de după epicleza euharistică. Această tradiție s-a extins cu timpul și ea s-a impus, chiar și în regiunile în care la origini dipticele erau citite înainte de anafora, exceptând acele teritorii care nu au fost în zona de influență a Bizanțului. Prin urmare, în această parte a anaforalei, ce este definită prin termenul consacrat de „diptice", două elemente pot fi distincte: pe de o parte, cererile ce urmează epiclezei euharistice, iar pe de altă parte, dipticele propriu-zise, adică pomenirea pe nume atât a celor adormiți, cât și a celor vii ce a fost inserată în această rugăciune

de cerere de după prefacerea darurilor. Când și cum s-a petrecut această adăugare a pomenirii numelor în anaforaua euharistică nu poate fi precizat cu siguranță, însă istoria evoluției Liturghiei indică faptul că și după mutarea proscomidiei la începutul sinaxei euharistice (secolele V-VI) pomenirile numelor cu voce tare, asociate acestui ritual, au fost în continuare făcute în unele tradiții liturgice, precum cea est-siriană și cea maronită, tot înainte de începutul anaforalei, adică în locul ocupat inițial de rânduiala proscomidiei, pe când în alte tradiții, precum cea bizantină, antiohiană și ierusalimiteană, ele au fost inserate în canonul euharistic, în rugăciunea de după epicleză, mai precis au fost „atrase" de către cererile pentru diversele categorii de credincioși rostite după prefacerea darurilor.

Analiza vechilor texte euharistice precum: *Didahia* (10, 5), *Euhologionul* lui Serapion de Thmuis, *Constituțiile Apostolice* (VIII, 12, 40-49), *Testamentum Domini* (I, 23), Anaforaua Sfinților Apostoli Addai și Mari și papirusurile *Strasbourg Gr. 254*, *John Rylands 465* și Der Balizeh indică faptul că rugăciunea de cerere de după prefacerea darurilor a fost dintru început o parte integrantă a canonului euharistic, originea ei putând fi găsită în secțiunea a treia de cerere (*Rahem* – „ai milă, Doamne") a binecuvântării după cină (*birkat ha mazon*) ce completa schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost mai apoi preluată și transpusă în cultul creștin. Pe acest element străvechi a putut fi „grefată" pomenirea numelor, care nu a avut un loc stabil, fiind adesea asociată fie ecteniilor de la începutul Liturghiei, fie ecteniilor pentru cei credincioși, fie înainte de începutul anaforalei euharistice, fie la sfârșitul ei, la cererile de după epicleză.

Prima menționare a dipticelor în sensul propriu al cuvântului, de citire a numelor, o face Teodor de Mopsuestia în *Omilia 15* în care amintește de pomenirea pe nume a viilor și a morților de către diacon înainte de anaforaua euharistică, pentru ca în *Omilia 16* el să vorbească și de cererile pe care preotul le face după epicleză.

Introducerea rostirii numelor celor vii și a celor adormiți în anaforaua euharistică a operat o grupare și totodată o structurare în jurul acestor pomeniri a cererilor rostite de preot după epicleză, de așa manieră încât această întreagă secțiune de cereri a fost împărțită în două mari părți, și anume, una consacrată pomenirii celor vii și alta dedicată pomenirii celor adormiți. Succesiunea celor două părți este diferită în diversele tradiții liturgice răsăritene, astfel în cea egipteană, palestiniană și cea est-siriană pomenirea celor vii precede pe cea a celor adormiți, urmând imediat după epicleză, ca o directă continuare a cererilor exprimate după invocarea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor, pe când în tradiția bizantină și cea armeană dipticele pentru cei adormiți au fost asimilate pomenirii sfinților și au fost plasate înaintea dipticelor pentru cei vii.

Dipticele pentru cei vii au fost la început simple pomeniri ale membrilor unei comunități și erau variabile, cuprinzând numele celor care aduceau și ale celor pentru care erau aduse darurile. Cu timpul însă, odată cu evoluția Bisericii, pomenirile pentru cei vii au devenit oficiale, menționând și pe toți membrii ierarhiei Bisericii locale, ajungând astfel să fie o expresie a comuniunii inter-eclesiale. Robert Taft este de părere că dipticele simple, parohiale și spontane ale comunității au coexistat un timp cu cele ierarhice și oficiale, dar au fost cu timpul înlocuite cu totul de acestea din urmă.

Dipticele pentru cei adormiți au cunoscut și ele o evoluție asemănătoare de la simplitate spre diversitate. La început ele au fost doar simple comemorări ale creștinilor adormiți ai unei comunități, pentru ca mai apoi ele să fie extinse și să ajungă să cuprindă întreaga succesiune apostolică a Bisericii locale. Pomenirii celor adormiți i-a fost asociată și menționarea sfinților care inițial a fost un element separat al textului euharistic, iar această fuziune a dus ca în ritul bizantin și armean dipticele pentru cei morți să premeargă pe cele pentru cei vii, ajungându-se astfel să fie menționată în cererile după prefacerea darurilor întreaga Biserică, atât cea triumfătoare, cât și cea luptătoare.

Pomenirea numelor celor adormiți era făcută la început de diacon cu voce tare după rostirea ecfonisului: „Mai ales pe/cu Preasfânta, Curata, Preabinecuvântata Fecioara Maria”, iar numele celor vii erau rostite tot cu voce tare, tot de către diacon, după un alt ecfonis al preotului: „Întâi pomenește, Doamne”. Din sec. al XI-lea numele atât ale celor vii, cât și ale celor adormiți nu au mai fost pomenite cu voce tare de diacon, ci au ajuns să fie rostite cu voce joasă și să fie tot mai mult asimilate cererilor ce erau spuse în taină de către preot sau episcop pentru aceste categorii de credincioși, ajungându-se la situația ca în anaforalele euharistice aflate astăzi în uz să nu mai existe diptice decât cu numele.

Bibliografie. Rordorf, W., Tuilier, A., *La Doctrine des douze Apôtres*, în coll. *SC* 248, Paris, 1978; Taft, Robert, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV: *The Diptychs*, Roma, 1991; Taft, Robert, „The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom”, în: *OCA*, 200/1978; Tonneau, R., Devreesse, R., *Les homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste*, Vatican, 1949; Vintilescu, Petre, *Diptice sau pomelnice*, Pitești, 1926; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1998; Winkler, Gabriele, „Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung II”, în: *OCA*, 37/1971, pp. 333-383.

Ciprian Streza

DISC. Obiect liturgic, de forma unei farfurii întinse, confecționat din metal prețios, cu un picior de susținere, pe care se așază Sfântul Agneț și miridele la Proscomodie.

El simbolizează vasul cu preparatele pentru Cina cea de Taină. El se întrebuințează, împreună cu Potirul în care se toarnă vin și apă. La Vohodul Mare este adus odată cu potirul pe Sfânta Masă și așezat pe Sfântul Antimis. După sfințirea darurilor și împărtășirea preotului și a credincioșilor, el este adus, împreună cu Sfântul Potir, la Proscomidiar, unde rămâne până la liturghia următoare. Sfântul Disc are dublă semnificație: reprezintă atât patul sau năsălia pe care a fost așezat trupul mort al Mântuitorului după pogorârea de pe cruce, dar și ieslea în care a fost așezat Mântuitorul după naștere.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

DISCIPLÍNĂ. (lat. *disciplina – formare*, *educație*; *conținutul educației*) Formă organizată de cunoaștere, într-un domeniu tematic definit. Demersul disciplinar și-a arătat eficiența de-a lungul timpului, cantitativ (ducând la o creștere în dinamică exponențială a cunoștințelor pe care omul le posedă la nivel fenomenologic) și calitativ (propune o cunoaștere precisă, într-un domeniu de competență bine precizat): „Fecunditatea disciplinei în istoria științelor nu mai trebuie demonstrată. Pe de o parte, ea operează circumscrierea unui domeniu de competență fără de care cunoașterea s-ar fluidifica, ar deveni vagă. Pe de altă parte, ea dezvăluie, extrage sau construiește un obiect netrivial pentru studiul științific”. Disciplinaritatea comportă o serie de dezavantaje. Specializarea, caracteristică a demersului disciplinar, presupune implicit asumarea conștientă a unui anume risc de reducționism. Astfel, familiarizarea exclusivă cu un anume obiect de studiu, prin prisma unei anume metode ori tributară unei anume paradigme de abordare, conduce la o sărăcire în plan conex, cunoașterea colaterală tinzând a fi redusă la minim: „instituția disciplinară antrenează riscul unei hiperspecializări a cercetătorului și, deopotrivă, cel al unei individualizări a obiectului studiat pentru care riscăm să uităm că este extras sau construit. Obiectul disciplinei va fi perceput ca obiect în sine, legăturile și solidaritatea acestui obiect cu altele, tratate de alte discipline, vor fi neglijate, deopotrivă cu legăturile și solidaritatea cu universul din care face parte. Frontiera disciplinară, limbajul și conceptele sale vor izola disciplina în raport cu altele și cu problemele care constituie preocupările celorlalte. Spiritul hiperdisciplinar va deveni un

spirit de proprietar care interzice orice incursiune străină în parcela sa de cunoaștere. Știm că la origine cuvântul disciplină desemna un bici mic destinat a se autoflagela, permițând deci autocritica. În sensul său degradat, disciplina devine un mijloc de a flagela pe cel care se aventurează în domeniul ideilor pe care specialistul le vede ca proprietatea sa". Disciplinaritatea poate duce la o pierdere a aptitudinii de contextualizare, adică de a putea sesiza importanța unei informații în contextul său natural, precum și o scădere a capacității de globalizare, adică de a introduce cunoștințele într-un ansamblu mai mult sau mai puțin organizat. Sistemul este mai mult decât suma părților, de unde rezultă și necesitatea unei gândiri care să răspundă întâlnirii cu realitatea. Știința însăși nu este doar demers disciplinar, în măsura în care „istoria științelor nu este numai cea a constituirii și proliferării disciplinelor, dar în același timp și cea a rupturii frontierelor disciplinare, ale impietărilor exercitate de o problemă dintr-o disciplină asupra altei discipline, a circulației conceptelor, a formării de discipline hibride care vor sfârși prin a căpăta autonomie. Este în fine istoria formării complexelor în care disciplinele se asociază și se combină spre a forma o masă compactă".

Corectiv demersului de fragmentare, de parcelare, de compartimentare indus de disciplinaritate în gândirea modernă, pluridisciplinaritatea, interdisciplinaritatea și transdisciplinaritatea își propun să ofere soluții.

Bibliografie. Descartes, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Ed. Academiei Române, 1990; Morin, Edgar, „Sur l'interdisciplinarité", în: *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires*, 2/1994; Morin, Edgar, „Réforme de pensée, transdisciplinarité, réforme de l'Université", în: *Motivation*, 24/1997.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

DISCIPLÍNĂ ARCÁNĂ. (lat. *disciplina arcani*) Termen teologic prin care se desemnează instruirea în tainele credinței creștine și se referă la practica Bisericii primare de a nu dezvălui cele mai importante aspecte ale cultului creștin, mai ales cele privitoare la Sfintele Taine păgânilor, pentru a nu oferi ocazii legate de ridiculizare sau profanare.

Aceeași regulă se aplica și catehumenilor, care erau instruiți în tainele credinței creștine și în cultul creștin treptat, cele mai importante aspecte legate de Taine fiind păstrate secrete până când se considera că pregătirea pentru Botez este suficient de bună, iar candidații au bună credință și au destule cunoștințe pentru a înțelege. Această practică a Bisericii din antichitate este bine cunoscută, numele acordat, de origine modernă, fiind folosit abia din sec. al XVII-lea. Disciplina arcană nu a fost observată de la începutul răspândirii creștinismului în practica Bisericii din primele veacuri, ea s-a dezvoltat în secolele II-III, în fața amenințărilor din perioada persecuțiilor. După încetarea persecuțiilor, s-a simțit nevoia păstrării unei rezerve față de numeroșii catehumeni care au dorit să primească Botezul creștin, astfel încât disciplina arcană are efect mai mult asupra catehumenilor, în secolele IV-V, când păgânismul era încă puternic. Dacă creștinilor le era interzis să vorbească în fața păgânilor despre credința creștină și despre Sfintele Taine, catehumenii aveau un acces gradat la tezaurul tradiției bisericești. Cel mai semnificativ gest în această privință era neadmiterea catehumenilor la Liturghia euharistică, ei trebuind să părăsească locașurile de cult după prima parte a Liturghiei. Anumiți autori creștini consideră că apariția și dezvoltarea disciplinei arcane s-a făcut și sub influența religiilor păgâne de mistere, ce practicau o inițiere mistică, rezervată doar celor aleși. Chiar dacă din punct de vedere al organizării se poate vorbi despre o asemănare între protejarea accesului la tradiția creștină și la religiile de mistere, din punct de vedere al conținutului nu se poate face nicio paralelă între creștinism și păgânism. După momentul de la Mediolanum, din anul 313, se poate vorbi despre un aflux de catehumeni în Biserică, motiv ce a determinat întărirea disciplinei arcane, pentru a spori calitatea convertirilor. Păstrarea secretului față de Sfintele Taine a constituit o dorință mai mare față de momentul Botezului, într-o perioadă când

milioane de catehumeni se mulțumeau cu acest statut, amânând primirea acestei taine până aproape de sfârșitul vieții. Disciplina arcană a întărit instituția catehumenatului, făcând mai atractivă convertirea la creștinism și primirea Tainei Botezului. Numeroși părinți ai Bisericii și scriitori bisericești au subliniat importanța disciplinei arcane, vorbind despre o tradiție nescrisă, despre o tradiție mistică rezervată doar celor care primesc Taina Botezului: Tertulian, Origen, Clement din Alexandria. Anumiți autori creștini din Antichitate fac o distincție clară în ceea ce privește gradul până la care catehumenii erau instruiți în dogma și în cultul creștin și creștinii botezați, cărora li se explica pe larg tot ce era legat de Sfintele Taine și de credința creștină: Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Ambrozie din Mediolanum, Sf. Ioan Gură de Aur, Fericitul Ieronim, Sf. Chiril al Alexandriei.

Bibliografie. Basarab, M., „Sfântul Vasile cel Mare și apelul la Tradiția Părinților", în: *RT*, 4/2009, pp. 75-95; Jacob, C., *„Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie: Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Ed. Anton Hain, Frankfurt, 1990; Satterlee, C.A., *Ambrose's of Milan Method of Mystagogical Preaching*, Liturgical Press, Collegeville, 2002.

Marius Țepelea

DISCURSIVITÁTE. (lat. *discurrere – a merge dintr-un loc în altul*, *a colinda de colo până colo*; *a parcurge*) Caracter al unei cunoașteri exprimând acea manieră de a cunoaște (prin dezvoltare intelectual – rațională) pornind de la termeni de tipul „dacă", „însă" și concluzionând cu termeni de tipul „prin urmare", „așadar", „deci".

Mai concret, cunoaștere discursivă înseamnă „a cunoaște încetul cu încetul, prin acte succesive [...]; înseamnă a compara obiectele și a le raporta unele la altele; a recurge, pentru a descoperi un adevăr nou, la adevăruri dinainte descoperite; a deduce un adevăr nou cu ajutorul altora intermediare, din altul deja cunoscut; a încerca într-o direcție descoperirea adevărului, pentru ca, văzând că nu se află în acea direcție, să apucăm spre alta, unde bănuim că s-ar afla; înseamnă a înlănțui judecăți după judecăți și a obține astfel serii întregi de cunoștințe".

Definitoriu pentru cunoașterea discursivă este faptul că cunoștințele: a. „se dobândesc în mod succesiv, având pentru aceasta nevoie de timp. Cum ele formează serii mai mult sau mai puțin lungi, ele sunt dobândite prin mișcări multiple ale gândirii, ceea ce este totuna cu a spune printr-o gândire discontinuă. Cunoașterea obiectelor cu ajutorul unor astfel de cunoștințe se face încetul cu încetul, din etapă în etapă, până la etapa socotită ultimă, care însă cu timpul se dovedește a fi provizorie"; b. „nu sunt rezultatul contactului direct și intim al subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut, ci ele sunt cunoștințe mediate, adică sunt totdeauna mijlocite de alte cunoștințe"; c. „se obțin prin aceea că obiectele sunt raportate unele la altele, că se ignoră aspectul lor particular și diferențial, pentru a se reține numai aspectele lor comune"; d. „sunt cunoștințe relative. Ele nu sunt în stare să exprime ceea ce lucrurile sunt în ele însele, ci numai ceea ce sunt în raport cu altele: fondul adânc, intim al lucrurilor, rămâne pururea inaccesibil cunoștințelor discursive"; e. „au neapărată nevoie de limbaj. Procedând succesiv, etapă cu etapă, ele au nevoie să rețină, să fixeze ceea ce a fost sesizat mai înainte, pentru ca atunci când procesul cunoașterii a înaintat cunoștințele anterior dobândite să stea la dispoziție [...]. Limbajul fixează și consolidează cunoștințele discursive: fără limbaj, ele ar curge și ar dispărea fără urmă".

Discursivitatea pare a fi o trăsătură proprie științelor și improprie teologiei. Nici știința nu este însă în întregime discursivă, după cum nici teologia nu este în întregime nediscursivă, astfel putând vorbi mai curând de grade de discursivitate diferite. Constatăm că există științe care par a fi mai discursive decât altele (cu cât o disciplină științifică acceptă o formalizare matematică mai completă, cu atât este mai discursivă), după cum există momente de discursivitate mai evidente decât altele în cadrul aceleiași științe (în fizică, formalizarea matematică a unei descoperiri fizice este un gest de discursivitate tare față de momentul de tip pătrundere prin intuiție prin care cercetătorului i se înfățișează o rezolvare a problemei

și care cere gestul ulterior al verificării printr-o formalizare la nivel logic și conceptual). Deopotrivă, gestul teologiei este prin excelență nediscursiv (împărtășirea din prezența lui Dumnezeu nu este la nivelul intelectului, ci ființial, cu toată ființa, traducându-se ulterior la nivel de impresii, gânduri, concepte), dar o anume discursivitate este inerentă teologiei (spre exemplu, teologiei de expresie academică, cum este cazul științelor biblice, a exegezei ca metodă istorico-critică de analiză a textului, sau al arheologiei biblice). De semnalizat excesul de discursivitate în teologie prin gestul scolasticii care formaliza discursul teologic la nivel logic, propunându-se o apologetică a „demonstrării" existenței lui Dumnezeu prin categorii logico-filosofice.

Bibliografie. Bagdasar, Nicolae, *Teoria cunoștinței*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

DISPARITÁTE DE CULT. (*can.*; lat. *cultus disparitas*) Neconcordanță dată de faptul că cei doi soți ai unei familii au religii sau confesiuni diferite.

Termenul de disparitate de cult este în strânsă legătură cu cel de căsătorie mixtă. Căsătoria mixtă (*gavmo miktov*) desemnează legătura conjugală dintre două persoane care fac parte din diferite confesiuni religioase, inter-creștine (creștini botezați valid). Astfel, prin căsătorie mixtă se înțelege căsătoria în care fiecare dintre soți își păstrează adeziunea față de confesiunea de care aparține prin Botez și este un termen distinct de alte concepte, precum convertire religioasă, asimilare religioasă, asimilare culturală, dezafiliere religioasă, apostazie și comunicare interetnică, termeni folosiți și de unele științe actuale. Cu toate acestea, în ciuda deosebirii făcute, aceste provocări sunt ridicate din ce în ce mai mult și se simte nevoia aprofundării și explicării lor în contextul proiectării unei căsătorii mixte din punct de vedere religios. Când se vorbește de căsătorii mixte, trebuie să se țină cont că în studiile recente se face o deosebire clară între două tipuri de căsătorii: una contractată între un ortodox (sau catolic) și o persoană nebotezată creștin, denumită și *căsătorie cu disparitate de cult* (căsătorie interreligioasă), și cea de-a doua între două persoane creștine, dar cu deosebire confesională (numită simplu *căsătorie mixtă sau interconfesională*). Astfel, pentru a evita confuziile privind termenul de căsătorie mixtă, trebuie ca acesta să fie înțeles ca referindu-se strict la cea de-a doua categorie, căsătoriile interconfesionale. Sunt și canoniști care împart căsătoriile mixte în două categorii: căsătoriile interconfesionale (*mixta religio*) și căsătoriile interreligioase (*disparitas cultus).* În acest studiu vom face distincție între căsătoriile mixte și cele interreligioase sau cu disparitate de cult. După cum precizam mai înainte, prin *căsătorie cu disparitate de cult* înțelegem acele căsătorii interreligioase, iar prin *căsătorie mixtă* (*gavmo miktov*) se înțelege legătura conjugală dintre două persoane care fac parte din diferite confesiuni creștine, această noțiune de „căsătorie mixtă" nefiind întâlnită în textul canoanelor, fiind un produs nou al teoriei Dreptului canonic. Totuși, numeroase canoane fac mențiune despre existența unor astfel de căsătorii între persoane de credințe diferite încă din epoca primară a creștinismului (căsătorii cu disparitate de cult). Teologul J. Meyendorff afirmă că astfel de căsătorii au fost celebrate frecvent în trecut, menționând, în același timp, posibilitatea încheierii și în prezent a unor astfel de căsătorii, care adesea s-au arătat mai durabile și mai fericite decât unele încheiate între ortodocșii doar cu numele, care niciodată nu au înțeles sensul căsătoriei creștine și responsabilitățile pe care și le-au asumat înaintea lui Hristos în Taina Cununiei.

Căsătoriile între persoane de credințe diferite au fost întotdeauna condamnate de Biserică, fie prin sinoadele convocate în Răsărit, fie în Apus. Pe baza dispozițiilor canonice, căsătoriile creștinilor cu cei de alte credințe erau interzise, iar cei ce încălcau dispozițiile bisericești erau chiar excomunicați din comunitățile religioase la care aceștia aderaseră. Astfel, Can. 31 Laod., care este întărit de Can. 10 Laod. și de Can. 14 Sin. IV Ec. au interzis încheierea de căsătorii între creștini și necreștini, fiind totuși

îngăduite cu condiția ca partea necreștină să făgăduiască trecerea la creștinism, adică ea va deveni prin primirea Sfintei Taine a Botezului subiect de drept, cu drepturi și îndatoriri, în cadrul comunității creștine. Făgăduința presupune și actul de aderare la credința creștină, nu numai simpla promisiune de trecere la creștinism într-un viitor neprecizat. Can. 10 Laod. face precizarea: „Nu se cuvine ca cei ce sunt ai Bisericii să împreune cu nebăgare de seamă pe fiii lor cu ereticii prin legătura căsătoriei", iar 31 Laodiceea: „Cu niciun eretic nu se cuvine a încheia căsătorie, sau a se da fiii sau fiicele după eretici, ci mai ales a-i lua, dacă ar făgădui că se fac creștini", arătându-se că în principiu, astfel de căsătorii sunt interzise, admițându-se sub condiția convertirii. Unii canoniști ortodocși au interpretat Can. 10 Laod. ca referindu-se la căsătoriile ortodocșilor (păstrători ai dreptei credințe creștine nealterate) cu toți cei anatematizați de Biserica Ortodoxă, prin căderea lor în erezii deja anatematizate de Biserică (Can. 1 Sin. II Ec.; 1 Vasile; 45 Ap.). La fel, Părinții de la Calcedon, folosind Can. 10 și 31 Laod., au interzis citeților și cântăreților (psalților), prin Can. 14, căsătoriile lor cu ereticii. Astfel de căsătorii erau permise numai atunci când persoana neortodoxă se angaja că va trece la Ortodoxie: „De vreme ce în unele eparhii (mitropolii) se permite citeților (lectorilor) și cântăreților să se căsătorească (și după hirotesie), sfântul sinod a orânduit (hotărât) să nu fie îngăduit vreunuia dintre aceștia să ia femeie eterodoxă. Iar cei ce dintr-o astfel de căsătorie au și dobândit copii, dacă au apucat să-i boteze la eretici pe cei născuți dintr-înșii, să-i aducă pe aceștia la împreunarea cu soborniceasca Biserică (în comuniunea Bisericii sobornicești), iar dacă nu i-au botezat, să nu poată (să nu le fie permis) să-i boteze pe aceștia la eretici, și nici să-i lege spre căsătorie cu eretic ori cu iudeu, ori cu păgân, decât numai dacă fața (persoana) care va să se lege (prin căsătorie) cu cel ortodox, ar făgădui (promite) că va trece la credința ortodoxă. Iar dacă cineva ar călca această orânduire (hotărâre) a sfântului sinod, să fie supus pedepsei canonice" (Can. 14 Sin. IV Ec.).

În timp ce Biserica a interzis căsătoria cu eretici, unirea în căsătorie cu schismatici a fost tolerată. Panaghiotis Hristinakis apreciază faptul că dispoziția Can. 14 Sin. IV Ec. a constituit o stimulare pentru părinți de a nu-și căsători copiii cu eterodocși, nici măcar prin căsătorii legale, acest canon interzicând orice căsătorie cu femei eretice. Căsătoriile cu persoane de alte credințe (eterodocși) nu pot fi acceptate sau tolerate în Biserica Ortodoxă, întrucât avându-se în vedere toate temeiurile dogmatice și canonice, unirea bărbatului cu femeia în Ortodoxie este „Taină mare", care nu poate fi desconsiderată prin necredința soților sau prin indiferentism religios.

Dispoziția Can. 72 Trul., care interzice bărbatului ortodox însoțirea cu femeia eretică, dar și femeii ortodoxe însoțirea cu bărbatul eretic, prevede că o astfel de însoțire nelegiuită, fiind încheiată, trebuie să fie considerată nulă și să fie desfăcută: „Nu este iertat bărbatului ortodox să se însoțească cu femeia eretică, nici femeia ortodoxă să se căsătorească cu bărbat eretic; ci de s-ar și vădi despre cineva că a făcut așa ceva, căsătoria să se considere nulă și însoțirea nelegiuită să se dezlege; căci nu trebuie a se uni cele neamestecate, nici să se împreuneze oaia ci lupul, nici starea păcătoșilor cu părtașii lui Hristos; iar dacă va călca cineva cele hotărâte de noi, să se afurisească. Dacă însă unii, găsindu-se încă în necredință, și nefiind încă numărați în turma ortodocșilor, s-au însoțit prin căsătorie legiuită, și apoi unul, alegând binele, a venit la lumina adevărului, iar celălalt se ține de legătura rătăcirii, nealegând a privi razele dumnezeiești (dar necredincioasa soție consimte să trăiască cu soțul cel credincios, sau viceversa, cel necredincios cu cea credincioasă), să nu se despartă, după dumnezeiescul Apostol: fiindcă bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat (*1 Co* 7, 14)". Astfel, căsătoriile ortodocșilor cu ereticii erau interzise, eventualele însoțiri fiind ilegale și trebuiau să se anuleze. Încălcarea Can. 72 aduce drept consecință excomunicarea (excluderea din Biserică). Bazându-se pe principiul paulin (*1 Co* 7, 12-16), Can. 72 Trul.

permite menținerea legăturii căsătoriei celor ce, încheind mai înainte căsătoria ca păgâni, unul dintre soți s-a convertit la creștinism, putând astfel să vorbim de așa-zisele căsătorii cu disparitate de cult. Toleranța față de căsătoriile între persoane de credințe diferite, în general, este explicabilă. În cadrul primelor comunități de creștini (comunități mixte, formate din păgâni și evrei convertiți la creștinism), existau numeroase cazuri în care numai un soț era convertit la creștinism, celălalt rămânând în credința sa. Pentru ca o astfel de căsătorie să se mențină trebuia ca partea eterodoxă să manifeste dorința de a păstra legătura căsătoriei cu cel convertit. Legalitatea acestei căsătorii era recunoscută tocmai pentru faptul că era încheiată înainte ca unul dintre soți să devină prin Botez ortodox. În aceste condiții, Biserica Ortodoxă, urmând principiul apostolic, după cum afirmă și canonistul Nicodim Milaș, nu poate decât să recunoască legalitatea acestei căsătorii întrucât ea nu desface legăturile de familie și nu poate exercita silnicie asupra sentimentelor și a voinței libere a soților, întrucât „Dumnezeu ne-a chemat spre pace", așa cum se exprimă apostolul. A se recunoaște benevol de către partea eterodoxă însoțirea cu partea eterodoxă, constituie o garanție a faptului că trecerea la dreapta credință a părții ortodoxe s-a făcut în deplină libertate, fără constrângere și fără repulsie manifestată de cel eterodox, în același timp, oferind nădejdea convertirii, fiind un imbold pentru partea eterodoxă să adere liber la comuniunea împreună cu Hristos. În același timp, în contextul unei căsătorii cu cei de alte credințe, credința Bisericii Ortodoxe trebuie să predomine, în sensul că soțul ortodox trebuie să se bucure de întreaga libertate în manifestarea credinței, a propriei religiozități, prin participarea la slujbele Bisericii, „manifestând influență morală asupra întregii vieți familiale", în așa fel încât și soțul necredincios putându-se sfinți prin legătura căsătoriei cu soțul credincios, iar copiii lor fiind astfel „sfinți" și nu „necurați", tocmai pentru că sunt rod al unei legături cinstite, Însuși Hristos sfințind toate într-o căsătorie binecuvântată. Astfel, copiii rezultați din căsătoriile interreligioase, conform privilegiului paulin, trebuie să fie botezați, crescuți și educați în credința Bisericii Ortodoxe.

Considerăm că de reală importanță în dialogul inter-ortodox este *A II-a Conferință Panortodoxă Presinodală* (3-12 septembrie 1982, Chambésy), care s-a pronunțat și asupra căsătoriilor mixte între „ortodocși și eterodocși", dar și între „ortodocși și necreștini sau necredincioși", hotărând: Căsătoria între ortodocși și neortodocși este oprită după acrivia canonică. Totuși, poate fi celebrată prin iconomie și dragoste de om, cu condiția expresă ca toți copiii proveniți dintr-o astfel de căsătorie să fie botezați și educați în Biserica Ortodoxă. Bisericile Ortodoxe locale pot lua decizii prin aplicarea iconomiei după cazuri și după nevoile pastorale; căsătoria între ortodocși și necreștini sau necredincioși este absolut oprită după acrivia canonică. Bisericile Ortodoxe locale pot hotărî, cu privire la aceste căsătorii, să aplice iconomia ținând cont de nevoile pastorale.

Bibliografie. Aimone, Pier V., *Le droit des sacrements*, cours universitaire, Fribourg, 2002; Constantinescu, Iulian Mihai, *De impedimentis matrimonii. De la acrivia canonică la iconomia bisericească*, Ed. Universitaria, Craiova, 2011; Dacanay, S.J., Adolfo, N., *Canon Law on Marriage*, Ed. Loyla School of Theology, Quezon City, 2000; Dură, N.V., „Al V-lea Congres Internațional al Societății de Drept a Bisericilor răsăritene", în: *Ort.*, XXXIV (1982), 4; Dură, Nicolae, „Căsătoriile mixte în lumina învățăturii și practicii canonice ortodoxe", în: *Ort.*, XL (1988), 1; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, București, 1991; Merton, R., *Intermarriage and the structure. Fact and theory*, R.L. Coser, St. Martin's Press, New York, 1966; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, Tipografia Gutenberg, București, 1915; Papathomas, Grigorios D., „Un communautarisme ecclésial ouvert: Mariages disparsmixtes et conversions d'adultes", în: *Le Feu Sur la Terre. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinskoy pour son 80e anniversaire*, 3/2005, Paris; Patsavos, A. Lew, Joannides, Ch. J.J., „Interchurch Marriages: An Orthodox Perspective", în: *Intams Review*, VI (2000), 2; Poptodorov, Radko, „Intermarriages in the orthodox tradition and practice of the slavic churches", în: *Kanon*, 6/1983; Schouppe, J.-P., *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Bruxelles, 1991; Seriaux, Alain, *Droit canonique*, Paris, 1996; Slevoacă, Ștefan, „Căsătoria creștină", în: *MMS*, XVIII (1967), 9-10; Soare, Gheorghe, „Impedimente la căsătorie. Necesitatea asigurării unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă", în: *Ort.*, XIII (1961), 4; Soare,

Gh.I., „Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț", în: *BOR*, LXI (1943), 4-6; Soare, Gh.I., *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943; Sweeting, M., *Les Églises et les mariages mixtes*, Ed. Cerf, Paris, 1969; Sweeting, M., *Mariages mixtes*, Strasbourg, 1963.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DISPÉNSĂ. (lat. *dispensatio – distribuire, administrare*) Administrarea puterii bisericești prin aplicarea principiului iconomiei bisericești în sens de pogorământ, ca opus al acriviei canonice, în sensul că Biserica având la dispoziție toate mijloacele necesare mântuirii credincioșilor, le administrează sau le chivernisește, fie după acrivie, fie cu pogorământ pentru atingerea scopului Bisericii, mântuirea membrilor ei.

Termenii de iconomie, dispensă, acrivie sunt folosiți curent în terminologia Dreptului canonic pentru a arăta două atitudini ale Bisericii atunci când face uz de mijloacele sale de mântuire. Unii canoniști au echivalat termenul de iconomie cu cel de dispensă (pogorământ), iar alții consideră că aplicarea principiului iconomiei bisericești se face fie în sensul acriviei canonice, fie în sens de pogorământ. După cum afirmă canonistul P. L'Huillier, prin termenul „iconomie" s-a înțeles atitudinea de condescendență care se traduce în excepții punctuale de la norme, atitudinea de iubire a Bisericii față de acei membri ai săi care încalcă prescripțiile canonice, iar termenul de „acrivie" arătând fidelitatea Bisericii față de aplicarea prescripțiilor canonice pentru fiecare credincios.

Iconomia bisericească s-a făcut prezentă întotdeauna în Biserica Ortodoxă, acest termen venind din grecescul *oikonomia* care derivă din *oikonomein,* compus din *oikos* (casă, locuință, ceea ce aparține casei) și *nomein* (a distribui, a împărți, a administra, a conduce). Termenul de iconomie poate fi folosit în numeroase sensuri, constatându-se bogăția de aplicări mai ales creștine. În sens propriu, profan, prin *oikonomia* înțelegem conducerea unei case, administrarea acesteia, iar prin extensie se poate înțelege într-un sens larg o administrare sau conducere. Acest termen, așa cum afirma K. Duchatelez, a cunoscut în timp aplicații și sensuri diverse de o mare valoare în domeniul religios: „Vechilor greci le plăcea să celebreze universul bine ordonat, armonios – cosmosul –, și să descrie providența față de oameni ca o operă a iconomiei divine", iar Sfânta Scriptură și Părinții greci au privit într-un chip cu totul special iconomia divină a mântuirii în Hristos. Astfel, în Epistola către Efeseni (1, 3-10; 3, 9), Sf. Apostol Pavel arată imaginea mântuirii în Hristos și realizarea sa în timpurile mesianice și eshatologice, Sfinții Părinți aplicând noțiunea de iconomie la viața lui Hristos, iconomia incluzând și un mod profund uman de a acționa: „Iisus desfășoară o pedagogie adaptată slăbiciunii omului pentru a-l invita și conduce la mântuire". În consecință, iconomia deși este plină de îngăduință și de o continuă acomodare, totuși ea nu se îndepărtează și nici nu suprimă idealul urmărit. În timp, începând cu Sf. Vasile cel Mare (sec. IV) și Sf. Chiril al Alexandriei (sec. V), se observă că noțiunea de iconomie bisericească s-a aplicat în chipuri diferite: taine, morală, drept canonic ș.a., existența acesteia fiind deosebit de importantă la nivelul comunităților creștine, prin ea mărturisindu-se o istorie activă, o continuă evoluție, dificil de a se arăta o precisă coerență.

Iconomia bisericească se găsește printre principiile canonice cu fond dogmatic și juridic pentru organizarea Bisericii Ortodoxe, conducerea bisericească, purtătoarea puterii bisericești, aplicând mijloacele de mântuire, așa cum apreciază, pentru interesul suprem bisericesc, dobândirea mântuirii membrilor săi. Chivernisirea harului sfințitor, a puterii sfințitoare, are ca scop „validarea sau împlinirea lucrărilor nedepline de această natură, cum este cazul cu tainele eterodocșilor care pot fi validate pe cale de iconomie" (ex. Botezul, căsătoria religioasă). Pentru faptul că Biserica nu poate lipsi pe nimeni de mântuire, deschizând larg ușile mântuirii pentru cei ce mărturisesc dreapta credință (*FA* 14, 27; *1 Tim* 2, 4), slujitorii bisericești fiind „iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" (*1 Co* 4, 1; *1 Pt* 4, 10), dar și pentru că unii dintre membrii Bisericii încalcă, cu știință sau cu neștiință, legile bisericești sau au nevoie de

dispensă, principiul iconomiei este de actualitate, fiind statornicit în canoanele Bisericii (Can. 16 Sin. IV Ec.; 102 Sin. VI Ec.; 2, 5, 7 Anc.), cât și în actuala legislație a Bisericii Ortodoxe Române, întrucât chiriarhul „acordă dispense bisericești de căsătorie și recăsătorire pentru credincioșii mireni, în limita prevederilor canonice" (art. 88 lit. r. St.).

În lucrarea de mântuire a Bisericii se folosește atât acrivia (exactitatea), cât și iconomia: „în Biserica lui Hristos se păstrează două feluri de conducere și de îndreptare: unul se numește *acrivia*, iar altul se numește *iconomia* sau *pogorământul*, cu care – când cu unul, când cu altul – conduce spre mântuirea sufletelor, prin iconomia Duhului". Patriarhul Dositei al Ierusalimului afirmă: „lucrurile bisericești se consideră în două chipuri: după acrivie (exactitate) și după iconomie. Și atunci când nu pot avea loc cele după acrivie, au loc cele după iconomie". Acrivia și iconomia sunt cele două dimensiuni care definesc limitele în care Biserica își desfășoară activitatea cu privire la membrii ei, dar și față de cei care nu sunt membri ai Bisericii, fiind două modalități potrivit cărora Biserica lucrează și înaintează pe calea folosirii mijloacelor de mântuire. Astfel, dispensa poate fi justificată și de imposibilitatea practică de a aplica o normă generală în circumstanțe particulare, fără a intra în categoria iconomiei încălcările arbitrare ale normelor aflate în vigoare. Așa cum afirma Profesorul H. Alivizatos, principiul iconomiei a găsit câmpul cel mai vast de aplicare în domeniul matrimonial, privind îndeosebi impedimentele rezultate din rudenia naturală, spirituală sau a afinității și aceasta din cauza tendinței de extindere în timp a gradelor prohibitive la căsătorie. Dar, iconomia bisericească se aplică și în materia divorțului, deși canoniștii ortodocși s-au arătat mai degrabă împotriva aplicării iconomiei, insistând mai mult asupra diferențelor esențiale între legislația mozaică și cea antică păgână, pe de o parte, și normele bisericești, pe de altă parte, arătând că Biserica nu permitea divorțul decât pentru cauze determinate. După cum observă canonistul P. L'Huillier, canoniștii ortodocși nu tratează și problema divorțului atunci când este abordat principiul iconomiei bisericești în legătură cu domeniul matrimonial, ei accentuând aplicarea iconomiei pentru gradele de rudenie și pentru căsătoriile mixte.

Așadar, rolul iconomiei bisericești este de a corecta în unele situații rigoarea legii, fără a se putea afirma că atitudinea pastorală a Bisericii este sinonimă cu indulgența nelimitată, evitându-se abuzul autorității competente privind acordarea dispensei. Prin urmare, urmându-se tradiția patristică, este necesar astăzi să se impună epitimii pentru cazurile celor care săvârșesc delicte fără circumstanțe atenuante, ținându-se cont și de acrivia canonică pentru a nu se cădea în extrema banalizării aplicabilității normelor canonice. Privind acrivia canonică, putem afirma că întreaga viață a omului raportată la Dumnezeu este reglementată bisericește după învățătura Sfintei Scripturi și după canoanele Bisericii, acest raport om-Dumnezeu fiind el însuși un raport de canonicitate, de acrivie canonică, iar „aceasta presupune, pe de o parte, receptarea corectă și completă a adevărului revelat și a harului și, pe de altă parte, libera conformitate, corectă și completă a canoanelor stabilite de Biserică".

Canonistul Nicodim Milaș afirmă că Biserica nu poate acorda dispense pentru unele impedimente matrimoniale, acest lucru putând fi realizat numai de un viitor Sinod ecumenic care va trebui să rezolve multe probleme ale regimului matrimonial și să legifereze de o manieră uniformă pe temelie canonică. În situații extraordinare, când ordinea bisericească este pusă în pericol, canoanele Bisericii permit sinoadelor locale să interpreteze și să aplice legea cu indulgență pentru unele persoane. Dacă impedimentele matrimoniale sunt stabilite de autoritatea bisericească în afara Sinodului ecumenic, atunci acestea pot fi abrogate sau dispensate de episcopul local cu permiterea căsătoriei respective. După cum afirmă canonistul Milaș, „dispensa sau trecerea cu vederea a unui impediment, pentru acele persoane cărora li se acordă o asemenea trecere cu vederea, formează un act de grație din partea Bisericii,

pentru care persoana respectivă trebuie să se arate îndeosebi recunoscătoare Bisericii. Această recunoștință trebuie dovedită practic printr-o faptă bună și plăcută lui Dumnezeu. De regulă, aceasta se face prin daruri pentru Biserică sau pentru o societate de binefaceri, după decizia autorității bisericești care a dat dispensa. Această decizie, actualmente, se numește penitență matrimonială".

Biserica Ortodoxă a acordat întotdeauna dispense prin aplicarea iconomiei bisericești. Dispensa este acordată de autoritatea competentă, dar numai pentru rațiuni serioase, argumentele aduse trebuind să fie bine analizate, cu multă atenție și responsabilitate, pentru ca în urma examinării dispensa să poată fi acordată sau refuzată. În contextul actual, respectarea canoanelor după acrivie pare a fi din ce în ce mai dificil de realizat, în același timp, Biserica având dreptul de aplicare a dispenselor, prin iconomia bisericească, pentru că ea administrează propriile mijloace de mântuire lăsate la dispoziția ei de Mântuitorul Hristos și aceasta pentru realizarea scopului existențial, mântuirea lumii. Însă acest raport *acrivie canonică – iconomie bisericească* diferă în sânul Ortodoxiei, la nivelul Bisericilor locale, aplicarea iconomiei bisericești fiind la dispoziția fiecărui episcop și sinod local, diferențierile fiind justificate și prin problemele pastorale diferite existente în sânul comunităților locale.

Bibliografie. Constantinescu, Iulian Mihai, *De impedimentis matrimonii. De la acrivia canonică la iconomia bisericească*, Ed. Universitaria, Craiova, 2011; Duchatelez, K., „La notion d'économie et ses richesses théologiques", în: *NRT*, 92/1970; Duchatelez, K., „Le principe de l'économie baptismale dans l'Antiquité chrétienne", în: *Istina*, 18/1973; Duchatelez, K., „Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe", în: *NRT*, 124/2002; Floca, I.N., „Dispensa în Dreptul bisericesc", în: *ST*, 1-2/1955; Găină, D., „Unele rânduieli canonice privitoare la episcop", în: *GB*, 9-10/1965; Halleux, A. de, „L'économie dans le premier canon de Basile", în: *ETL* 62/1986; L'Huillier, Pierre, „L'espace du principe d'«économie» dans le domaine matrimoniale", în: *RDC*, 28 (1978), 1; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Papandreou, Damaskinos, „Saint et Grand Concile de l'Église Orthodoxe", în: *Contacts*, IV (1972), 80.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DIVINÁȚIE. (lat. *divinatio – prevestire*, *ghicire*, cu sensul de *cunoaștere a voinței divine*) Practica ocultă neconformă cu voia lui Dumnezeu, de a descifra necunoscutul și de a afla trecutul, prezentul și viitorul pe alte căi decât cele ale înlănțuirii logice și cauzale. Termenul s-a generalizat cu sensul de prezicere a viitorului. Prezentă, începând cu preistoria, în toate culturile lumii, divinația a fost inițial legată de religie, constituind un mod de a afla voința zeilor sau a altor ființe supranaturale și a modului cum poate fi aceasta dusă la îndeplinire individual sau de către întreaga comunitate. În timp, divinația a evoluat într-o practică parareligioasă, fiind frecvent asociată cu magia. După instaurarea creștinismului, aceasta a fost interzisă, însă a supraviețuit sub diferite forme până în prezent.

În privința tehnicilor folosite, există două tipuri de divinație: naturală și operațională. Divinația naturală constă în observarea și interpretarea fenomenelor și evenimentelor din natură sau a unor elemente de fiziologie umană, considerate drept semne sau indicii ale unor evenimente viitoare. Țin de divinația naturală chiromanția, meteoromanția, ornitomanția, dendromanția, geomanția, astrologia ș.a. Divinația operațională constă în invocarea expresă a unor descoperiri și în manipularea unui instrumentar specific (cărți, fum, zaruri, cărți de joc, cuțite, pietre etc.) sau spirite ori forțe oculte care se consideră că au puterea de a cunoaște trecutul, prezentul și viitorul. Pot fi incluse în cadrul divinației operaționale tehnici precum: necromanția, oniromanția, bibliomanția (deschiderea unei cărți la întâmplare și revelarea viitorului în funcție de primul pasaj de la pagina deschisă), cartomanția, aritmomanția ș.a.

Biserica a condamnat categoric divinația, considerând-o opusă prin conținut, origine, scop și consecințe adevăratei revelații a lui Dumnezeu și profetismului autentic, reprezentând o lucrare a diavolului prin care creștinii sunt îndepărtați de adevărata credință. Sfânta Scriptură se exprimă fără echivoc împotriva divinația (*Lv* 20, 6, 27; *Dt* 18, 9-14, 22; *Ir* 23, 13; 23, 16; 23, 31-32; *Mh* 3, 5; *Mt* 7, 15-16; *FA* 8, 9-11; 13, 6;

16, 16-18). În ceea ce privește Sfânta Tradiție, au luat atitudine împotriva diferitelor forme de divinație Sf. Ioan Gură de Aur, Minucius Felix, Fericitul Augustin, Niceta de Remesiana, iar Sinodul de la Ancira (Can. 24), Sinodul de la Laodiceea (Can. 36), Sinodul Trulan (Can. 61) prescriu penitențe severe pentru creștinii care apelează la practici divinatorii.

Bibliografie. Curry, P., Voss, A., (ed.), *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*, Cambridge Scholars Publishing, New Castle, 2007; Loewe, M., Blacker, C. (eds), *Divination and Oracles*, Ed. George Allen and Unwin, London, 1981; Vasilescu, Emilian, „Divinația, falsa prezicere a viitorului", în: *ST*, VI (1954), 9-10, pp. 554-576.

Iulian Damian

DIVÓRȚ. (lat. *divortium* – *divorț*, *despărțire*, *loc de despărțire*) Desfacerea căsătoriei încheiate legal. Spre deosebire de Biserica Romano-Catolică, unde divorțul nu este acceptat, ci numai, în anumite cazuri, separarea soților (*„thori, mensae et habitationis"*), și aceasta în virtutea doctrinei indisolubilității absolute a căsătoriei sacramentale valide, încheiată și consumată, în Biserica Ortodoxă divorțul este tolerat pentru motive determinate, ca dispensă divină. Între Occident și Orient, în timp, a sporit diferența în evoluția generală a dreptului matrimonial privind formarea și desfacerea legăturii matrimoniale, Occidentul accentuând noțiunea sa de indisolubilitate a căsătoriei, în timp ce Orientul, potrivit principiului iconomiei bisericești, a tolerat căsătoriile succesive în limitele prevăzute de normele canonice, avându-se în vedere și faptul că divorțul poate crea impedimente la căsătorie, provenind, fie din natura sa, fie din statutul persoanei divorțate în Biserică.

Prin apariția creștinismului, căsătoria a primit caracterul unității și indisolubilității, fiind ridicată de Hristos la rang de taină și asemănată cu legătura tainică între Hristos și Biserica Sa. Principiul evanghelic al indisolubilității căsătoriei este: „ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă" (*Mt* 19, 6). Dintru început Biserica creștină a luptat împotriva divorțului, mai ales împotriva divorțului prin liber consimțământ, lucrând pentru promovarea unei vieți trăită în spirit creștin într-o societate aflată în declin. Sfânta Scriptură nu admite divorțul decât pentru adulter: „Eu însă vă spun că oricine-și lasă femeia, în afara pricinii de desfrânare, o face să săvârșească adulter; iar cel ce o va lua pe cea lăsată, adulter săvârșește" (*Mt* 5, 32). Astfel, căsătoria este indisolubilă, ea fiind instituită de Dumnezeu încă de la originile umanității, iar Mântuitorul Hristos a ridicat-o la rang de taină, întărind ceea ce Dumnezeu a instituit în rai și combătând repudierile permise de Moise pentru starea de păcat a „omului vechi", recăsătorirea privindu-l numai pe acesta, nu și pe oamenii Împărăției lui Dumnezeu. Adulterul nu este compatibil cu natura căsătoriei, Însuși Mântuitorul recunoscând ca inexistentă o legătură matrimonială încheiată înainte de adulter. Prin urmare, căsătoria fiind indisolubilă prin natura ei, poate totuși să fie desfăcută pentru motive bine determinate. Teologul grec Panayotis Trembellas precizează că indisolubilitatea căsătoriei se confundă într-o măsură cu unicitatea sau cu monogamia, temeiurile scripturistice în favoarea monogamiei arătând de fapt indisolubilitatea legăturii matrimoniale. Faptul că omul va lăsa pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa unică și va forma cu ea „un singur trup", arată că o căsătorie nu poate să fie încheiată decât între două persoane de sex diferit, unirea lor fiind indisolubilă. Dacă omul nu trebuie să separe ceea ce Dumnezeu a unit, atunci divorțul, prin care cei doi soți care formează „un singur trup" sunt separați unul de celălalt, este atât contrar naturii, cât și legii, așa cum afirma Profesorul Trembellas. Este contrar naturii pentru că este destrămat unicul trup în care sunt uniți cei doi soți prin Taina Cununiei și contrar legii pentru că ceea ce Dumnezeu a unit este separat prin divorț. Totuși, singura rațiune pentru care legătura matrimonială poate fi desfăcută, recunoscută și repetată de două ori de Hristos, în Evanghelia după Matei, este adulterul.

În virtutea prescripțiilor biblice și pe baza învățăturii Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești, precum Justin Martirul, Atenagora Atenianul, Teofil al Antiohiei, Vasile al Ancirei, Clement

Alexandrinul, Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, s-a păstrat tradiția că este indisolubilă căsătoria cu excepția morții și a infidelității unuia dintre soți. Faptul că adulterul apare ca motiv de divorț numai la Sf. Evanghelist Matei a dat naștere la numeroase controverse, susținute mai cu seamă de adversarii divorțului care au interpretat diferit termenul grecesc *porneia*, ca abatere anterioară căsătoriei și nu ca adulter așa cum este interpretat atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament. Totuși, teologii și canoniștii ortodocși, pe baza textelor de la Matei (19, 1-9; 5, 31-32), au susținut că adulterul autorizează pronunțarea desfacerii căsătoriei, cazul desfrânării dând dreptul soțului separat pentru violarea unirii indisolubile a căsătoriei să se poată recăsători fără a fi învinuit de adulter, deși această concluzie nu a fost unanimă în cursul timpului. Dar, divorțul, tolerat de Biserica Ortodoxă ca dispensă divină, acordat în mod legitim, conferă dreptul soțului trădat de a se recăsători, dar nu și o obligație, recăsătorirea fiind tolerată prin iconomie bisericească.

În decursul vremii, Biserica a mai admis și alte motive de divorț care decurg din noțiunea de adulter, precum și din cea de moarte, înțelegându-se aici nu numai moartea naturală, ci și moartea religioasă sau morală. Dacă prin moartea naturală căsătoria încetează, prin moartea morală sau religioasă aceasta se desface pentru că se distruge baza morală și religioasă a ei, fără să se mai tindă spre împlinirea scopului căsătoriei pe baza iubirii reciproce. Legătura matrimonială încetează din cauza alterării prin păcat a temeliei ei. În timp, au existat motive de divorț impuse prin legislația de stat care n-au fost acceptate de către Biserică, precum și motive de divorț admise de legile bisericești, dar neacceptate prin legea de stat. Numărul acestor motive, precum și gravitatea lor, au fost întotdeauna privite diferit de cele două instituții, de Stat și de Biserică, fiind perioade în care numărul motivelor de divorț a fost foarte mare, acestea fiind precizate în amănunt de legea civilă. Biserica n-a stabilit niciodată o listă precisă a motivelor de divorț, orientându-se după normele ei religioase și morale, precum și după legea civilă (relevantă fiind *novela 117* din anul 542 a lui Justinian) pentru a admite sau nu divorțul. Dacă în cazul adulterului Biserica a admis divorțul, după cuvântul Mântuitorului, pentru alte motive ea s-a împotrivit, apărând întotdeauna trăinicia căsătoriei și a familiei creștine, urmând atât ceea ce Însuși Mântuitorul a spus: „ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Mt* 19, 6), precum și învățătura paulină: „legatu-te-ai cu femeia, nu căuta despărțirea" (*1 Co* 7, 27) și „celor căsătoriți, nu eu, ci Domnul le poruncește: femeia să nu se despartă de bărbat" (*1 Co* 7, 10). Atunci când canoanele Bisericii nu s-au pronunțat pentru anumite motive de divorț, se avea în vedere legislația civilă în materie, iar acolo unde legea civilă nu se pronunța ferm, canoniștii Bisericii cereau ca reglementările bisericești să fie întărite prin legi de stat pentru a le spori autoritatea. Motivele canonice de divorț acceptate de Biserica Ortodoxă se găsesc în *Nomocanonul în XIV titluri*, orice motiv de divorț impus prin lege civilă, dacă nu se află în această colecție, nu poate fi acceptat.

După legislația civilă din România, în vigoare astăzi, divorțul se acordă de către instanța de judecată numai pentru motive temeinice, atunci când nu se mai pot stabili raporturi între soți și nu se mai poate continua conviețuirea lor. Dacă în vechea legislație, în funcție de motivele de divorț, se putea acorda termen de conciliere și de gândire sau se putea proceda direct la fixarea termenului de judecată, prin noua reglementare este regretabil faptul că s-au înlăturat termenele de conciliere și de gândire, adoptându-se o procedură unică: președintele instanței de judecată, primind cererea de divorț, va da reclamantului sfaturi de împăcare, iar dacă acesta va susține în continuare cererea sa de divorț, se va fixa termen pentru judecarea cauzei (art. 613 C. proc. civ.). Așadar, exceptând acordul soților pentru divorț, pentru pronunțarea divorțului trebuie îndeplinite unele condiții, motivele de divorț nefiind precizate de legislația civilă în vigoare, ci le găsim numai în practica judiciară. Având în vedere misiunea Bisericii și împlinirea

scopului ei pământesc, pentru evitarea neînțelegerilor, a tulburărilor, dar și sub influența legislațiilor civile, slujitorii bisericești, conștienți fiind că este cu neputință împuținarea puterii legislative a Bisericii în timp, după încheierea „canonului canoanelor", au găsit de cuviință să introducă norme noi privind motivele de divorț pentru evitarea consecințelor grave ce se nasc prin menținerea unor căsătorii care nu-și mai pot atinge scopul, primejduindu-se atât viața fizică, cât și viața morală sau religioasă a soților. Dacă divorțul a fost acceptat de Mântuitorul Hristos pentru motive bine determinate, precum moartea și adulterul, acesta având ca efect moartea morală a soțului vinovat, pornind de aici, Biserica a socotit în timp că mai există și alte motive care pot provoca moartea morală, religioasă, fizică parțială sau civilă a unuia dintre soți, pronunțând divorțul bisericesc și pentru alte categorii de motive asimilate cu moartea, socotindu-se că ele produc efecte asemănătoare cu moartea fizică, deși nu identice. Astfel, precum prin moartea fizică încetează legătura matrimonială, așa și alte cauze grave pot produce încetarea legăturii căsătoriei. Motivele de divorț admise de Biserică au fost în timp din ce în ce mai limitate, Biserica „împăcând principiile Bisericii cu slăbiciunile naturii omenești". Ele se pot clasifica în: a) motive care atrag pedepse pentru soțul din vina căruia s-a desfăcut căsătoria; b) motive care nu atrag nicio pedeapsă pentru amândouă părțile, așa cum le găsim la canonistul Nicodim Milaș. O altă clasificare este: a) motive hotărâte de Biserică și întemeiate pe izvoare canonice; b) motive hotărâte de stat și primite de Biserică; c) motive de divorț cuprinse în dreptul civil, dar neprimite de Biserică, nici material, nici formal. O clasificare a motivelor de divorț care are în vedere asimilarea unora dintre ele cu principalele motive de desfacere a căsătoriei, moartea și adulterul, o întâlnim în *Dreptul canonic ortodox* al Pr. Prof. Ioan N. Floca, motive împărțite în 4 categorii: 1. motive care provoacă *moartea religioasă* (apostazia, erezia și ținerea la Botez a propriului fiu); 2. motive care provoacă *moartea morală* (alienația incurabilă, crima, avortul, atentatul la viața soțului, osânda gravă din partea duhovnicului care se dă pentru păcate foarte grele, cum sunt cele strigătoare la cer, adulterul, boala venerică, silirea la acte imorale, refuzul conviețuirii conjugale); 3. motive care provoacă *moartea fizică parțială* (neputința împlinirii îndatoririlor conjugale sau impotența, boala gravă incurabilă și contagioasă (lepra etc.); 4. motive care provoacă *moartea civilă* (declararea unui soț ca dispărut, anularea unei căsătorii prin hotărâre judecătorească, călugărirea și alegerea de episcop).

Însă, precum prin Sfânta Taină a Cununiei se împărtășește harul Sfântului Duh, legătura de taină dintre soți fiind înălțată la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică, în urma pronunțării divorțului civil trebuie să fie desfăcută și această legătură de taină dintre soți prin divorț bisericesc cu efect haric, fiind pronunțat de episcop care are plenitudinea harică în Biserică. Ne permitem să folosim cel mult termenul de „divorț bisericesc" sau „divorț religios" pentru desfacerea legăturii de taină dintre soți, cunoscând că termenul „divorț" nu poate fi religios, fiind propriu legislației civile și fără să fie o realitate care să aparțină vieții bisericești, Biserica găsindu-l precizat de legea romană (*divortium; repudium).*

Divorțul bisericesc este „calea oficială și corectă pentru dobândirea desfacerii căsătoriei și a posibilității contractării unei alte căsătorii". El se pronunță și se aprobă numai de episcopul eparhiot și nu de un alt organ administrativ, pe baza hotărârii definitive a instanței de judecată și a cererii celor doi. Așadar, divorțul bisericesc, fiind pronunțat de episcop în urma divorțului civil, „poate fi considerat ca un act cu efecte harice". Profesorul Iorgu Ivan susține că „soții care au mai fost căsătoriți religios (înainte de a li se oficia noua cununie) trebuie să obțină desfacerea căsătoriei religioase anterioare, care se aprobă numai dacă motivele pentru care s-a aprobat divorțul sunt admise și de Biserică pentru desfacerea căsătoriei", înțelegându-se de aici că numai după desfacerea căsătoriei religioase anterioare preotul poate săvârși cununia soților care mai fuseseră căsătoriți religios.

Față de această rânduială canonică, Părintele Profesor Nicolae Dură întărește ideea nulității căsătoriei celor care ar încălca rânduiala și aceasta pentru că respectivii soți ar fi bigami din punct de vedere religios, bigamia fiind combătută atât de Biserică, cât și de legea civilă. Astfel, apreciem că trebuie să se pună accent pe *divorțul bisericesc – act cu efecte harice*, căci susținându-se teoria divorțului bisericesc ca un simplu act fără implicații harice, adică fără a desface în chip real legătura de taină a celor doi, dobândită prin Sfânta Taină a Cununiei, se pot naște numeroase concepții greșite cu privire la divorț, concepții care umbresc importanța și necesitatea lui, ignorarea desfacerii legăturii de taină, încurajând poligamia, așa cum afirma Pr. Ioan Floca. Subliniem că episcopul, având deplinătatea puterii harice în Biserică, pronunță divorțul bisericesc ca „act cu efecte harice", scopul acestui divorț fiind acela de a-i separa haric pe foștii soți. În acest sens, canonistul P. L'Huillier afirmă: „În țările unde există divorț civil, credincioșii ortodocși se adresează autorităților bisericești (episcopului locului – *n.n.*) după ce a fost pronunțată judecarea civilă a divorțului", continuând că eventualul refuz al autorității competente de a pronunța divorțul exclude posibilitatea altei căsătorii religioase. Posibilitatea autorității bisericești de a refuza desfacerea căsătoriei în urma divorțului civil se întemeiază tocmai pe recunoașterea menținerii stării harice după desfacerea civilă a căsătoriei. Fiind desfăcută în chip real, legătura de taină a celor doi soți, nu putem susține că divorțul bisericesc este un simplu act constatator al stării de păcat și prin urmare a pierderii legăturii de har, ci act cu implicații harice, sacramentale, susținând în acest sens necesitatea unui ritual potrivit acestui moment, nu simplificarea excesivă a modului de acordare a divorțului bisericesc, cu consecințe de concepție grave.

Prin urmare, divorțul bisericesc trebuie privit ca act cu efecte harice prin care se desface legătura de taină a căsătoriei existente religios, fără o astfel de dezlegare susținându-se în mod tacit tolerarea bigamiei, trigamiei sau a poligamiei. Mântuitorul Hristos afirmă unitatea indisolubilă a căsătoriei: „Iar Eu zic vouă că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter; și cine s-a însurat cu cea lăsată săvârșește adulter" (*Mt* 19, 9). Așadar, cel ce-și lasă femeia pentru alta săvârșește adulter, ca și cel ce o ia pe cea părăsită. Unitatea soților (monogamia) în căsătorie este o lege firească dată de Dumnezeu omului, întemeindu-se pe faptul că Dumnezeu l-a creat pe om ca bărbat și ca femeie, alcătuind o unitate. Fiecare dintre soți devine om întreg prin unirea cu celălalt în căsătorie, iar această unitate nu se poate desface și reface cu o altă persoană. Potrivit cuvintelor Mântuitorului (*Mt* 19, 4-6), Biserica nu divorțează pe cei căsătoriți, aceștia nemaifiind „doi, ci un trup", Biserica pronunțând divorțul pentru cei divorțați civil, când legătura soților a fost alterată prin trădarea iubirii reciproce fără de care nu mai poate exista căsătorie.

Bibliografie. Alivizatos, A., *Marriage & Divorce. In Accordance with the Canon Law of the Orthodox Church,* London, 1948; Alivizatos, A., *The Sacraments*, London, 1937; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Constantinescu, Iulian Mihai, „Motivele canonice de divorț în tradiția Bisericii Ortodoxe", în: *MO*, LX (2008), 5-8; Constantinescu, Iulian Mihai, „Încetarea și desfacerea căsătoriei între legislația de stat și tradiția canonică a Bisericii. Problema poligamiei harice", în: *MO*, LXIII (2011), 1-4; Costea, Traian, *Căsătoria din punct de vedere: istoric, dogmatic și canonic*, București, 1935; Crouzel, Henri, „Les Pères de l'Eglise ont-il permis le remariage après séparation?", în: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 70/1969; Dauvillier, Jean, De Clercq, Carlo, *Le mariage en droit canonique oriental*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1936; Dubarle, A.M., „Mariage et divorce dans l'Evangile", în: *L'Orient Syrien*, 9/1964; Dumont, C.J., „L'indissolubilité du mariage dans l'Eglise Orthodoxe Bysantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques", în: *RDC*, 31/1981; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Guilland, R., „Les noces plurales à Byzance", în: *Byzantino-Slavica*, IX (1947), 1; L'Huillier, Pierre, „L'attitude de l'Eglise Orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés", în: *RDC*, XXIX (1979), 1; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Necula, Nicolae D., „Ce este divorțul religios și ce importanță are el în administrarea Tainei Cununiei?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,

București, 2004; Rey-Mermet, Théodule, *Ce que Dieu a uni… le mariage chrétien hier et aujourd'hui*, Editions du Centurion, Paris, [2]1974; Rondet, H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris, 1960; Rousseau, Olivier, „Divorce et remariage, Orient et Occident", în: *Concilium*, 24/1967; Seriaux, Alain, *Droit canonique*, PUF, Paris, 1996; Soare, Gh.I., *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DOCHETÍSM. (gr. *dokeo – a părea*) Învățătură hristologică care limitează omenitatea reală a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin preluarea unui trup de o anumită calitate sau aparent, afirmă că omenitatea lui Hristos nu ține de persoana Acestuia și învață că Pătimirile și Moartea lui Iisus Hristos au fost și ele doar aparente, nefiind suportate de către Mântuitorul, ci de altcineva (Simon din Cirene). De fapt, acestea nu sunt decât încercări nereușite de a explica Întruparea și Pătimirile Domnului într-o manieră dualistico-spritualistă, excluzând tot ceea ce ar părea nedemn pentru Fiul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, nu este vorba despre o grupare din Biserica primelor veacuri, ai cărei membri se numeau *docheți* (*δοκιταί*), ci, mai degrabă, despre o tendință de a subestima realitatea istorică a operei mântuitoare a lui Dumnezeu, pe care o reinterpretează într-un context platonician, în care realitățile veritabile ale lumii inteligibile se opun realităților aparente ale lumii sensibile. Există o mare diversitate de docheți. Cei despre care ne vorbește Sf. Evanghelist Ioan în epistolele sale, precum și Sf. Ignatie al Antiohiei (*Epistola către Smirneni* 1-3; *Epistola către Tralieni* 9), neglijau omenitatea reală a lui Iisus ca fundament al mântuirii. Împotriva acestora, Clement Romanul a accentuat valoarea unică și veșnică a trupului uman, îndemnându-ne „să păstrăm trupul ca pe un templu al lui Dumnezeu" (*2 Co* 9, 1-5). Pentru a elimina orice legătură între demiurg și Mântuitorul, Marcion admitea un trup „ceresc". Din aceleași considerente, Apelles vorbea despre un trup asemănător celor luate de îngeri când voiau să se facă văzuți. Numai valentinienii pot fi considerați docheți în sensul strict al termenului. După aceștia, Mântuitorul a asumat numai ceea ce trebuia mântuit, excluzând, așadar, orice substanță corporală. Deși dochetismul, așa cum l-am prezentat mai sus, era caracteristica principală a ereziilor combătute de către Tertulian și Sf. Ipolit Romanul, tentația de a minimaliza valoarea mântuitoare a Întrupării (întrupare ce include și existența „slăbiciunii" în omul Iisus) nu va lipsi niciodată din teologia creștină, în ciuda unor concluzii exagerate în practicarea vieții creștine (ca subestimarea valorilor trupești ale sexualității sau ale căsătoriei). Un anume dochetism se găsește și în *Coran* (4, 157), unde se spune despre moartea pe cruce a Mântuitorului: „Dar ei nu l-au omorât și nu l-au răstignit, ci mai degrabă pe unul asemenea lui". Întrucât Dumnezeu nu-l părăsește niciodată pe profetul său, în sura 4, 158 se spune că de aceea, pe durata răstignirii, Dumnezeu l-a luat pe Iisus la El, fără a spune însă cine a murit pe cruce în locul lui Iisus.

Bibliografie. Boulluec, A., Le, *La notion d' hérésie dans la littérature grecque (II-e-III-e siècle)*, vol. I-II, 1985; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I, Freiburg, 1979, p. 187; Hainthaler, Th., „Doketismus", în: *LThK*, III (1995), 301-302; Parrinder, G., *Jesus in the Qur'ān*, 1965, 105-121; Studer, B., „Docétisme", în: *DECA*, I, pp. 705-706; Winrich, Löhr, Josef, Ess van, „Doketismus", în: *RGG*, II (1999), pp. 925-926.

Ioan Vasile Leb

DOCTRÍNĂ. (lat. *doctrina*; fr. *doctrine*) Desemnează un număr mare de învățături sau instrucțiuni, principii de învățătură sau poziții, precum corpul de învățături în domeniul sistemelor credinței sau științelor.

Cuvântul corespunzător din limba greacă este la baza etimologiei cuvântului catehism. Deseori, doctrina implică în mod special dogme religioase, așa cum sunt promulgate de Biserică. Doctrina se poate folosi și cu privire la un principiu de lege, în tradițiile dreptului comun, stabilite prin tradiții sau prin istoria unor decizii trecute. Depășind barierele interconfesionale, termenul de doctrină echivalează cu cel de învățătură sau dogmă. De aceea întâlnim alternativ acești termeni cu

specificația că Biserica Ortodoxă îi preferă pe cei de dogmă sau învățătură, în timp ce Biserica Romano-Catolică, pe cel de doctrină. În vocabularul Sinoadelor Ecumenice, termenul de dogmă (doctrină) înseamnă expresia conciliară, cu autoritate obligatorie explicită a credinței Bisericii. Teologii fac distincție între dogme (doctrine), care au autoritatea unui sinod, teologumene, adică învățături de mare circulație în Biserică, dar care nu au consensul unanim al Bisericii și păreri teologice sau opinii teologice, adică interpretări particulare ale unor teologi sau școli de teologie, care însă nu contravin consensului Tradiției.

Prin doctrină se înțelege și ansamblul concepțiilor unei religii sau confesiuni despre Dumnezeu, om, univers, creație etc. Acestea sunt compuse din credințe universal valabile în cadrul respectivei religii sau confesiuni, care au o anumită uniformitate și, de asemenea, care definesc poziția și activitatea misionară a acestora. Doctrina este un ansamblu conceptual larg, de durată lungă din punct de vedere istoric și văzută ca un element fix de identificare a respectivei religii sau confesiuni. În cadrul creștinismului doctrina are un caracter fix în ceea ce privește conținutul său și un caracter flexibil, dinamic, în ceea ce privește forma sa. Deși este pusă sub alte cuvinte, doctrina nu se schimbă, ci rămâne aceeași; ea presupunând adaptarea aceluiași conținut revelat la specificul fiecărei epoci sau culturi.

În anumite privințe este utilizabil cuvântul de doctrină, pentru a desemna dogmele. Doctrina nu este sinonimă cu dogma, ci include dogmele, nefiind reductibilă la vreuna din ele, chiar dacă fac parte din componența sa. Doctrina nu face trimitere la o dogmă într-un mod singular, fără a le implica și pe celelalte. Pr. Dumitru Stăniloae arată că există o complementaritate a dogmelor, o „vocație" a lor de a fi în legătură unele cu altele, astfel încât interpretarea fiecăreia nu se face disociat de celelalte. Deci, ansamblul acestora, caracterul lor implicit, este ceea ce noi numim doctrină creștină. De exemplu, dogma hristologică are legătură cu cea cosmologică, cu cea soteriologică, se regăsește și în cea triadologică, în cea a Sfintelor Taine, dar și în cea eshatologică.

Doctrina este un element constitutiv al religiilor, deoarece expune sistematic și după rigorile inteligibilității credința efectivă a omului implicat în actul religios. Din punct de vedere etimologic, doctrina provine din traducerea vulgară a termenului grecesc *διδαχια*, didahia, care înseamnă „predanie", „propovăduire". Aceasta se constituie încă din epoca apostolică ca un fel de kerigmă ce însoțește conținutul Revelației și este reprezentativă deoarece totalizează înțelesurile Sfintelor Evanghelii. Ele se ofereau și s-au dezvoltat în perioada catehumenatului, iar apoi în perioada disputelor hristologice. În epoca marilor sinteze, dogmele și explicațiile lor iau o formă rezumativ-unitară, figurând sub titlul generic de „dogmatică". Doctrina în sens teologic are un caracter totalitar, de sine, este exprimabilă într-o formă flexibilă, dar are un conținut imuabil. Doctrinele conferă identitate unei credințe religioase, îi asigură o etalare inteligibilă și sistematizează conținutul acesteia. Caracterul ei totalitar nu trebuie înțeles ca un defect, ci ca o calitate, căci doctrina pune în același plan inteligibil toate ideile Revelației și erminiile lor. De aceea, nu se poate vorbi de doctrină la singularul unei dogme, fără a le implica și pe celelalte.

În cadrul filosofiei, termenul este des întâlnit pentru a desemna concepția amplă și capitală a unui autor, curent sau școală filosofică despre un repertoriu larg de teme conceptuale. De exemplu: „doctrina lui Aristotel despre suflet este diferită de aceea a pozitivismului francez". Această afirmație are în vedere faptul că doctrina este un element de bază în ceea ce privește concepția de largă circulație a unui lucru. Ea are la bază credințe primare și în funcție de care se poate întemeia un univers metafizic, precum și criteriile evaluării filosofice ale acestuia. Școala scolastică, în special cea tomistă, este punctul de fuziune al teologiei cu filosofia, unanim recunoscut de ambele domenii disciplinare, unde doctrina este considerată partea esențială a unei culturi. Referitor la teoretizarea doctrinală, pornind de la originea

ideilor, din opera lui Aristotel, și până la fenomenologia sec. al XX-lea, definiția doctrinei a suferit mici variații, printre care confuzia ei cu dogma, adică părere întemeietoare sau bazală despre un lucru anume. Dimpotrivă, dogma a căpătat un sens peiorativ în filosofie, aceasta devenind dintr-o teză imuabilă în una defectuos de inflexibilă, inoperabilă.

Doctrina tinde ca să fie utilizată în teologia modernă și contemporană și cu sensurile ei filosofice, pentru a conferi o flexibilitate mai mare în exprimare și înțelegere, însă aceasta trebuie să fie precaut utilizată, conform părerii Pr. D. Stăniloae, cu trimitere continuă și în interiorul experienței eclesiale.

Bibliografie. Augustin, de Hippona, *De Doctrina Christiana*, Ed. Humanitas, București, 2002; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Chițescu, Nicolae, *Teologie dogmatică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Ed. Univers Enciclopedic Gold, [2]2009; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Mihai Burlacu, Gelu Călina

DOGMÁTICĂ. (gr. *dogma – opinie*, *hotărâre*) Disciplina teologică care se ocupă cu studiul sau interpretarea dogmelor și are o istorie relativ recentă, deși termenul este folosit din Antichitate, dar cu alte sensuri.

Înainte de a fi folosit ca substantiv, termenul „dogmatică" a fost folosit ca adjectiv pentru a defini o activitate intelectuală de activitățile practice sau etice. În anul 1634, umanistul luteran G. Calixt asociază adjectivul „dogmatică" cu substantivul „teologie", deschizând astfel drumul teologului luteran L.F. Reinhart, care în anul 1659 folosește termenul „teologie dogmatică" în titlul unei lucrări. De aici înainte, termenul este folosit din ce în ce mai frecvent, în sec. al XVIII-lea devenind unul comun. Din această perioadă „teologia dogmatică" presupune distincția de „teologia morală", care începe să funcționeze ca disciplină autonomă, și de „teologia scolastică", care nu acorda niciun fel de atenție cercetării istorice asupra învățăturilor dogmatice. Deși titulatura de „teologie dogmatică" s-a cristalizat în contextul precizat deja, încercările de prezentare sistematică a învățăturii de credință creștine sunt mult mai vechi. Astfel, primele încercări care acoperă în parte sensul dat astăzi disciplinei aparțin lui Origen (*Peri Arkhôn*), Sf. Grigorie de Nyssa (*Marea cuvântare catehetică*) și Sf. Ioan Damaschin (*Expunerea precisă a dreptei credințe*). În teologia latină, Fericitul Augustin oferă prima expunere sistematică a învățăturii de credință în *De doctrina christiana*, lucrare care va influența în mod decisiv teologia catolică. Începând cu *Summa aurea* a lui Guilaume d'Auxerre (†1231), procesul de sistematizare al învățăturii de credință suferă o mutație fundamentală, teologia sprijinindu-se pe filosofia aristotelică, în timp ce relația cu Scriptura pierde din importanță. Această relație (de data aceasta exclusivă) va fi restabilită chiar de la început în teologia protestantă de Melanchton prin *Loci communes* (1535) și de Calvin prin *Institutio christianae religionis* (1539).

Din perspectivă ortodoxă, dogmele constituie subiectul Dogmaticii, aceasta trebuind să le interpreteze pentru a scoate la iveală conținutul lor mântuitor infinit, ajutată de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. „Dogmele creștine sunt, după forma lor, punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală, care a culminat în Hristos, și păstrate, propovăduite, aplicate și explicate sau definite de Biserică. Ca atare, ele reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire [...]. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme; dar Ea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care unește în Sine dumnezeirea și umanitatea, dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin își au originea și baza, existența și sensurile toate și prin întruparea Lui adună toate creaturile în Sine. Dogmele explicitează, deci, pe Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El". Nevoia explicării formulelor precise ale dogmelor este justificată de faptul

că ele cuprind atât raportul lui Dumnezeu Cel infinit cu creația finită, cât și acțiunea Lui neîntreruptă pentru îndumnezeirea acesteia. Ca atare, deși definite în formă, dogmele au un conținut infinit care se cere mereu evidențiat, fără a putea fi epuizat vreodată. Explicarea aceasta trebuie să țină cont de contextul în care se face, adică de nevoile prezente ale Bisericii care nu sunt întotdeauna aceleași, noutatea lor provocând aspecte noi în înțelegerea și explicarea dogmei.

Formulele dogmatice au un caracter paradoxal, pentru că se referă în special la Persoane: ființa lui Dumnezeu este una, dar Persoanele sunt trei; este neschimbabil, dar mereu nou în acțiunea Lui proniatoare etc. Paradoxul este propriu și persoanei umane, care rămâne mereu aceeași, dar manifestările ei sunt întotdeauna noi. Și relațiile dintre persoane au caracter paradoxal: fiecare este autonomă, dar nu se poate împlini decât în relația cu celelalte.

Tocmai acest conținut paradoxal în care infinitul și finitul se întâlnesc, păstrându-și totuși identitatea, asigură progresul real al cercetării dogmatice, pentru că: „Niciodată nu se poate epuiza explicarea naturii divine și umane în bogăția lor de viață și în caracterul lor inalterabil, cum nu se poate epuiza descrierea adâncimii și complexității lor într-o Persoană care este Ea însăși o taină inepuizabilă, mereu nouă și totuși inalterabilă".

Atunci când explică conținutul infinit al formulelor precise ale dogmelor, teologia este o expresie lărgită a dogmelor sau ține în mod organic de dogme. Acest adevăr fundamental a fost ilustrat de faptul că Biserica, chiar de la începuturile ei, a făcut teologie pornind de la dogmele specificate în Crez și în spiritul exclusiv al acestora, opțiunea arbitrară fiind socotită întotdeauna erezie. Deci, dogma nu este o teorie subiectivă, adaptabilă după măsura celui care operează cu ea, în contexte diferite sau după necesități specifice personale, ci o normă obiectivă cu originea în voia lui Dumnezeu, manifestată în mod expres prin Revelație, asimilată de Biserică și integrată în sistemul ei de gândire și de trăire. Nevoia de aprofundare a dogmei, pentru a o face accesibilă credincioșilor și pentru a răspunde problemelor fiecărei epoci, în vederea promovării și susținerii unei spiritualități care să ilustreze eficiența Revelației în timp, a constituit întotdeauna atât mobilul, cât și suportul cercetării dogmatice la Părinți.

Cercetarea dogmatică prezentă nu poate face abstracție de jalonările dogmatice clasice, pentru că altfel iese din contextul Tradiției sau din conținutul vieții reale a Bisericii, situându-se, în cel mai fericit caz, într-un vis-à-vis fără nicio relevanță practică. Așa au procedat părinții când au interpretat și aprofundat dogmele, deci atunci când au făcut cercetare dogmatică: și-au însușit tezaurul doctrinar acumulat de Biserică până în acel moment și, numai pornind de la acesta și în spiritul acestuia, au asigurat un progres real al cercetării, dogma fiind inepuizabilă în conținutul ei. Așa procedează Biserica și astăzi; cu siguranță, tot așa va proceda și în viitor, pentru a evita greșelile.

Din perspectiva Părintelui Stăniloae, pentru a putea vorbi de un progres real al Teologiei dogmatice, sunt necesare trei condiții: fidelitatea față de Revelația trăită și experimentată de Biserică, responsabilitatea față de credincioșii care beneficiază de ea și deschiderea față de viitorul eshatologic. Când aceste condiții nu sunt îndeplinite, teologia demonstrează lipsa de responsabilitate față de Revelație și față de credincioșii din timpul respectiv. Ignorarea datelor fundamentale ale Revelației privează teologia de sensul ei real, relativismul și subiectivismul devenind astfel notele sau caracteristicile ei fundamentale. Atunci când teologia se cantonează într-un trecut care nu mai are nicio relevanță pentru prezent sau într-un prezent sau viitor scoase din contextul gândirii și trăirii Bisericii, devine anacronică și ineficientă. „Teologia trebuie să fie, ca și Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic eshatologică [...]. Teologia creștină care răspunde tuturor condițiilor amintite promovează progresul și ca atare ușurează eficiența Revelației în continuare neîntreruptă. În acest sens, ea este o teologie a credinței, a

nădejdii și a dragostei [...]. Prin aceste trei însușiri, teologia este tradițională și în același timp contemporană și profetic eshatologică. Ea este fidelă trecutului, dar nu închisă în trecut; este fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală".

Bibliografie. *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Encyclopedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998; *Dicționar enciclopedic de filosofie*, Ed. All, 2000; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Buchiu, Ștefan, *Dogmă și teologie*, Ed. Sigma, București, 2006; Buchiu, Ștefan, Tufan, Cristian (ed.), *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică. Al II-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică*, Ed. Sigma, București, 2009; Chițescu, N., Todoran, I., Petreuță, I., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Cluj-Napoca, 2004; Lacoste, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Éd. Quadrige/PUF, 2002; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Sterea Tache

DOGMATÍSM. Atitudine prin care se pot admite și demonstra adevăruri certe sau chiar absolute, mai ales în domeniul metafizic.

În comparație cu scepticismul care presupune o îndoială radicală asupra posibilităților rațiunii, dogmatismul presupune credința în atotputernicia rațiunii. Kant a încercat să evite aceste extreme prin criticism, un fel de tribunal al rațiunii care să stabilească condițiile în care aceasta poate emite pretenția sa de a cunoaște obiectele. Termenul se regăsește și în contextul modernismului care a tulburat Biserica Romano-Catolică la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea, prin încercarea sa de a adapta Biserica lumii moderne, încercare pe care Roma a văzut-o ca un ansamblu de erori doctrinare sau rod al tendințelor heterodoxe. Între altele (natura Revelației și a inspirației divine, personalitatea lui Hristos și rolul Său autentic în originea Bisericii și a Tainelor, natura și funcția Tradiției, limitele progresului dogmatic, autoritatea magisteriului), modernismul a pus și problema cunoașterii dogmatice. Lucien Laberthonière (1860-1932) elaborează o teorie a cunoașterii morale și religioase, în dubla sa calitate de teolog și filosof. Conform acestei teorii, subiectivitatea persoanei nu poate fi separată de asentimentul liber al rațiunii la adevărul revelat. „Personalismul creștin" este fondat pe ceea ce Labertthonnière numește „metafizica iubirii". Persoanele sunt autonome, dar și comunitare în același timp. Ele formează realitatea prin excelență și au rațiunea existenței în actul creator divin, izvorul unității lor. Existența personală, care presupune rațiune și voință, capătă prin raportare la Dumnezeu și la semeni un caracter moral care o angajează. Acesta este sensul „dogmatismului moral" laberthonian susținut, în special, în lucrările: *Problema religioasă* (1897) și *Dogmatismul moral* (1898). Gândirea teologică a lui Laberthonnière critică vehement tomismul, fiind influențat de Fericitul Augustin și Pascal, în special.

Pavel Florenski vorbește de un „dogmatism" care se poate manifesta în Dogmatică, anulând-o sau transformând-o în altceva. Dacă în istoria științei și a filosofiei s-a încercat continuu elaborarea unui sistem de concepte care să rezume materialul științific cunoscut, și Dogmatica „este necesară ca sistem de scheme fundamentale pentru cele mai valoroase trăiri, ca ghid de buzunar al vieții veșnice". Dacă ea nu este legată în mod structural de viață și de relația trăită și experimentată a omului cu Dumnezeu, „schemele fundamentale" devin o simplă colecție de texte și de cuvinte, și în loc de Dogmatică avem dogmatism. Dogmatica nu este o simplă colecție de teorii demonstrabile sau nedemonstrabile, ci istoria vie a comuniunii omului și a cosmosului cu Dumnezeu, comuniune care duce la îndumnezeire. Dogmatica răspunde nevoii existențiale a omului de Dumnezeu în care și prin care se împlinește, ea potolește sau împlinește foamea și setea nu de pâine și de apă „ci de auzit cuvintele Domnului" (*Am* 8, 11-12). Dacă știm doar cum spune Dogmatica, dar nu știm ce, de ce și pentru ce spune, „dogmatica se transformă într-un iscusit amuzament scolastic, alcătuit din semne convenționale, dar care, prin valoarea sa, nu se ridică cu nimic deasupra jocului de șah [...]. Cuvântul magic este: umplerea schemelor

teologice cu conținut psihologic, pentru a le lega de trăirea nemijlocită, pentru ca dintr-un preparat păstrat în alcool, să le transformăm în nervii și oasele vieții adevărate”.

Bibliografie. *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Encyclopedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998; *Dicționar enciclopedic de filosofie*, Ed. All, 2000; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Buchiu, Ștefan, *Dogmă și teologie*, Ed. Sigma, București, 2006; Buchiu, Ștefan, Tufan, Cristian (ed.), *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică. Al II-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică*, Ed. Sigma, București, 2009; Chițescu, N., Todoran, I., Petreuță, I., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Cluj-Napoca, 2004; Lacoste, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Éd. Quadrige/PUF, 2002; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Sterea Tache

DÓGMĂ. (gr. *dogma* – *opinie*, *părere*, *concepție*) Opinie oficială a unei religii sau a unui sistem religios despre diverse concepte generale precum divinitatea, omul, lumea.

În creștinismul ortodox, dogmele „explicitează pe Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El”, Hristos fiind „dogma vie, atotcuprinzătoare și lucrătoare a întregii mântuiri”. De aceea dogmele sunt văzute ca și „expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire în Iisus Hristos”, având drept fundament Treimea ca „structură a supremei iubiri”.

Cuvântul dogmă provine din limba greacă de la *δοκέω* care înseamnă „a părea”. La vechii greci *δόγμα* primește sensul de părere bine întemeiată care se pronunță, evoluând spre „hotărâre formală”, „poruncă”, „decret”, „lege”. Într-o primă fază pot fi afirmate două înțelesuri ale cuvântului *δόγμα*: a) un înțeles politic, de poruncă, decret, lege; b) un înțeles filosofic ca adevăr filosofic fundamental, principiu logic, sistem, teorie. În Vechiul Testament se întâlnește doar sensul de poruncă, decret dat de autoritatea politică (*Dn* 2, 13), porunci ale lui Dumnezeu (*Iz* 20, 25) sau decret cu cuprins religios (*2 Mac* 15, 36). În Noul Testament întâlnim pe lângă sensul politic și pe cel religios. Cuvântul *δόγμα* apare în Noul Testament în următoarele locuri: *Lc* 2, 1 (sens politic); *FA* 17, 7 (sens politic); *Col* 2, 14 (sens religios), *Ef* 2, 15 (sens religios); *FA* 16, 4 (sensul de adevăr revelat formulat de sinod – se referă la hotărârile Sinodului Apostolic de la Ierusalim).

Dogmă și Scriptură. Dogmele au un profund caracter biblic. Ele au fost fundamentate biblic atunci când au fost formulate pentru a răspunde diferitelor provocări lansate de erezii la adresa învățăturii și vieții Bisericii. Una dintre cele mai vechi scrieri creștine *Învățătura celor 12 Apostoli* vorbește despre „dogma Evangheliei”, iar Sf. Ignatie Teoforul, ucenic direct al Sfinților Apostoli, îndeamnă pe creștinii din timpul său să se sârguiască a fi tari „în dogmele Domnului și ale Apostolilor”. Astfel, dogma are un caracter stabil întrucât este consecventă cu ceea ce a învățat Hristos și Apostolii. Ceea ce Apostolii au propovăduit, Părinții au păstrat, formându-se astfel conștiința dogmatică a Bisericii, delimitată strict de diferitele păreri personale, structurate mai mult filosofic decât revelațional. Dogmele nu adaugă vreun adevăr nou Sfintei Scripturi, de aceea Părinții aveau conștiința că vestesc ceea ce au propovăduit Apostolii și însuși Iisus Hristos.

Sf. Atanasie cel Mare precizează Episcopului Serapion de Thmuis că cele ce i le-a scris, le-a scris „după credința apostolică predată nouă de Părinți, neadăugând nimic din afară, ci ceea ce am învățat, am pus în scris în acord cu Sfintele Scripturi”. Arienii, cugetând „în afara Scripturilor”, înțeleg „Scripturile de Dumnezeu insuflate după cugetările omenești”. Împotriva unor astfel de interpretări în afara Scripturilor, Sfântul Atanasie insistă privitor la dogma despre dumnezeirea Fiului că „acesta este conținutul credinței primit de la apostoli prin Părinți”.

Formularea credinței la Sinoade nu s-a făcut împotriva Scripturilor sau având ca pretext faptul că în Scripturi nu ar exista îndeajuns această credință, ci s-a făcut în vederea afirmării acesteia în conformitate cu Scripturile, precum și în vederea interpretării acestora din perspectiva Tradiției. Cei ce citesc hotărârile de la Niceea pot să-și amintească prin ele de credința prezentă în Scripturi. „În zadar aleargă

deci aceștia răspândind pretextul că au cerut să se adune sinoadele acestea din pricina credinței. Este mai îndestulătoare dumnezeiasca Scriptură decât toate. Iar dacă este necesar și un sinod pentru aceasta, să se țină cele ale Părinților. Căci acestea nu le-au născocit nici cei ce s-au adunat la Niceea, ci au scris așa de bine despre ea, că cei ce citesc cu sinceritate cele scrise ale acelora pot să-și amintească prin ele credința dreaptă în Hristos aflată în dumnezeieștile Scripturi".

Credința în dumnezeirea Fiului a fost experiată și s-a păstrat din vechime, fiind propovăduită de proroci, evangheliști, apostoli și părinți. O schimbare sau o înlocuire a ei ar fi un act de nesocotire a atâtor sfinți, mărturisitori, martiri și propovăduitori ai acestei dogme „care au rămas cugetând toate după vechea rânduială a Bisericii". Sf. Antonie cel Mare, în ultima sa cuvântare către monahii „din muntele de afară", îi îndeamnă să păstreze predania Părinților și dreapta credință în Iisus Hristos pe care au învățat-o din Scriptură.

Din această perspectivă dogma este un adevăr de credință descoperit de Dumnezeu, păstrat, formulat, apărat și propovăduit de Biserică în vederea mântuirii oamenilor, având caracter neschimbabil. În urma formulării lor de către Biserică, dogmele devin normative, indicatoare de drum drept în viața credincioșilor pentru mântuirea lor. Prin formularea acestor adevăruri revelate pe care le avem în Sfânta Scriptură, Biserica își pune în lucrare puterea cu care a fost investită de Hristos de a fi „stâlpul și temelia Adevărului" (*1 Tim* 3, 15).

Sfinții Părinți au asemănat dogmele cu niște „turnuri de apărare a adevărului" sau cu „faruri" care luminează calea noastră, mai ales la încrucișări sau la intersecții, iar cei care propovăduiesc aceste adevăruri au fost asemănați cu candelele care proiectează lumina lor asupra credincioșilor. Sf. Maxim Mărturisitorul, vorbind despre Biserică ca poartă ce duce la mântuire, spune că acea poartă este înconjurată de turnuri, adică de întăriturile dogmelor dumnezeiești.

Dogmele, potrivit Părinților Bisericii nu au fost cuvinte, ci lucruri, fapt ce va influența într-un mod nou întreaga exprimare eclesială a credinței în cadrul Tradiției după o dublă metodologie. Sf. Ioan Gură de Aur atrage atenția asupra relației dintre dogme și viață: „Să ne străduim să punem în sufletele noastre învățăturile cele sănătoase și, odată cu asta, să ducem și viață curată, pentru ca și viața să dea mărturie de dogmele noastre, dar și dogmele să ne arate viața vrednică de credință. Nu avem niciun folos dacă dogmele ne sunt drepte, dar viața stricată; și iarăși nici nu putem câștiga ceva de folos pentru mântuirea noastră dacă avem viață curată, dar nu ținem seamă de dogme [...]. Tot așa și creștinului nu-i sunt de niciun folos dogmele drepte, dacă viața lui este stricată. De aceea și Hristos fericește pe cei ce au și viața curată și dogmele drepte zicând: „Fericit cel ce face și învață". Dogmele explicitează Taina lui Hristos prezent și lucrător în Biserică și creație așa încât cine crede în ceea ce exprimă ele rămâne în comuniune cu Hristos. Ele sunt absolut necesare pentru dobândirea sfințeniei, întrucât se fundamentează pe Revelația divină care are drept scop desăvârșirea sau îndumnezeirea omului și prin el a întregii creații. Comuniunea dintre cel ce crede și Hristos, ca Persoană vie și ca și conținut al dogmelor, ne ajută să afirmăm faptul că ele nu conțin elemente care constrâng libertatea omului, ci conținutul lor viu dă permanent omului puterea de a se manifesta liber dincolo de patimi și păcat, scoțându-l astfel din starea de stricăciune și moarte. Astfel, dogmele nu sunt doar simple formule, ci sunt „conținuturi de viață" capabile să întrețină și să adâncească comuniunea cu Hristos și cu Sfinții.

Nikos Matsoukas explică această fundamentare a expunerii credinței prin dogme, pe viață, pe conținutul credinței Bisericii și nu separat de acesta sau de viața prezentă și experimentată în cadrul eclesial: „Din secolul al treilea și, în principal, până în secolul al optulea, cei care s-au ocupat de expunerea învățăturii dogmatice nu au căzut niciodată în cursa schemelor teoretice ale adevărurilor dogmatice, nici nu au pus drept bază centrală noțiunea de dogmă în formă teoretică. De altfel, nu au întreprins și nici nu le-a trecut prin minte să scrie un sistem al învățăturii dogmatice al Bisericii Ortodoxe. Drept bază au avut totdeauna conținutul

credinței, așa cum era acesta: viu, combativ și întrupat în toate formele vieții eclesiastice. De aceea cultul, arta, canoanele, hotărârile sinodale și oricare altă dimensiune a Tradiției se întâlnesc în mod neseparat în ceea ce trăiau credincioșii drept conținut al credinței ortodoxe. Finisarea teoretică a fost o lucrare care urmărea, într-un mod concis, uzul complet și unitar al învățăturii dogmatice. Aceasta ajuta înălțarea și elucidarea modului de viață al credincioșilor, încât pur și simplu să aibă limpezită concepția mediului spiritual în interiorul căruia trăiau și respirau". Astfel, dogmele îmbie spre trăire, spre experiere a lor la nivel personal și comunitar-eclesial, prin intermediul dimensiunii cultice-sacramentale a Bisericii, și nu spre speculații sterile, care nu au legătură cu viața și cu scopul ei, care este îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului. Speculațiile asupra dogmelor, speculații care nu au de-a face cu întruparea dogmelor în viața persoanei și a comunității, sunt semnul divorțului dintre teologie și spiritualitate, pe de o parte, și teologie și cult, pe de altă parte, divorț care diminuează drastic vizibilitatea asupra misterului credinței, asupra adevărului revelat care nu poate fi conceput în afara unei dimensiuni paradoxale și cuprinzătoare, pe care o susține din plin unitatea experimentală dintre dogmă-spiritualitate-cult.

În Ortodoxie dogma nu este concepută a fi ruptă de spiritualitate și de cult, ci este privită într-o unitate indisolubilă cu spiritualitatea și cultul Bisericii. Numai privită într-o asemenea perspectivă, dogma iradiază implicații ontologice profunde, este înțeleasă ca viață și nu ca un simplu concept rigid, ermetic și distant-abstract, care ar duce la dogmatism. Astfel, în întreaga teologie patristică dogmele nu sunt văzute ca și simple concepte intelectuale, ci ca adevăruri de credință întrupate, adevăruri care, în conștiința creștinilor, sunt întotdeauna relaționate strâns cu spiritualitatea și cu cultul Bisericii. În Răsăritul creștin nu numai dogma, ci și spiritualitatea, cu întreaga ei viziune asupra omului și lumii și asupra destinului lor soteriologic, are un pronunțat caracter eclesial-sacramental. Acest fapt, evită, în Răsăritul creștin, propagarea unei spiritualități individualiste, ruptă de dimensiunea eclesial-sacramentală a existenței și implicit de adevărul dogmelor. Dacă dogma este separată de cult, ea devine o simplă construcție intelectuală-subiectivă, un element de metafizică prin care gânditorul se raportează reducționist la misterul divin, iar dacă cultul este separat de dogmă, el devine un ansamblu de rituri supuse subiectivismului uman.

Reflexia teologică s-a hrănit întotdeauna în Răsărit din tradiția vie a Bisericii, din Liturghia ei – care a creat cadrele unei vieți creștine unde se decantau toate învățăturile noi apărute și unde ereziile se sfărâmau tocmai de această viață cultică și eclesială – și nu de simple cuvinte sau de un sistem creștin despărțit de experiența Bisericii și, în definitiv, fără viață. Expresia liturgică a dogmei se poate identifica, în Răsăritul creștin, în Simbolul niceean și în forma dezvoltată a acestuia, ca Simbol niceo-constantinopolitan. Chiar și formula hristologică de la Calcedon, cu toate că nu este direct o mărturisire liturgică, este formulată sub influență liturgică în același mod în care au fost introduse în conținutul ei afirmațiile cele mai importante ale mărturisirii Sinodului de la Niceea (325).

Formulele unor sinoade care nu sunt confirmate liturgic-cultic, nu primesc aceeași valoare și autoritate ca și cele confirmate liturgic-cultic. Mărturisirea cultică, în cele mai multe dintre cazuri, depășește formulările sinodale, mărturisirea liturgică fiind semnul fundamental al ortodoxiei unei învățături. În acest sens, hotărârile dogmatice ale sinoadelor palamite din sec. al XIV-lea, în legătură cu tema luminii taborice și caracterul necreat al harului, sunt recepționate de întreaga Biserică tocmai prin mărturisirea liturgică, în timp ce definițiile sinoadelor de la Constantinopol din sec. al XVII-lea despre transsubstanțierea euharistică, nefiind confirmate liturgic, nu au dobândit aceeași valoare și autoritate, așa încât, o învățătură, chiar și formulată sinodal, care nu primește relevanță cultică, liturgică, rămâne o învățătură fără prea mare autoritate. Dogma, dacă nu se fundamentează pe cult și nu se transformă în doxologie, riscă să devină distantă pentru viața

oamenilor, rece și de neînțeles. În Ortodoxie, cultul devine doxologie, iar tradiția dogmatică devine tradiție cultică, doxologică, accesibilă și prezentă în mod pronunțat la nivelul vieții comunitare și personale a creștinilor. Cuvântul lui Dumnezeu, mărturisit în cult și în dogme, devine – prin această interrelaționare dintre cult și dogmă – un adevăr trăit atât la nivel personal, cât și la nivel comunitar. Fără această interrelaționare, dogma riscă să rămână izolată de viață, iar cultul riscă să devină un set de ceremonii în care subiectivismul și de aici pietismul credinței să ocupe un loc central.

Legătura interioară dintre dogmă și cult se evidențiază și în pecetea pe care o lasă asupra cultului luptele doctrinare din viața Bisericii, cultul fiind o adevărată forță ilustrativă, pentru credincioșii simpli, a credinței autentice în contrast cu erezia. Astfel, vom ilustra cu câteva texte liturgice acest aspect. Este ilustrată în textele liturgice receptarea de către Biserică a ereziei lui Arie ca început al tuturor celorlalte erezii hristologice. În cult este prezentată sinteza tuturor ereziilor combătute la sinoadele anterioare, ca o rememorare a luptelor pe care Biserica le-a purtat secole de-a rândul în afirmarea și mărturisirea credinței ei. Delimitarea dintre credința sobornicească a Bisericii, formulată în dogme și experimentată în cult și spiritualitate, și ereziile, ca provocări serioase la adresa unității și sobornicității Bisericii, este categorică. Această delimitare nu se realizează doar la nivelul conceptelor, ci, mai ales, la nivelul persoanelor care au mărturisit, fie în chip sobornicesc credința Bisericii fundamentată revelațional, fie în chip eretic și periculos o credință construită mai mult pe bazele filosofiei păgâne și a cultelor orientale de inspirație gnostică decât pe Revelația divină a Vechiului și Noului Testament: „Pe Pir, pe Serghie și pe Onorie, împreună cu Eutihie, pe Dioscor și pe răul Nestorie i-ați surpat și din amândouă prăpăstiile lor ați mântuit turma lui Hristos, măriților; cu îndoită fire, și unul după ipostas, pe Hristos în chip luminat propovăduind, și neamestecat cu singure lucrările arătându-L. Acestuia și închinându-ne, ca unui om și Dumnezeu desăvârșit, împreună cu Tatăl și cu Duhul, acum pe voi vă mărim". Alt text: „Osârduitori păzitori ai așezămintelor apostolești ați fost, Sfinților Părinți, căci, cu dreaptă credință învățând o ființă a Sfintei Treimi a fi, hula lui Arie sobornicește ați surpat; cu care împreună și pe Macedonie, luptătorul împotriva Duhului Sfânt, biruindu-l, ați defăimat pe Nestorie, pe Eutihie și pe Dioscor, pe Sabelie și pe Sever cel fără de cap. De amăgirea acelora rugați-vă să ne izbăvim noi, ca viața noastră nespurcată în credință să se păzească".

Aprecierile lui Vladimir Lossky la adresa unității nedespărțite dintre mistică și teologie, dogmă și spiritualitate, subliniază și faptul că atunci când se vorbește despre teologia mistică a tradiției răsăritene, acest lucru nu se poate realiza decât în cadrele dogmatice ale Bisericii Ortodoxe. Deci, nu putem avea o înțelegere autentică a mesajului dogmatic mântuitor fără o experiență a acestuia, după cum nu putem vorbi de o experiență creștină autentică în afara adevărurilor dumnezeiești, adică, nefundamentată dogmatic. Plecând de aici, putem afirma că fundamentul teologiei răsăritene nu constă în vreun sistem de concepte, chiar teologice, ci că regula rugăciunii determină regula credinței, dar și regula credinței determină regula rugăciunii. Totuși, regula rugăciunii ferește teologia de autosuficiență și autonomie față de mediul liturgic și eclesial, evitând stagnarea teologiei în cadre strict raționale și fără viață, în timp ce teologia, care este una eclesială, are rolul de a elimina din cadrul liturgic, subiectivismul, raționalismul sec și chiar pietismul. De aceea, putem afirma că în Răsăritul creștin Liturghia este structurată teologic, iar teologia este structurată și fundamentată liturgic, contemplativ și mistic.

În limbajul Părinților Bisericii de Răsărit, ambii termeni: teologie și spiritualitate/mistică, sunt redați în chip firesc prin același cuvânt – *theologie.* Teologia are un înțeles deopotrivă mai larg și mai restrâns decât noțiunea noastră; este mai restrâns pentru că se limitează strict la o vorbire despre Dumnezeu și este mai larg pentru că nu înseamnă numai învățătura despre Dumnezeu, despre Sfânta Treime, ci

și contemplarea Treimii. Așadar, în Răsăritul creștin, dogma și experiența, dogma și spiritualitatea nu pot să existe în mod autentic una fără cealaltă; nu exisă spiritualitate fără dogmă, iar dogma trebuie să fie întrupată prin spiritualitate în cult.

Astfel, pentru Tradiția Răsăritului creștin dogmele nu sunt expresia experiențelor religioase individualiste și exterioare, ci sunt expresia Revelației și a precizării aspectelor ei în cadrul Bisericii, ele stând la temelia vieții creștinului în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, la temelia identității sale eclesiale și a dinamismului său spre Împărăția lui Dumnezeu. Această comuniune pe care noi o adâncim cu Hristos în dogme, dar întotdeauna această adâncire este strâns relaționată cu spiritualitatea și cu cultul Bisericii, deschide în ființa noastră orizontul nemărginit al sfințeniei ca dar al lui Hristos făcut nouă în Duhul. În dogme Biserica nu definește „conținuturi noi", ci pe același Hristos pe care l-au prorocit prorocii și l-au propovăduit Apostolii, pe același Hristos întru Care a culminat Revelația.

Prin dogme, arată Părintele Stăniloae, Revelația primește un aspect bisericesc, expresiile sau dogmele Revelației devenind astfel expresiile sau dogmele Bisericii. Toți cei care cred în conținutul lor infinit rămân în comuniune de viață nu numai cu Hristos, care se explicitează de către Biserică în dogme, ci și cu Sfinții care l-au prorocit și propovăduit pe Hristos în decursul veacurilor.

Dogmă și dogmatizare. Biserica, când dogmatizează adevărurile de credință descoperite, are conștiința că în felul acesta apără aceste adevăruri de răstălmăciri și pe credincioși de rătăciri. În dogme, Biserica recunoaște conținutul deplin și dezvoltarea ortodoxă a învățăturii apostolice transmisă fie prin tradiția scrisă, fie prin cea orală. În vocabularul sinoadelor ecumenice, dogmă înseamnă expresia sobornicească cu autoritate obligatorie explicită a credinței Bisericii. Dogma este echivalentă cu „oros", adică norma de credință sau definiția doctrinară și se deosebește, dar nu se separă, de „canon", care are sensul unei prescripții disciplinare sau reguli cultice. Cu privire la dogme trebuie să mai reținem următoarele: 1) Biserica propovăduiește dogmele întrucât ele exprimă acea „regula fidei", adică conținutul obiectiv, normativ și unitar al mărturisirii ei de credință; 2) Biserica în virtutea infailibilității ei, adică a acelei harisme primite de la Duhul Sfânt, investește o învățătură sau o doctrină cu o autoritate dogmatică prin formulare sinodală, întrucât episcopii au chemarea și misiunea de a propovădui învățătura de credință în continuitate cu învățătura apostolilor. Această propovăduire a episcopilor trebuie să fie receptată de întreaga Biserică care astfel confirmă această învățătură în mod viu; 3) Părinții răsăriteni, având o viziune apofatică asupra revelației, preferă să folosească categoriile misterului, iar învățătura revelată o îmbracă într-o haină doxologică; 4) prin dogmă se deschide în fața credincioșilor un orizont infinit de cunoaștere a lui Dumnezeu și a lucrării Sale mântuitoare.

Sinodul ecumenic este cel care conferă unei învățături revelate de Dumnezeu, calitatea de dogmă. Terminologia dogmatică însăși constituie un criteriu esențial pentru interpretarea hotărârilor dogmatice ale sinoadelor ecumenice. Ortodoxia n-a făcut un exces din actul de dogmatizare, uzând de acesta numai în situații extreme, de amenințare a înțelegerii corecte a adevărului de credință. Dogmatizarea nu epuizează transmiterea Tradiției, întrucât există și alte moduri de comunicare a acesteia: cultul divin, liturghia, imnografia, iconografia. Prin dogmatizarea sau acomodarea rațiunii omului cu taina, Biserica a evitat, în plan triadologic, separarea ființei de persoane în Dumnezeu (care ar fi dus fie la monoteism, fie la politeism), caracterul impersonal aplicat ființei divine și extins și persoanelor (care ar fi dus la panteism), separația persoanelor divine (care ar fi dus la spargerea comuniunii Treimice), precum și absența energiilor divine necreate (care ar fi rupt legătura dintre Dumnezeu și om). În plan hristologic această operație de acomodare a rațiunii cu taina a evitat punerea sub semnul întrebării atât a realității Întrupării, cât și a Răscumpărării prin

separarea sau contopirea celor două firi în Iisus Hristos, precum și anularea modului teandric al Persoanei lui Hristos prin absența energiilor necreate, singure în stare să acopere distanța ontologică dintre Dumnezeu și om în Hristos.

Dogmă și erezie. Trebuie să afirmăm că atât dogma, cât și erezia nu constituie în principiu axiome teoretice care mai apoi trec în practică, ci constituie forme de viață, care într-un anumit cadru istoric se întâlnesc și se ciocnesc, întrucât dogma ca și viață dreaptă nu poate conviețui liniștită cu erezia, care în ultimă instanță este alterarea acestei vieți. Deci, atât dogma, cât și erezia sunt evaluate nu din perspectiva criteriilor întâietății istorice, ci din perspectiva și în acord cu criteriile vieții, care sunt mărturisite la nivel personal și comunitar de purtătorii ei în Hristos și Biserică. Potrivit Pr. Dumitru Stăniloae, „dogmele creștine sunt după forma lor punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală care a culminat în Hristos, și păstrate, propovăduite, aplicate și explicate sau definite de Biserică. Ca atare, ele reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire". Observăm caracterul soteriologic al dogmelor Bisericii.

Părinții Bisericii s-au opus adaptării revelației divine la capacitățile rațiunii umane, accentuând faptul că nu trebuie să-L coborâm pe Dumnezeu la măsurile omului, ci omul trebuie ridicat – păstrându-se distincția fundamentală dintre creat și necreat – la măsurile lui Dumnezeu, adică să devină un Dumnezeu după har sau prin participare. Sfinții Părinți n-au substituit filozofia antică sau științele omenești din vremea lor revelației divine biblice, ci au învățat ,,că raționalizarea excesivă a misterului existenței duce la reducționismul care împiedică adevărata cunoaștere. Gândirea lor logică și sistematică este mereu combinată cu o gândire antinomică și apofatică, deschisă spre mister, ca plenitudine inepuizabilă de cunoaștere". Structura antinomică a dogmelor pretinde experierea dogmelor în vederea deslușirii sensului lor mântuitor, care include accesibilitatea la gândirea antinomică ce depășește logica obișnuită, realizând o cunoaștere pe verticalitate. O cunoaștere pe verticalitate implică problematica harului, transfigurarea persoanei prin participarea acesteia la viața lui Dumnezeu, descoperită în Logosul Său, fără a anula valoarea mijloacelor unei cunoașteri orizontale, imanente. Dar, distincțiile și antinomiile din triadologie, hristologie și până în antropologie și cosmologie nu pot fi surprinse în adâncul lor de calea rațională a cunoașterii, care le-ar împărți, punând accentul când pe un aspect când pe altul, neputându-le concepe împreună și dând astfel naștere ereziilor. Părinții Bisericii, printr-o cunoaștere integratoare care nu exclude și nu separă nici rațiunea, nici spiritualitatea, au reușit să surprindă în formule dogmatice revelația Dumnezeului viu și personal al Bibliei și creației Sale. Prin prezența antinomiilor și a paradoxurilor nu avem de-a face cu o cunoaștere irațională în sensul de întunecime, neștiință, ci de o cunoaștere suprarațională, care depășește rațiunea, dar nu o anulează. Adevărul din dogme este o contradicție pentru rațiune în exprimarea lui verbală și de aceea este nevoie pentru înțelegerea lui de dimensiunea ascetică-mistică a Bisericii, care implică și asceza și mistica rațiunii care se realizează printr-o relație strânsă cu credința. Astfel, în cadrul procesului personal de despătimire și îndumnezeire este despătimită în cadrul persoanei umane și mintea, care urcă treptat treptele îndumnezeirii odată cu întreaga ființă umană.

Dogma, departe de a fi fructul unor căutări intelectuale sau rezultatul gândirii teologice, este în chip fundamental expresia verbală a unei evidențe. Dogma nu reprezintă decât concluziile învățăturii care analizează descriptiv conținutul credinței, așa cum se manifestă acesta în viața și monumentele Bisericii. Dogma, ca și Evanghelia, sunt „expresii ale aceluiași Duh al Bisericii. Nici când a scris Evanghelia Biserica nu face filologie, nici când a formulat dogma nu face filosofie, ci, și într-un caz și în altul, exprimă plinătatea vieții celei noi, care se ascunde în ea. De aceea, nici Evanghelia nu poate fi înțeleasă în afara Bisericii,

nici dogma în afara cultului. Această unitate interioară între Adevăr și viață este puterea și semnul caracteristic al Bisericii. Toate există în ea într-un mod nou, divino-uman".

În acest context, care reclamă exprimarea relației dintre rațiune și taină, trebuie să afirmăm că unicul rol al rațiunii, înaintea tainei ce structurează și conține dogma, a rămas formularea și uzul sistematic al dogmei. Dar prelucrarea științifică a datelor istorice și filologice, care se face prin intermediul rațiunii, este diferită de comuniunea existenței împreună cu conținutul dogmei, care se realizează la nivelul omului integral. Fără această distincție ne vom plasa fără tăgadă în interiorul modelului de gândire scolastic, unde rațiunea are posibilitatea, prin cercetare, să aprofundeze adevărul dogmei și să descopere chiar opinii noi. Deci, depășind gândirea scolastică a relației dintre dogmă și rațiune, folosirea limbajului filosofic și științific pentru formularea adevărurilor dogmatice este, în viziune ortodoxă, o altă lucrare care se realizează și ea, dincolo de orice autonomie, în cadrul experienței. Doar în acest mod este menținută funcționalitatea științei, filosofiei, teologiei, realizându-se, dincolo de separatismele și autonomiile scolastice, „restaurarea rațiunii în cadrele funcționării ei în conformitate cu firea și nu se înțelege dogma prin cercetarea exercitată de o rațiune izolată". Părinții Bisericii atrăgeau atenția ereticilor din timpul lor că prin aplicarea cadrelor gândirii filosofice la dimensiunea de viață a datului revelațional nu făceau altceva decât să relativizeze taina, încadrând-o între jaloanele necesare, dar înguste și insuficiente, ale gândirii omenești. Astfel, în loc să deschidă rațiunea spre o realitate mai cuprinzătoare, prin raționalizarea tainei se realiza un reducționism care nu numai că relativiza taina, ci o și deposeda de viață. Există, de asemenea, atitudini diferite ale rațiunii în fața dogmei. Într-un fel reacționează rațiunea autonomă și în alt fel reacționează rațiunea teonomă, purificată prin har. Libertatea omului joacă un rol fundamental în acest sens. Altfel spus, într-un anumit fel reacționează omul autonom înaintea dogmei și în alt fel omul religios, credincios, creștinul autentic. Pentru primul, dogma este, în cel mai fericit caz, obiect de cercetare analitică, fără conotații ontologice, pentru cel de-al doilea, dogma este viață, cu profunde implicații personal-ontologice și soteriologice.

Adevărurile de credință nu sunt mai prejos decât dogmele, întrucât ele există atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție, fiind crezute și experimentate de către Biserică. Dar pentru ca aceste adevăruri de credință să primească în sens strict calitatea de dogme, ele vor fi verificate prin criteriul Tradiției, exprimat în sec. al IV-lea de Vicențiu de Lerini sau de ceea ce numim *consensus ecclesiae dispersae*. Exemple în acest sens sunt Sfintele Taine, natura harului s.a. Adevărurilor de credință care primesc consensul Bisericii nu le lipsesc decât definirea solemnă și formularea în cadrul unui Sinod Ecumenic, pentru a deveni în sens strict dogme. Pr. Dumitru Stăniloae afirmă că dogmele „reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire".

Între dogmă și teologie există o legătură organică, dogma nefiind doar o afirmare a unui adevăr de credință prin hotărâre sinodală, ci o exprimare a vieții și teologiei unei comunități. Nu numai dogmele exprimă teologia Bisericii, ci și teologia pune în lumină dogmele în Biserică. Desigur, rezultatele explicării teologice care devin permanente în Biserică devin ceea ce numim învățătura Bisericii, identică cu Tradiția bisericească în sens larg, deosebit de necesară credincioșilor în vederea pătrunderii adânci a înțelesului dogmelor. Astfel, teologia este chemată să pătrundă în „conținutul atotcuprinzător și infinit al formulelor dogmatice", rămânând în același timp „în cadrul formulelor generale și totuși precise ale dogmelor". Acest exercițiu duce la ceea ce Părintele Stăniloae subliniase: „toată teologia care explicitează conținutul infinit din cadrul formulelor precise ale dogmelor este o expresie lărgită a acestor dogme".

În Dogmaticile de școală ale sec. al XIX-lea întâlnim în general dogmele împărțite după anumite criterii, fără a lipsi și viziunea critică a dogmatiștilor asupra acestei împărțiri. De

pildă, Mitropolitul Macarie analizează critic diferitele împărțiri ale dogmelor și sensul acestora din perspectiva dogmatici ortodoxe: 1) în raport cu condițiile lor esențiale se împart în dogme biblice și bisericești, împărțire pe care o consideră neîntemeiată; 2) în raport cu dezvoltarea lor se împart în dogme dezvoltate și nedezvoltate, care se întemeiază chiar pe natura lucrului; 3) în raporturile dintre ele se împart în dogme generale și particulare, ultimele fondate pe cele dintâi; 4) în raport cu spiritul omului se împart în dogme necuprinse de minte și dogme înțelese; 5) în raport cu mântuirea omului se împart în dogme fundamentale și nefundamentale – împărțire criticată aspru de Macarie ca fiind inițiată de protestanți și neadecvată în teologia ortodoxă; 6) dogme generale sau comune cu bisericile apusene și dogme particulare și deosebitoare specifice Bisericii Ortodoxe. Tot potrivit acestor Dogmatici – elaborate de Mitropolitul Macarie, Episcopul Silvestru de Canev, profesorii Alexiu Comoroșan și Iosif Olariu – dezvoltarea dogmelor nu va înceta, ci acestea se vor dezvolta în funcție de provocările ridicate la adresa credinței ortodoxe în vederea soluționării acestora. O asemenea viziune asupra împărțirii dogmelor trebuie receptată ținând cont de contextul în care se afla teologia ortodoxă în sec. al XIX-lea, manualele ei de Dogmatică fiind elaborate sub o puternică influență a teologiei apusene.

Pr. Dumitru Stăniloae – a cărui Dogmatică păstrează în mare măsură structura Dogmaticilor de școală, depășindu-le radical în ceea ce privește conținutul – va împărți dogmele după schema Revelației, în naturale și supranaturale. În această perspectivă, el va afirma că „sensul dogmelor Revelației supranaturale are o claritate mai mare ca cel al dogmelor naturale, întrucât face pe Dumnezeu mai evident ca Persoană”. Redescoperirea teologiei patristice și a palamismului dă o altă perspectivă asupra dogmelor Părintelui Stăniloae, care nu le recepteată atât sistematic, cât unitar, dinamic și funcțional, în corespondență cu datele Revelației și cu experiența dintotdeauna a Bisericii.

Bibliografie. *Scrierile Părinților Apostolici*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979; Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola despre Sinoade*, în coll. *PSB*, vol. XVI; Atanasie cel Mare, Sf., *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXXXVIII, în coll. *PSB*, vol. XVI; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Buchiu, Ștefan, *Ortodoxie și secularizare*, Ed. Libra, București, 1999; *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958; Bulgakov, Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1886-1887; Ciobotea, ÎPS Daniel, „Necesitatea dialogului dintre știință și credință azi”, în vol. *Știință și religie, antagonism sau complementaritate*, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (ed.), București, 2002; Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008; Grigoraș, Aurel, „Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii”, în: *Ort*, XXIX (1977), 3-4, pp. 292-492; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Facere*, în coll. *PSB*, vol. XXI, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004; Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993; Louth, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. E.V. Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Matsoukas, Nikolaos, *Istoria filosofiei bizantine*, Ed. Bizantină, București, 2003; Matsoukas, Nikos A., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II: *Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, Ed. Bizantină, București, 2006; Plămădeală, IPS Antonie, „Adevăruri de credință, dogme, teologumene și păreri teologice”, în vol. *Ca toți să fie una*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 363-371; Popescu, Dumitru, Costache, Doru, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I. Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978; Vasilios, Arhim., *Intrarea în Împărăție. Elemente de trăire liturgică a tainei unității în Biserica Ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

Cristinel Ioja

DOJÁNĂ. Pedeapsă bisericească aplicată numai clericilor, ce constă într-o mustrare.

Dojana arhierească (mustrarea sau avertismentul) este o pedeapsă canonică numită de canonistul Nicodim Milaș admonestare (gr. *paravklhsi*). În dispozițiile normelor canonice regăsim pedepse bisericești generale, care se pot aplica tuturor membrilor Bisericii, dar și pedepse specifice, pentru fapte ilicite, unor categorii de membri ai Bisericii, în cazul

nostru dojana fiind o pedeapsă pentru clerici. După doctrina canonică ortodoxă, o astfel de pedeapsă, a dojanei sau a mustrării, poate fi pronunțată fie personal de episcopul eparhiot, fie de către autoritatea colegială superioară, adică de sinod (pentru episcopi). Pentru cazurile în care dojana se pronunță de sinod, cel ce se face vinovat de comiterea unor fapte ilicite este dojenit, mustrat sau admonestat public, fiind astfel mai aspră decât cea pronunțată de episcop. Cele mai vechi monumente ale dreptului canonic (vezi *Const. apost.* II, 48), precum și textul canoanelor (Can. 19 Sin. IV Ec.; 8 Trul.; 25 Ant.; 13 Sard.) fac referire la dojană, ca pedeapsă bisericească, însă majoritatea vizează dojana publică.

Conform *Regulamentului de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române* se face distincție între pedepsele aplicate de episcopul eparhiot și pedepsele aplicate de episcop și de instanțele de judecată, după legislația canonică, ultimele fiind de două categorii: pedepse vremelnice și pedepse disciplinare. Dojana este o pedeapsă specifică stării clericale și cea mai ușoară dintre ele, care face parte din categoria pedepselor vremelnice, putând fi aplicată direct de chiriarhul locului sau de instanța de judecată: „Chiriarhul și instanțele de judecată bisericească aplică persoanelor supuse judecății, după gravitatea cazului, în conformitate cu dispozițiile canonice și ale prezentului Regulament, următoarele pedepse: a. Avertismentul sau dojana duhovnicească" (ca pedeapsă vremelnică). În același timp, art. 50 din același Regulament prevede dreptul chiriarhului de a pronunța direct această pedeapsă: „Chiriarhul, pe baza unei anchete regulamentare, sau a unui raport sau referat al organelor administrative în subordine, are dreptul să aplice direct și fără drept de recurs, din partea celui sancționat, următoarele pedepse disciplinare, prevăzute în art. 4 din Regulament: a. Avertismentul și dojana arhierească".

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Dură, Nicolae V., *Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului canonic (Depunere, Caterisire, Excomunicare – Afurisire și Anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Mitru, C., „Din disciplina penitențială a Bisericii", în: *GB*, 5-6/1959; Munteanu, A., „Pedepse aplicate clericilor de către Biserică", în: *BOR*, 9-10/1961.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DOXOLOGÍE. (gr. *doxologhia – slăvire*, *mărire*, *imn de slavă*) Imnul îngeresc, cântat de îngeri la Nașterea Domnului Hristos (*Lc* 2, 14), denumit după primul ei stih: „Slavă întru cei de sus, lui Dumnezeu", reprezentând cea mai veche parte a serviciului Utreniei.

Când este cântată în duminici și în sărbători se numește *doxologie mare*, iar când este citită în restul zilelor, se numește *doxologia mică*. Tot doxologie mică se numește uneori ecfonisul ce încheie ecteniile mici, mari, întreite, speciale sau rugăciunile, precum și imnul trinitar din sec. al IV-lea: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh". Doxologia mare este cunoscută încă de la sfârșitul sec. I, dovezi despre existența ei în cult găsindu-se în *Constituțiile Apostolice*, *Codicele Alexandrin*, la Sf. Atanasie cel Mare (†374), la Sf. Ioan Gură de Aur (†407) și la alții. Amândouă doxologiile sunt primele imne creștine deosebite de cele din Sfânta Scriptură. Ecfonisele tuturor ecteniilor întâlnite în cultul divin pot fi considerate doxologii mici, căci preamăresc și amintesc despre persoanele Sfintei Treimi. În trecut, doxologia se cânta la apariția soarelui, fiind introdusă prin îndemnul „Slavă Ție Celui ce ne-ai arătat lumina", indicând pe Cel ce ne-a adus lumina naturală și cea spirituală.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor,

Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu, Nicolae D. Necula

DRAC. v. SATÁNA.

DRAHMĂ. (gr. *drahmi*) Monedă grecească din argint aproximativ egală cu dinarul roman, amintită în Sfânta Scriptură.

În versiunea Septuagintei, varianta grecească a Vechiului Testament, este redată prin: עַקֶב (*beqa'*) – „jumătate de șekel" (*Fc* 24, 22; *Iș* 38, 26), לֶקֶשׁ (*šeqel*) – „șekel" (*Ios* 7, 21) sau מָכְרַד (*darkām*) – „drahmă" (*1 Ezr* 2, 69). În Noul Testament este menționată numai în *Luca* (15, 8, 9) în parabola despre drahma cea pierdută, parte a zestrei fiecărei femei. Ea valora în această perioadă aproximativ un sfert (1/4) dintr-un șekel de argint palestinian (*Mt* 17, 24). Plata taxei templului de jumătate de șekel (didrahma sau 2 drahme) trebuia achitată de toți bărbații adulți, fiind impusă de rabini. Irod cel Mare îi plătește cu 150 de drahme pe soldații săi, însă o sumă de 100 de drahme primită în dar era considerată o sumă nu prea mare de soldații lui Marcu Antoniu. Au fost și vremuri când valoarea monedei era una considerabilă, o singură drahmă fiind suficientă pentru cumpărarea unei oi sau pentru plata unei zile de lucru. În timpul împăratului Nero, drahma a fost înlocuită de echivalentul ei dinarul, care valora 1⁄6000 dintr-un talant (*talanton*) sau 1⁄100 (1/70 potrivit altora) dintr-o mină (*mna*). Cu toate acestea, 10 drahme nu reprezentau o sumă mare de bani.

La muzeul britanic din Londra se păstrează o drahmă numită *yehud*-ică, probabil emisă în sec. al IV-lea î.Hr. (ca. 360 î.Hr.), care are reprezentat pe față un cap al unui om cu barbă protejat de un coif corintian, pe revers o figură cu barbă ce stă pe o roată înaripată, iar pe cant are încrustat un cap al zeului egiptean Bes. Numele yehud apare înscris pe revers și s-a crezut multă vreme că scenele reprezentate pe monedă sunt din profeția lui Iezechiel, cap. 1 și 10, în care carul ceresc al lui Dumnezeu este purtat pe roțile înaripate ale heruvimilor, lucru aproape imposibil, ținând cont de aversiunea autorităților iudaice din această perioadă împotriva reprezentării oricărei imagini a lui Yahwe sau a heruvimilor de după reforma lui Ezdra. Cel mai probabil, moneda a fost emisă de satrapul Mazday, în numele guvernului persan, pentru a susține activitatea comercială din Iudeea după revolta lui Tachos. Folosirea ei trebuie să fi fost una limitată ca arie, de vreme ce astfel de monede nu s-au mai descoperit și în altă parte.

În sec. al II-lea d.Hr., drahma, sub forma tetradrahmei, cântărea 14 grame și avea 27 mm diametru. Aceasta fost emisă în timpul primei revolte iudaice, sub conducerea lui Bar Kokhba (132-133 d.Hr.), în încercarea de a restaura templul și serviciul liturgic. Moneda are înfățișată pe o parte fațada templului, o inscripție cu numele „Ierusalim" și un obiect, posibil chivotul legii. Pe revers apar un *lulav* (obiect folosit la sărbătoarea Corturilor), un *etrog* (fruct folosit în celebrarea sărbătorii Corturilor) și inscripția „un an de la eliberarea Israelului".

Bibliografie. Betlyon, John W., „Coinage", în Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York, 1996, pp. 1083-1088; Bock, Darrell L., *Luke*, vol. II, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1996; Fitzmyer, Joseph A., S.J., *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes*, Yale University Press, New Haven, London, 2008; Perkin, H.W., „Money", în Bromiley, Geoffrey W. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, Revised, vol. III, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992; Perkin, Hazel W., „Coins", în Elwell, Walter A., Beitzel, Barry J. (eds), *Baker Encyclopedia of the Bible*, vol. I, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1988; Plummer, Alfred, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, T&T Clark International, London, 1896; Stein, Robert H., *Luke*, Ed. Broadman & Holman Publishers, Nashville, Tennessee, 2001.

Cristinel Iatan

DREPT CANÓNIC. I. Sistem juridic bisericesc care reglementează statutul, funcționarea și caracteristicile instituțiilor și organismelor bisericești, precum și drepturile și îndatoririle persoanelor din Biserică. **II.** Disciplină teologică care studiază legislația, măsurile bisericești, precum și implicațiile acestora. Aceasta

face parte prin conținutul său din ramura de discipline sistematic-practice, fără a ignora și principiile dreptului în general, de care se folosește. În Dicționarul Explicativ al Limbii Române regăsim sensurile cuvântului *drept*, în strânsă legătură cu noțiunile de dreptate și de *dreptar*. Astfel, întâlnim un prim sens, cel material, adică de *linie dreaptă care unește două puncte din spațiu pe drumul cel mai scurt*, dar și sensul material, privind poziția perfect verticală pentru lucruri și ființe, în același timp fiind arătat sensul moral.

Pentru fixarea cu precizie a obiectului dreptului trebuie definită noțiunea de drept și noțiunea de Biserică din perspectivă juridică. Când vorbim despre știința Dreptului canonic în spațiul ortodox și despre studierea sa este important să se precizeze definiția Dreptului canonic, obiectul și metoda sa de cercetare, locul ocupat în sistemul general al științelor, precum și relația cu alte științe și diferențierile existente. Obiectul de preocupare și de studiu, precum și metoda de cercetare sunt cu adevărat condiții *sine qua non* pentru a vorbi de o știință. Astfel, prin știință (lat. *scientia, -ae, doctrina, -ae, cognitio, -onis*), în general, se înțelege acel ansamblu sistematic de cunoștințe teoretice veridice despre cele două realități, obiectivă și subiectivă, format în cursul istoriei și care se dezvoltă în timp pe baza practicii sociale. Dreptul Bisericii constituie totalitatea normelor date de Mântuitorul Hristos și de organele competente bisericești pentru a reglementa viața socială în sânul Bisericii. Ca disciplină teologic-juridică expune principiile și normele de drept după care se conduce și se organizează Biserica, în schimb, ca știință teologic-juridică, Dreptul canonic se ocupă cu „cercetarea, studierea și analizarea metodică și cu expunerea sistematică, adică cu închegarea într-un sistem logic a rânduielilor, principiilor și normelor de drept după care se conduce Biserica Ortodoxă", obiectul Dreptului Bisericii vizând reglementarea raporturile dintre membrii Bisericii, precum și dintre membri și autoritate, fiind așa-zisul drept intern. Însă raporturile Bisericii cu cei din afară sau cu Statul, adică așa-zisul drept extern, nefiind reglementate în mod unilateral de către Biserică, ci prin înțelegere cu organismele din afară, nu pot face parte din Dreptul canonic al Bisericii, așa cum consideră canonistul Nicodim Milaș sau chiar și alți canoniști, ele intrând în domeniul politicii bisericești.

În sec. al XIX-lea, în Ortodoxie, avându-se în vedere lipsa manualelor sistematice și deci necunoașterea legislației canonice a Bisericii, precum și importanța instituției la care se referă Dreptul canonic, s-a simțit nevoia tot mai acut să se sistematizeze întreaga materie a Dreptului canonic, să fie prelucrată științific și expusă în așa fel încât să se cunoască pornirea dintr-un principiu fundamental și direcția spre un scop bine precizat, tocmai această expunere sistematică a Dreptului canonic formând știința lui. Știința Dreptului Bisericii are un caracter pozitiv care exclude argumentările subiective, neputându-se accepta metoda raționalistă promovată în Occident în sec. al XVIII-lea, respinsă chiar de canoniștii romano-catolici și protestanți. Scopul științei Dreptului Bisericii fiind expunerea originii și dezvoltării dreptului canonic, menționarea fundamentului său, stabilirea criteriului, cu ajutorul logicii juridice și a legii istorice, cum susține Milaș, după care sunt analizate schimbările survenite la nivelul instituțiilor locale în anumite împrejurări și măsura în care acestea corespund prescripțiilor fundamentale ale vieții Bisericii. Sistemul de tratare a Dreptului canonic promovat de Nicodim Milaș avea în vedere faptul că Biserica este comunitatea credincioșilor, cu scop precis, care se dezvoltă după norme stabilite, numai această direcție formând obiectul științei Dreptului Bisericii, delimitându-se de obiectul științelor teologice. Știința Dreptului Bisericii, pentru a fi și o știință de drept, trebuie să delimiteze instituțiile juridice de cele nejuridice din Biserică. Însă nu toți canoniștii vremii erau de acord cu promovarea diferitelor sisteme, întrucât principiile Dreptului Bisericii sunt aplicabile în general, independent de voința persoanelor, fiind un drept public în Biserică: „deci nu poate fi vorba de o diviziune a dreptului bisericesc,

după cum fac unii, fără temei, și numai pentru plăcerea de a se zice că dau la lumină sisteme de tratare a dreptului bisericesc", cum afirma profesorul român Dimitrie Boroianu.
Prin urmare, o problemă mare a canoniștilor sec. al XIX-lea, care au inițiat sistematizarea Dreptului canonic în Biserica Ortodoxă, a fost lipsa unei metode de studiu și de cercetare științifică unanim acceptată. Așa se poate explica folosirea masivă a bibliografiei occidentale, romano-catolică și protestantă, față de care primii noștri canoniști, care au alcătuit manuale și tratate sistematice, au avut un respect deosebit, într-o epocă în care în Orientul ortodox cunoașterea legislației canonice nu era la îndemâna oricui. De fapt, nu se poate vorbi de cercetare științifică, respectiv de o știință bine determinată în cadrul unui sistem mai larg de științe, dacă nu se bazează pe folosirea unei metodologii, adică a unui ansamblu de metode care să ajute studierea Dreptului canonic în complexitatea sa. Așa cum precizează juriștii, metoda se referă la un complex de operații intelectuale care se folosesc în scopul atingerii obiectivelor privind cunoașterea unui fenomen. Din perspectiva cercetării juridice, principalele metode de cercetare sunt: metoda logică și metoda istorică. Astfel, în timp, atât metoda logică s-a dezvoltat și aplicat în cercetarea fenomenului juridic, impunându-se chiar logica juridică, cât și metoda istorică, cea care studiază dreptul în perspectiva și evoluția sa istorică. O altă metodă importantă este cea a comparatismului, care vizează studierea comparativă a instituțiilor și a diferitelor sisteme juridice. Tocmai această situație, a dificultății de a găsi o metodă în care să fie rânduită materia Dreptului canonic, a constituit o mare problemă, care a dat naștere la numeroase discuții privind promovarea diferitelor sisteme de drept, dar și privind originalitatea lucrărilor din această perioadă a nașterii științei Dreptului canonic ortodox. Într-adevăr era dificil pentru că, pe de o parte, trebuia să se respecte cerințele științei în general, iar pe de altă parte, trebuia să corespundă scopului științei Dreptului Bisericii în special. Pentru că nu exista un sistem bine precizat și unanim acceptat, fiecare își rânduia materialul cum dorea, după propria concepție și după știința sa, canonistul român Dimitrie Boroianu afirmând în tratatul său sistematic *Dreptul bisericesc*, la sfârșitul sec. al XIX-lea: „În general se obișnuise a se studia această disciplină teologică într-un mod practic, adică se expuneau regulile după care să se conducă membrii Bisericii în activitatea lor, așa după cum se reglementează prin măsurile luate de sinoade. În felul acesta Dreptul bisericesc apare steril și nesusceptibil de progres" (D.G. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 16). Pentru a se ieși din acest mod practic de expunere a Dreptului Bisericii, canonistul român propune întemeierea expunerii pe datele istorice și pe noțiunile de filosofie, luându-se ca punct de plecare starea actuală a dreptului și mergând până la originea lui, promovând metoda istorico-genetică împotriva tendinței de divizare a dreptului în numeroase sisteme de tratare a Dreptului canonic după placul fiecăruia. Față de metoda istorico-filosofică, Milaș era rezervat întrucât aceasta prezintă riscul, în viziunea sa, de a se aduce atingere însăși doctrinei dreptului.
Din cele menționate se constată că Dreptul canonic al Bisericii se naște dintr-o necesitate dată de organizarea independentă a Bisericii, care nu este condiționată de diferitele împrejurări legate de loc și timp. Privind forma dreptului, pe care o regăsim și în Dreptul de stat, în sec. al XIX-lea se putea vorbi și în Ortodoxie despre cele două sensuri ale Dreptului canonic. În sensul său subiectiv, Dreptul canonic cuprinde drepturile membrilor săi, ca organism social, fie ca persoane fizice, fie ca persoane juridice, neputându-se susține teza conform căreia Biserica este subiect al Dreptului, întrucât ea nu este nici persoană juridică în sensul filosofiei dreptului, nici corporație în care să fie uniți indivizii într-un anumit scop. Din punct de vedere obiectiv, Dreptul Bisericii cuprinde toate formele de drept care reglementează viața externă a Bisericii, ca organism social.

Bibliografie. *Dicționar Enciclopedic Român*, vol. IV, Ed. Politică, București, 1966; Boboș, Gheorghe, *Teoria generală a Statului și Dreptului*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1973; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Ceterchi, Ioan, Craiovan, Ion,

Introducere în Teoria generală a Dreptului, Ed. All, București, 1993; Constantinescu, Iulian Mihai, „Poate exista Biserica fără Drept canonic? O pledoarie juridic-canonică pentru «jus canonicum» al Bisericii Ortodoxe", în: *Teologia*, 1/2009; Constantinescu, Iulian Mihai, „Sfintele Canoane în viața practică bisericească", în: *Analele Universității din Craiova*, VII (2002), 9; Constantinescu, Iulian Mihai, „Știința academică a Dreptului Canonic Ortodox. Contribuțiile canoniștilor Nicodim Milaș și Joseph Zhishman", în: *MO*, LXII (2010), 1-4; Dron, Constantin, *Valoarea actuală a canoanelor*, București, 1928; Dură, N.V., „Dreptul canonic, disciplină de studiu în Facultățile de Drept din prestigioase Universități europene", în: *Analele Universității Ovidius Constanța*, 1/2007; Dură, N.V. „Ideea de Drept. Dreptul, Dreptatea și Morala", în: *Analele Universității Ovidius*, 1/2004; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Florovski, Georges, *Căile teologiei ruse*, vol. V, Ed. Richard S. Haugh, New York, 1979; L'Huillier, Peter, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, București, 2000; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Schneider, Johann, *Eclesiologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, trad. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; Speranția, Eugeniu, *Introducere în filosofia dreptului*, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1946; Stan, Liviu, „Tăria nezdruncinată a sfintelor canoane", în: *Ort*, XXII (1970), 2; Virally, M., *La pensée juridique*, Paris, 1960.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DUALÍSM. (lat. *dualis – din două entități*, *doi*) Concepție ce exprimă în filosofie existența a două principii ireductibile (termenul pare a fi fost utilizat pentru prima oară în sec. XVIII de către Christian Wolf).

Ține de dualism opoziția spirit-materie. Versiunea cea mai cunoscută de dualism este cea propusă de Descartes, cel care teoretizează diferența dintre trup și spirit, cel din urmă înțeles ca substanță imaterială. În teologia creștină, dualismul îmbracă prin excelență forma afirmării opoziției dintre Dumnezeu și diavol, dintre bine și rău, dintre lumină și întuneric. Contextul în care conceptul de dualism este larg utilizat în științe este cel al fizicii cuantice, în sec. al XX-lea formulându-se de către fizicieni numitul „dualism undă-corpuscul". Prin acesta se exprimă gestul paradoxal de a alătura două noțiuni opuse (opuse în contextul fizicii clasice), dar în mod egal și simultan valabile ca unele care sunt demonstrabile experimental în ceea ce privește obiectul cuantic: acesta din urmă este și undă și corpuscul, ține, deci, și de „materie", și de „câmp". De altfel, noțiunile de „materie" și „câmp" nu mai corespund în forma lor „clasică" exigențelor conceptuale ale fizicii cuantice. Lumina are caracter corpuscular și ondulatoriu, afirmând astfel natura dualistă a luminii.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

DUHÓVNIC. Părinte spiritual, episcop sau preot, care exercită valid, deci canonic, puterea bisericească, respectiv administrează Sfânta Taină a Spovedaniei, a Mărturisirii sau a Pocăinței.

În cazul preoților se cere ca acestora, pe lângă starea harică sau capabilitatea harică primită prin hirotonie, în virtutea căreia poate administra Sf. Taină a Spovedaniei, să li se confere prin hirotesie și dreptul, dezlegarea, împuternicirea sau binecuvântarea de a administra Taina Spovedaniei, adică printr-o ierurgie specială numită *duhovnicie* sau *facerea duhovnicului*. Această practică s-a introdus pentru că vârsta minimă pentru intrarea în cler a scăzut, în cazul preoților, invocându-se imaturitatea și lipsa de experiență a preoților duhovnici. O astfel de ierurgie, a facerii duhovnicului, nu se amintește în cazul episcopilor, întrucât s-a menținut pentru aceștia ca vârstă minimă, 30 de ani. Preotul duhovnic poate funcționa atât la nivelul bisericilor parohiale, cât și în cadrul mănăstirilor, în acest din urmă caz fiind ales dintre monahii bătrâni și evlavioși, mărturisind toți monahii, având în același timp atribuții precise și în cadrul consiliului duhovnicesc al mănăstirii.

Sf. Taină a Spovedaniei, administrată de episcop sau de preotul duhovnic este cea mai importantă dintre Sfintele Taine cu privire la lucrarea de zidire sufletească a credincioșilor, fiind de reală importanță pentru orice creștin, deoarece prin conlucrarea duhovnicului, ca părinte duhovnicesc, cu fiul duhovnicesc se săvârșește marea taină a împăcării omului cu Dumnezeu. Prin mărturisire, preotul duhovnic este primul judecător al credincioșilor, care judecă după chipul

pocăinței (Can. 2 Vasile), având posibilitatea de a cunoaște atașamentul păstoriților față de credință, asigurându-se un echilibru moral și religios în cadrul comunității de viață în Hristos, Sf. Taină a Spovedaniei fiind, în același timp, și o „instituție de pedagogie divină" prin care sufletul este condus spre o adevărată educație în sens creștin. Duhovnicul are îndatorirea să păstreze secretul mărturisirii (Can. 37 Vasile; 132 Cart.; 28 Nichifor), în condițiile în care în practica Bisericii s-a impus în timp numai rânduiala mărturisirii secrete.

Biserica Ortodoxă a evidențiat întotdeauna, prin slujitorii ei sfințiți, prin duhovnici, necesitatea Sf. Taine a Spovedaniei (Pocăinței sau Mărturisirii) pentru viața duhovnicească a credincioșilor, iar pentru faptul că greșelile morale dezorganizează viața harică necesară mântuirii în căsătorie, Însuși Mântuitorul a pus la îndemâna credincioșilor mijlocul de curățire și de ușurare sufletească pentru normalizarea vieții harice, așa cum afirma Pr. Orest Bucevschi. Dat fiind efectul mărturisirii, lipsa conlucrării credincioșilor cu preotul lor duhovnic în scaunul spovedaniei, i-ar aduce pe aceștia în situația de a fi sfâșiați, cum se exprimă Părintele Stăniloae, „de tot felul de tendințe contradictorii ce nu se pot unifica într-o mare și clară tensiune spre o țintă superioară" („Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească", în: *MO*, VIII (1956), 4-5, p. 168), prin păcat omul neputând să înainteze pe calea urcușului său duhovnicesc „cu frică și cu cutremur" (*Flp* 2, 12).

Ca urmași ai Sfinților Apostoli, preoții duhovnici trebuie să exercite cu seriozitate puterea lui Hristos (*In* 20, 22-23), fiind demni de luat în seamă, având garanția obiectivă că au fost aleși de Hristos, lucrând ca învățători, medici spirituali și judecători. Ca învățător, preotul duhovnic trezește în sufletul fiilor săi duhovnicești dorul de ridicare spirituală prin sfaturi lapidare, fără ocolișuri și menajamente, învățându-i elemente esențiale ale învățăturii de credință a Bisericii noastre. Așadar, preotul duhovnic poate cunoaște stadiul însușirii dreptei credințe de către fiii săi duhovnicești, mai ales în cazul celor care frecventează rar cultul Bisericii sau pe care preotul îi cunoaște mai puțin sub aspectul vieții duhovnicești, întrebările având un rol misionar deosebit din perspectiva scurtei catehizări a penitentului în scaunul mărturisirii. Ca medic spiritual, preotul duhovnic identifică boala, prescriind tratamentul curativ, după sfaturile ce se impun, deși aceasta este o lucrare care reclamă însușiri alese ale preotului duhovnic. Duhovnicul, identificând boala sufletească a credinciosului care își mărturisește păcatele, sincer, complet și cu căință, îi administrează acestuia doctoria duhovnicească necesară pentru păcatele mărturisite (Can. 1, 8 Grig. Nyssa; 102 Trul.). Ca judecător, preotul duhovnic pronunță sentința de achitare, nu pe cea de condamnare asemenea Marelui Judecător. El aplică normele canonice care reglementează Sf. Taină a Spovedaniei, fiind necesar un îndrumător canonic care să vină în sprijinul preotului duhovnic pentru soluționarea diferitelor probleme ridicate de administrarea epitimiilor (gr. επιτιμια – *ceartă*, *pedeapsă*). Pocăința personală de păcate nu este suficientă, ci trebuie urmată de mărturisirea păcatelor fiecăruia înaintea lui Dumnezeu, în scaunul spovedaniei, cu căință și cu hotărârea de a se îndrepta. Prin urmare, duhovnicul administrând epitimii, ca cele mai simple pedepse cu caracter educativ, de îndreptare și nu vindicativ și care nu țin de esența tainei, poate să apeleze la pedeapsa excomunicării în sens de oprire de la Taina Euharistiei, dar niciodată nu poate să interzică intrarea în Biserică a celor ce mărturisesc păcate grele (Can. 28 Nichifor). Pregătiți fiind prin mărturisirea păcatelor și prin administrarea epitimiilor, respectiv prin dezlegarea de păcate, epitimiile fiind „o doctorie, iar părintele duhovnic caută raportul organic între cel bolnav și mijlocul de vindecare" (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 316), credincioșii Bisericii primesc Sf. Taină a Euharistiei, Taina deplinei împăcări cu sine, cu Dumnezeu și cu întreaga comunitate. Dar, prin Sf. Taină a Spovedaniei se realizează și o pastorație individuală, fiind pentru preotul duhovnic și cel mai bun mijloc de constatare a eventualelor impedimente pentru administrarea anumitor Sfinte Taine, precum Sf. Taină a Cununiei. Acum, preotul care este nu numai

învățător și medic spiritual, ci și judecător, pentru a săvârși Taina Cununiei celor doi soți trebuie să constate dacă îndeplinesc condițiile canonice pentru a fi căsătoriți religios. Căsătoria civilă, încheiată de soți înainte de căsătoria religioasă, conform legislației în vigoare, nu-l absolvă complet pe preot de cercetarea îndeplinirii condițiilor bisericești, asemenea ofițerului de stare civilă pentru aspectul civil al căsătoriei. Este necesară această practică în contextul inexistenței unei declarații a soților și nici a unei chestionări a lor în fața Altarului și a comunității, cum s-a practicat în trecutul Bisericii noastre, când credincioșii ar fi putut face opoziție dacă nu exista practica vestirilor, deosebit de importantă și de necesară. Prin urmare, deși soții își manifestă liber consimțământul public la întrebarea ofițerului de stare civilă, totuși acesta trebuie să fie constatat și de preotul oficiant, pe lângă consensul de a se căsători, existând și o altă dimensiune a consimțământului și anume consensul mutual al soților de a se căsători și religios. Dacă cei doi nu consimt pentru administrarea Tainei Cununiei, mărturisind aceasta preotului duhovnic, acesta nu trebuie să accepte automatismul săvârșirii Tainei unirii bărbatului cu femeia în Hristos și în Biserică. Duhovnicul este dator să cerceteze în scaunul spovedaniei, nu numai dacă cei doi soți „își plac unul altuia" și consimt să se căsătorească religios, dar și celelalte condiții canonice care nu se regăsesc printre condițiile cerute pentru validitatea încheierii căsătoriei civile, fiind specifice cununiei.

Astfel, importanța Sf. Taine a Spovedaniei pentru purificarea și sporirea vieții duhovnicești a credincioșilor, îl determină pe duhovnic să fie atent în privința administrării ei, mai ales că cei ce se prezintă spre a se mărturisi au o structură morală foarte variată, trebuind să se procedeze cu chibzuință și îngăduință cu cei ce mărturisesc de bunăvoie păcatele (Can. 30 Nichifor).

Bibliografie. Bel, Valer, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; Belea, Nicodim, „Îndatoririle duhovnicului după Sfintele Canoane", în: *ST*, III (1951), 9-10; Bucevschi, Orest, „Despre Sfânta Taină a Mărturisirii", în: *ST*, XI (1959), 3-4; Constantinescu, Iulian Mihai L., „Mărturisire și duhovnicie în dreptul canonic ortodox. Sensul ortodox al epitimiei", în: *AUC*, VI (2001), 7; Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, București, 1996; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Galeriu, Constantin, „Taina Mărturisirii", în: *Ort.*, XXXI (1979), 3-4; Karaisaridis, Konstantinos, „Mărturisirea ca Taină a izbăvirii de păcat", în: *AUC*, V (1999), 5; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, București, 1915; Stăniloae, Dumitru, „Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească", în: *MO*, VIII (1956), 4-5; Șaguna, Andreiu, *Compendiu de Dreptul canonic al Unei, Sântei, Sobornicești și Apostolești Biserici*, Sibiu, [3]1913; Vintilescu, Petre, „Spovedania, prilej de pastorație individuală", în: *ST*, 9-10/1949.

Iulian Mihai L. Constantinescu

DÚHUL SFÂNT. Este una dintre cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi, egală și consubstanțială cu Tatăl și cu Fiul.

Descoperirea Sfântului Duh se face treptat în istoria mântuirii, mai întâi prin caracterul trinitar al lui Dumnezeu afirmat în Revelația vetero-testamentară. La cunoașterea Duhului ca Persoană pot ajunge doar drepții care s-au curățit. Dintre aceștia amintim pe profeții Vechiului Testament care au avut conștiința unui Dumnezeu ipostaziat ca Duh Sfânt. Dar dezvăluirea totală pentru toți a avut loc după trimiterea Mângâietorului, care de la Tatăl purcede, după Înălțarea Fiului la cer. Din acest motiv, actul Pogorârii Sale este unul dintre cele mai însemnate evenimente pentru istoria mântuirii, deoarece prezența Sa devine una plenară și conștientă. Această prezență se adresează tuturor oamenilor, iar puterea lucrărilor Lui se observă în atitudinea ucenicilor lui Hristos care ies la propovăduire, dar și în mulțimea mare de daruri cu care încununează Biserica. Pogorârea Sa este considerată ca fiind temeiul Bisericii, deoarece Duhul Sfânt atestă comuniunea între persoanele umane, dar mai ales între acelea și Hristos.

Teologia Patristică a văzut în Persoana Duhului Sfânt aspectul lucrător prin excelență al Sfintei Treimi în om. Acest caracter direct al lucrării Lui

în om face ca existențele create să intre într-o legătură nemijlocită cu Creatorul, prin energiile Sale necreate. De aceea, prezența Duhului Sfânt conferă un caracter ultim al omului în Dumnezeu, o proximitate de planul eshatologic. Astfel, și faptele făcute în prezența aceasta au o dimensiune anticipativ eshatologică, Anania și Safira murind că au mințit pe Duhul Sfânt. De asemenea, Mântuitorul spune că păcatul împotriva Duhului Sfânt nu are iertare „nici în veacul de acum, nici în cel ce o să vină". Mai mult, prin Persoana Duhului Sfânt este realizabilă în oameni extinderea lui Hristos. Teologia primei etape apostolice face referire la Persoana Sfântului Duh ca fiind statornică în cei ce primesc Botezul, după cum vedem că spune Sf. Apostol Pavel. Intrarea în creștinism este văzută ca fiind comuniunea cu Hristos nedisociată de Duhul Sfânt. Teologia apologetică și polemică face referință la Duhul Sfânt ca una dintre Persoanele Sf. Treimi, după binecuvântarea paulină de la *Cor* (13, 13): „Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh, să fie cu voi, cu toți!". Concepțiile antitrinitare, venite din gnosticismul elenistic, au pretins că Duhul Sfânt, ca și Fiul, nu puteau face parte din unitatea lui Dumnezeu, ci țin de o condiție intermediară dintre creat și necreat. Pnevmatomahii sau macedonienii, după Macedonie, unul dintre patriarhii Constantinopolului, semiarian la origine, susțineau neconsubstanțialitatea și neveșnicia Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. Împotriva acestei opinii, Sf. Vasile cel Mare, într-o lucrare despre Persoana Duhului Sfânt, în care dovedește scripturistic realitatea ei, prezența și valoarea ei soteriologică, nedisociată de Persoana lui Hristos și a Tatălui. Tot Sf. Vasile cel Mare remarcă unitatea de ființă a Sfintei Treimi, prelungită în lucrarea unică pe plan iconomic.

Mistica și ascetica creștină consideră Persoana Duhului Sfânt ca fiind ținta dobândirii creștinului din această viață, după cum afirmă Sf. Serafim al Sarovului: „scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt". Această dobândire a Duhului se realizează încă de la începutul Bisericii, Duhul Sfânt fiind Cel ce cu Pogorârea Sa întemeiază Biserica. Existența ei, ființa ei se întemeiază pe apartenența celor ce cred în Hristos, uniți prin lucrarea tainică a Duhului Sfânt. Această lucrare este tainică pentru că nu se sesizează doar cu puterile naturale ale omului, ci cu puterile sufletești ale omului curățit în prealabil. Caracterul tainic nu se reduce doar la planul spiritual, ci și la cel material, Duhul Sfânt lucrând în materie în mod plenar așa cum lucrează și pe plan spiritual, dar lucrarea Sa este insesizabilă, chiar și pe plan material, dacă materia nu este valorizată dintr-o perspectivă spirituală.

Dobândirea Duhului Sfânt se face în Biserică prin împărtășirea de Sfintele Taine, care sunt lucrări duble divino-umane, în care ajutorul Duhului Sfânt este dăruit într-un cadru instituționalizat, dar nu regularizat, deoarece voința Duhului Sfânt este independentă de orice voință creată, „Duhul suflând unde voiește" și de obicei se dăruiește oamenilor pe măsura dispoziției lor de a-L primi pe Hristos nu doar prin credință, ci și prin fapte.

Creșterea Bisericii se face prin harul Sfântului Duh, întărirea ei de asemenea, astfel încât Duhul Sfânt conferă ceea ce teologia numește daruri ale Duhului Sfânt. Ele se dau fiecărui credincios prin Taina Mirungerii, deci odată cu primirea Sfântului Botez, când Hristos ia chip în sufletul omului, așa cum afirmă Sf. Simeon Noul Teolog. Aceste Daruri ale Duhului permit omului un profil dedicat creșterii lui Hristos în om până la asemănarea omului cu El, „vârsta bărbatului desăvârșit". Ele sunt reale și ajută omul să se schimbe în bine, să aibă pe parcursul vieții sale trupești o voință gnomică suficient de puternică pentru a se direcționa în integralitatea persoanei sale către Dumnezeu, după cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul. Cele șapte Daruri ale Duhului Sfânt sunt enumerate de Sf. Apostol Pavel, veridicitatea lor fiind expresia unor confirmări din perioada Bisericii primelor veacuri, respectiv din perioada formării ei. Cele șapte daruri ale Duhului Sfânt sunt: înțelepciunea, înțelegerea, cunoștința, voința, smerenia, curajul și frica de Dumnezeu.

Sf. Apostol Pavel enumeră mai multe daruri ale Duhului Sfânt în *1 Cor* (12, 8-10): înțelepciunea, credința, cunoștința, darul vindecărilor, facerea de minuni, prorocia, deosebirea duhurilor, vorbirea

în limbi (glosolalia), tălmăcirea limbilor, în total 9 daruri. Însă acestea sunt daruri excepționale sau dăruite pentru extinderea și statornicia Bisericii. Acestea există până astăzi și devin lucrătoare după părerea Pr. Dumitru Stăniloae, în „condiții insesizabile din punct de vedere sensibil". Sfântul Pavel spune că toate acestea le lucrează „unul și același Duh", arătând unitatea lucrărilor în persoana Duhului Sfânt.

Multe din tendințele sectelor, ereziilor și denominațiunilor creștine au căutat o recuperare exclusiv a rolului Duhului în cadrul mântuirii încât au ajuns să marginalizeze mântuirea în Hristos sau chiar să o nege, aplicând un raport concurențial din punct de vedere soteriologic între Persoanele Fiului și Duhului Sfânt. Astfel, au fost grupări creștine care aveau un profil preponderent pnevmatologic, cu preocupări specifice și care ajungeau să cultive ideea mântuirii în afara trupului și inutilitatea materiei. Dintre acestea amintim: mișcările gnostico-maniheice, bogumilii, catarii, montaniștii și mișcările harismatice neoprotestante contemporane. Chiar și Bisericile monofizite insistă pe această tendință de supralicitare pnevmatologică, deoarece susținând omenitatea minimală în Hristos, mântuirea nu se mai poate realiza ontologic prin Ipostasul Fiului, ci Duhul este cel care reface discreționar legătura firii omenești deja distrusă de cea dumnezeiască, din Persoana lui Hristos.

Un capitol important al pnevmatologiei îl reprezintă purcederea Duhului Sfânt. Începând cu sec. al VI-lea, la un sinod local din Toledo, în anul 589, se introduce în Crez formula *Filioque*, adică „și de la Fiul", arătând că Duhul purcede de la Fiul în același mod precum purcede de la Tatăl. Probabil, semiarianismul, care mai rezista încă în Europa, mai ales printre popoarele germanice, nu putea concepe ideea de consubstanțialitate a Fiului cu Tatăl, și de aceea ea trebuia reflectată în Crezul niceean, nu numai în primele articole, ci și în ceea ce privește purcederea Duhului Sfânt. Justificarea ulterioară a romano-catolicismului, care a extins această expresie oficial în toată Biserica, este însă alta: Fiul nu putea să aibă un rol pasiv în trimiterea Duhului în lume de la Tatăl, ci trebuia să participe activ la aceasta, de aceea era în aceeași măsură purcezător, prin asta necrezându-se că se relativizează ideea de proprietate ipostatică a Persoanelor Sfintei Treimi. Teologia ortodoxă a nuanțat lucrurile privitor la Filioque, nepermițând această expresie în cult deoarece considera că trimiterea Duhului în lume este o acțiune iconomică, iar purcederea Lui de către Tatăl era o proprietate ontologică rezervată strict Persoanei Tatălui. Trimiterea de către Fiul, așa cum este exprimată în mai multe rânduri în Evanghelia după Ioan, este expresia unei alte descoperiri trinitare care se observă în momentul Botezului lui Hristos: că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și odihnește pe Fiul, ca semn al iubirii Tatălui pentru Fiul. Astfel, Duhul odihnește nu numai din veșnicie peste Fiul, ci și temporal, asupra omenității asumate de El. În acest context se înțelege și denumirea de *Duhul Fiului* sau *Duhul Domnului*.

Persoana Duhului Sfânt, din punct de vedere analitic-teologic, se constituie într-un obiect dificil de analiză, deoarece Aceasta nu poate fi reținut într-un concept similar celorlalte concepte teologice. Oricât de spirituale și supraraționale, sau oricât de sublime ar fi referințele la Duhul Sfânt, Persoana Sa rămâne într-un grad maxim de apofatism față de cunoașterea umană rațional-discursivă. Duhul Sfânt Se lasă cunoscut pe măsura vredniciei personale a fiecăruia, iar comuniunea cu El este imposibil de redat: „ceea ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit".

Bibliografie. Ambrose of Milan, Saint, *De fide and De Spiritu Sancto*, Ed. Pilgrimage House Press, 2010; Berdiaev, Nikolai, *Biserica, Adevăr și Revelație*, Ed. de Vest, Timișoara, 1993; *Biblia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Despre voință*, în *Filocalia*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Rămureanu, Ioan, *Istoria Bisericii Universale*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Simeon Noul Teolog, Sf., *Discursuri teologice și etice*, trad. diac. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Duhul Sfânt*, în coll. *PSB*, vol. XII, trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Mihai Burlacu

DULÁMĂ. Haină neagră cu mâneci lungi, lungă până la pământ și, de regulă, încinsă la brâu, purtată de monahi și clericii de mir. Denumirea de dulamă este întâlnită mai mult în mediul monahal, ea fiind prima piesă vestimentară lungă a monahilor de sub rasă, iar în cazul novicilor aspiranți la călugărie fiind singura haină lungă purtată la vedere. În cazul clericilor de mir, denumirea de dulamă este înlocuită adesea cu cea de reverendă sau sutană. În Antichitate, atât bărbații, cât și femeile purtau o asemenea haină lungă de diferite culori, pe când preoții și, în special, monahii le aveau de culoare neagră, semnificând smerenia și pocăința. Abia de prin sec. al VIII-lea bărbații laici, în Apus, au început să poarte pantaloni pe dedesubt, renunțând treptat la dulamă, care a rămas specifică bizantinilor.

Dulama nu este o haină festivă. În asemenea cazuri clericii purtau și rasă, care este o haină neagră mai largă, subțire și neîncinsă, cu mâneci largi și care se mai poartă și astăzi ca piesă vestimentară în lumea monahală și de către clerul de mir din Grecia. În Muntele Athos se obișnuiește ca toți clericii și monahii care participă la slujbele bisericești să poarte nu numai dulamă, ci și rasă.

Clericii de mir sunt datori să poarte dulama atât în timpul slujbelor bisericești, cât și în afara slujbelor în spațiul public, de obicei în parohia unde păstoresc pe enoriașii lor spre mântuire, fapt ce semnifică haina cea lungă a Mântuitorului Hristos. Prin aceasta, ei impun o ținută demnă și mărturisitoare a credinței și a slujirii preoțești.

Bibliografie. *Vestitorul Ortodoxiei*, X (1999), 236; Braniște, Ene, *Liturgica teoretică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 138; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001, p. 411; Gregorian, Vasile, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Tipografia Sfintei Mitropolii a Olteniei, Craiova, 1941, pp. 14-20; Necula, Nicolae, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, pp. 380-387; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1972, p. 95.

Gheorghe Ispas

DULÍE. (gr. *dulia – venerare*) Nume cu care definim cultul pe care îl aducem sfinților. Maicii Domnului îi aducem un cult de supravenerare și preacinstire, iar lui Dumnezeu îi aducem cult de adorare sau latrie (η λατρεία, ας).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

DUMÍNICA ORTODOXÍEI. Duminică din Postul Mare, din Perioada Triodului, în care se prăznuiește restabilirea, din timpul împărătesei bizantine Teodora (843), a cultului și valorii icoanelor în Ortodoxie.

Împăratul Teofil a murit la 22 ianuarie 842 sub anatema iconodulilor. Soția sa Teodora, în calitatea de regentă a fiului ei minor, Mihail al III-lea, a hotărât convocarea unui sinod care să restabilească cultul icoanelor. A ordonat chemarea din exil a iconodulilor, iar scaunul patriarhal din Constantinopol l-a încredințat lui Metodie, persecutat de împăratul Mihail al II-lea. Sinodul de la Constantinopol, din 11 martie 843, a condamnat cele două sinoade iconoclaste, de la Hieria (754) și Constantinopol (815), și a confirmat hotărârile celor șapte sinoade ecumenice, aprobând cultul icoanelor și anatematizând pe iconoclaști. Episcopii care n-au respectat aceste hotărâri au fost înlăturați și înlocuiți cu iconoduli care au pătimit în timpul persecuției iconoclaste.

Patriarhul Metodie (843-847), un om al păcii și al reconcilierii, a declarat în fața sinodului, la rugămintea Teodorei, că împăratul Teofil nu a fost un iconoclast convins și că tainic a crezut în cultul icoanelor, iar împărăteasa a depus mărturie că pe patul de moarte a cerut să i se aducă icoane pe care le-a cinstit cu evlavie. Cei prezenți au fost de acord ca împăratul să fie dezlegat de anatemă și să se facă rugăciuni pentru odihna sufletului lui. Restaurarea cultului icoanelor s-a făcut în cadrul

unei Liturghii festive oficiată la 11 mai 843 în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol. Întrucât Sinodul de la Constantinopol s-a ținut în ajunul primei duminici a Postului Mare, iar restabilirea cultului icoanelor a fost considerată o nouă victorie a Ortodoxiei asupra ereziilor, s-a stabilit ca în fiecare an această duminică, numită *Duminica Ortodoxiei*, să comemoreze biruința Bisericii asupra tuturor ereziilor. Documentul numit *Synodicon*, alcătuit probabil de Patriarhul Metodie al Constantinopolului, mărturisind învățătura ortodoxă a Bisericii, condamnă toate ereziile și pe toți ereticii, începând cu Simon Magul și sfârșind cu iconoclaștii. *Synodicon*-ul, introdus în celebrarea liturgică a „Praznicului Ortodoxiei", proclamă triumful asupra iconoclasmului ca pe un triumf al adevăratei credințe asupra tuturor ereziilor, cuprinzând și o comemorare solemnă a tuturor celor care au contribuit la această biruință și o condamnare a tuturor adversarilor Ortodoxiei.

Bibliografie. Dumeige, G., *Nizäa II*, Mainz, 1985, pp. 242-259; Gouillard, J., „Le Synodikon de l'Orthodoxie: Édition et commentaire", în: *Travaux et Mémoires*, II (1967), pp. 1-316; Gouillard, J., „Nouveaux témoins du Synodicon de l'Orthodoxie", în: *Bollandiana*, C (1982), pp. 459-462; Darrouzés, J., „Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les studites", în: *Revue des Études Byzantines*, XLV (1987), pp. 59-75; Ică, Ioan I. jr, „Synodikonul Ortodoxiei. Prezentare și traducere adnotată", în: *MA*, 7-8/1985, pp. 440-457; Lilie, R.J. (ed.), „Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715-847)", în: *Berliner Byzantinische Studien*, 5/1999, pp. 183-261.

Nicolae Chifăr

DUMÍNICĂ. (gr. *Kiriaki – zi domneacă*; lat. *dominica dies*) Ziua săptămânală de sărbătoare a creștinilor și zi de odihnă.

Este cunoscută și sub numele de *Ziua Soarelui*, mai ales de către creștinii proveniți dintre păgâni, Mântuitorul socotindu-se pe Sine „Lumina lumii" (*In* 8, 12). Din sec. al IV-lea înainte s-a generalizat ca zi de odihnă în Imperiul roman, de către Constantin cel Mare, în anul 321. Ea a înlocuit sabatul iudaic pentru următoarele motive: 1. este ziua Învierii Domnului, „cea dintâi a săptămânii" (*Mt* 28, 1), cum o numește Scriptura, Învierea fiind cel mai mare eveniment din istoria mântuirii și temelie a credinței noastre ortodoxe; 2. în zi de Duminică s-a pogorât Duhul Sfânt peste Sfinții Apostoli și a luat ființă în mod văzut Biserica; 3. după Înviere, Mântuitorul s-a arătat de două ori ucenicilor în zi de Duminică. Duminica a fost ziua în care creștinii frângeau pâinea, adică săvârșeau Sfânta Liturghie. Anul bisericesc cuprinde 52 de duminici, dintre care opt în perioada Penticostarului, zece în perioada Triodului și restul, între 28-38, în funcție de data Paștelui, în perioada Octoihului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

DUMNEZEÍRE. v. SFÂNTA TREÍME, OMOUSÍE. Termen teologic consacrat în teologia patristică (gr. *Theias*) ce se referă la firea dumnezeiască.

DUMNEZÉU. (lat. *Domine Deus – Domnul Dumnezeu*) v. SFÂNTA TREÍME, IAHVE.

DVÉRĂ. (slav. *dveri*) Perdeaua ușilor împărătești, adică cele două uși din mijlocul catapetesmei. Acestea fiind mai scunde decât spațiul în care se fixează, partea de sus rămasă goală se acoperă cu dvera. Dvera este confecționată din material prețios, de diferite culori, și brodată cu motive și simboluri religioase, în special Sfânta Cruce. Dvera se închide și se deschide în funcție de tipicul slujbelor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

E

ECFÓNIS. (gr. *ekfonis – strigare*, *aclamare*; *ekfoneo – a ridica* sau *înălța glasul*, *a striga*) Formulă de încheiere a ecteniilor și a rugăciunilor citite cu voce tare sau în taină, la slujbele divine.

Fiecare ectenie și rugăciune își are ecfonisul ei, care se rostește numai de preot sau de episcop. Diaconii nu rostesc ecfonis. Ecfonisul mai este cunoscut și cu denumirea de vosglas (v. Vosglas), adică voce înaltă. Ectenia mare are ecfonisul *Că Ție se cuvine toată slava* [...], ecteniile mici au diferite ecfonise: *Că a Ta este stăpânirea* [...], *Că bun și iubitor de oameni* [...], ectenia întreită: *Că milostiv și iubitor de oameni* [...] etc.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ECLESIÁRH. (gr. *eklisiarhis*) Monah în grija căruia se află lăcașul bisericesc și buna desfășurare a cultului divin.

În perioada de glorie a Imperiului Bizantin, eclesiarhului îi revenea rolul de conducător al cântării. În tipiconul mănăstirii constantinopolitane Vevaias Elpidos este specificat faptul că monahia care își asuma slujirea de eclesiarh trebuie să stăpânească bine cântarea psaltică, ea fiind responsabilă în instruirea începătoarelor în arta cântării.

Bibliografie. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Oxford University Press, 1991.

Cristian Cercel

ECLESIOLOGÍE. (gr. *ekklesia*, lat. *ecclesia*) v. BISÉRICĂ. Capitol important al teologiei, care dezvoltă învățătura despre Biserică.

Este locul în care Biserica reflectează la ea însăși, spațiu aflat la confluența cercetărilor sistematice, istorice și practice, pe care ea le aprofundează și le explică. Dificultatea principală a eclesiologiei constă în definirea Bisericii, obiect al studiului. Termenul însuși de Biserică îmbracă o multiplicitate de sensuri, desemnând atât o realitate spirituală, cât și una vizibilă, adunarea credincioșilor, structură, ierarhie, comunitate locală și universală, misiune în lume etc., precum și lăcașul de cult. Aceasta este o consecință a caracterului teandric și sacramental al Bisericii, de unde complexitatea echilibrării diferitelor aspecte. Astfel, există pe de o parte riscul ignorării specificului Bisericii, adică lucrarea sa dumnezeiască sau legătura sa intimă cu Dumnezeu, dacă cercetarea eclesiologică se limitează doar la datele văzute și ușor accesibile logicii umane. Pe de altă parte, dacă se insistă numai pe aspectul spiritual-nevăzut al Bisericii, nu se mai poate explica ancorarea sa în realitatea văzută și legătura Bisericii cu societatea, existând riscul căderii într-un idealism abstract.

În primul mileniu creștin, nu putem vorbi despre o dezvoltare sistematică a eclesiologiei, cele două dogme fundamentale, trinitară și

hristologică, ținând prim-planul dezbaterilor doctrinare. Părinți precum Sf. Ignatie al Antiohiei (†107), Sf. Irineu de Lyon (†202), Ipolit Romanul (†235), Sfântul Ciprian (†258), Sf. Vasile cel Mare (†379), Fericitul Augustin (†430) dezvoltă diferite aspecte ale Bisericii. Sinodul Ecumenic de la Constantinopol din 381 atribuie Bisericii însușirile de „una, sfântă, sobornicească și apostolică". Totuși nu găsim expuneri sistematice despre Biserică nici în tratatele dogmatice ale Sfinților Părinți, nici în hotărârile Sinoadelor Ecumenice, nici chiar în expunerile doctrinare redactate de Biserica Ortodoxă în sec. XVII-XVIII. În Apus, o dată cu unificarea dreptului canonic realizată în sec. al XII-lea, apar și primele tratate de eclesiologie sistematică. Unul dintre cele mai cunoscute este cel al dominicanului spaniol Juan de Torquemada – *Summa de Ecclesia* (~1450). Cât privește reformatorii, aceștia au încercat să ofere eclesiologiei o orientare mai mult dogmatică și catehetică, scoțând-o din chingile dreptului roman.

Începând însă cu sec. al XIX-lea, eclesiologia începe să se dezvolte sistematic în diversele școli latine de teologie din Apus, precum cea de la Tübingen, cu vestitul J.A. Möhler. Conciliul Vatican I nu reușește să promulge, în 1870, din schema *De ecclesia*, decât capitolul 9, și anume *Pastor aeternus*. Chiar dacă apar mai apoi unele enciclice papale centrate pe dogma Bisericii, totuși sinteza eclesiologică mult dorită de Biserica Romano-Catolică își găsește expresia oficială la Conciliul Vatican II. Imaginat de Papa Ioan al XXIII-lea ca un „conciliu pastoral", Vatican II reprezintă primul conciliu din istoria Bisericii Romano-Catolice care tratează formal despre Biserică, „un conciliu al Bisericii despre Biserică".

În spațiul ortodox, teologi ai neopatristicii precum S. Bulgakov, G. Florovsky sau P. Evdokimov afirmau, către mijlocul sec. al XX-lea, că nu exista încă un tratat sistematic despre Biserică și că eclesiologia ortodoxă se afla încă într-un stadiu „pre-teologic". Biserica, spunea Bulgakov în anii '30, este o realitate pe care mai degrabă o trăiești, decât obiect al studiului. Totuși, marii teologi ortodocși contemporani, căutând să precizeze identitatea Bisericii Ortodoxe, au aprofundat fiecare dintre ei aspecte importante ale eclesiologiei. Una dintre notele marcante ale revalorizării eclesiologice realizate de teologii ortodocși din sec. al XX-lea a fost legarea directă a eclesiologiei atât de taina unirii celor două firi distincte în unica Persoană a Mântuitorului Iisus Hristos, ceea ce a permis definirea constituției teandrice a Bisericii, cât și de cea a Preasfintei Treimi, ceea ce a permis dezvoltarea unei eclesiologii a comuniunii cu mare impact în teologia ecumenică. În același sens, eclesiologia de tip sobornost și eclesiologia euharistică, dezvoltate de teologii ortodocși, accentuează rolul Bisericii locale și sinodalitatea episcopatului în cadrul comuniunii Bisericii întregi. Sensibilitatea deosebită la teofania lui Dumnezeu-Treime în Taina lui Hristos și a Bisericii a făcut ca eclesiologia ortodoxă să dezvolte îndeosebi o concepție sacramentală și iconică a Bisericii. Această concepție sacramentală trebuie înțeleasă ca fiind orientată spre ținta sau scopul ultim: unirea/comuniunea omului cu Dumnezeu, adică theosis-ul/îndumnezeirea.

Cât privește locul și importanța eclesiologiei în cadrul general al teologiei, nu există un consens între teologi. Pentru unii, ea nu este decât o consecință a hristologiei sau a triadologiei, pentru alții nu este decât un capitol al pnevmatologiei, iar pentru alții indisociabilă de eshatologie; pentru unii este „cheia de boltă" a dogmaticii, pentru alții un simplu apendice al dogmaticii sau chiar al dreptului canonic. În general, sintezele dogmatice situează eclesiologia după hristologie, în cadrul operei de mântuire a lumii. Biserica este înțeleasă ca fiind „*totus Christus: corpus et caput*", extindere a lui Hristos în credincioși. Există și unii (mai puțini) care o așază după pnevmatologie (dacă sintezele lor dogmatice cuprind un asemenea capitol), iar aceasta în continuitate cu simboalele de credință care situau articolul despre Biserică imediat după cel care tratează despre Duhul Sfânt. Sunt însă și excepții, cum este cazul lui Serghei Bulgakov, care, în *Ortodoxia*

sa, ia ca punct de plecare Biserica considerată „nu ca instituție, ci ca viață nouă cu și în Hristos, animată de Duhul Sfânt". De fapt, odată cu „secolul Bisericii", ortodocșii, „plasați în situații istorice noi și obligați să rezolve problemele pe care Bizanțul nu le-a cunoscut" (J. Meyendorff), au realizat cât de sensibile sunt anumite probleme eclesiologice chiar în contextul dialogului interortodox și mai ales al pregătirii îndelungate a Sfântului și Marelui Sinod Panortodox.

În plan ecumenic, după un secol și mai bine de dialog și reflecție eclesiologică, teologia ortodoxă încă nu a precizat foarte clar criteriile de eclesialitate ale celorlalte tradiții creștine. Aceasta face ca în practică să existe diferențe între viziunea diferitelor Biserici ortodoxe autocefale cu privire la recunoașterea tainelor heterodoxe, iar ca teologii și ierarhii ortodocși să numească cu termenul de „Biserică" și alte tradiții creștine sau să folosească termenul de „Biserică" și la plural, în dialogul ecumenic. Chiar dacă, așa cum se precizează de fiecare dată în cadrul dialogului teologic dezvoltat cu romano-catolicii, „participanții ortodocși au simțit că este important să accentueze faptul că utilizarea [...] termenilor de «Biserică», «Biserica universală», «Biserica indivizibilă» și «Trupul lui Hristos» nu subminează în niciun fel înțelegerea de sine a Bisericii Ortodoxe drept «Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică» mărturisită în Crezul niceo-constantinopolitan".

Bibliografie. Birmele, A., „Ecclésiologie", în *Dictionnaire critique de théologie*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 1998, pp. 359-361; Bobrinskoy, B., *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; Bria, I., „Introducere în eclesiologia ortodoxă", în: *ST*, XXVIII (1976), 7-10, pp. 695-704; Bulgakoff, S., *L'Orthodoxie*, Paris, 1932; Florovsky, G., „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise", în vol. *La sainte Eglise universelle*, Neuchâtel, 1948, pp. 9-57; Meyendorff, J., *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Éd. Cerf, Paris, 1960; Stăniloae, D., „Sinteză ecclesiologică", în: *ST*, VII (1955), 5-6, pp. 267-282; Zizioulas, J., „Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe", în: *Irénikon*, 60/1987, pp. 323–335; Zizioulas, J., *L'Eglise et ses institutions*, Éd. Cerf, Paris, 2011.

Sorin Șelaru

ECLESIOLOGÍE EUHARÍSTICĂ. Curent al eclesiologiei ortodoxe care a marcat renașterea neopatristică din sec. al XX-lea și care pune accentul în principal pe legătura intimă dintre Biserică și Euharistie.

Fundamentându-se pe gândirea paulină, pentru care „a se aduna în biserică" înseamnă adunarea pentru săvârșirea Euharistiei (cf. *1 Co* 11, 18), eclesiologia euharistică afirmă că adevărata natură a Bisericii se manifestă, în special, în sinaxa sau adunarea euharistică. Aceasta arată unitatea credincioșilor într-un loc anume (cf. *1 Co* 11, 20; *Col* 4, 15), care materializează și face vizibilă unitatea lor în Trupul lui Hristos.

Literatura patristică înțelege Euharistia ca taina unității Bisericii deoarece între comuniunea euharistică și comuniunea într-un singur Trup al lui Hristos există nu numai o analogie, ci și o relație de cauzalitate: suntem un Trup pentru că mâncăm o singură pâine: „Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine" (*1 Co* 10, 17). Sf. Ioan Gură de Aur (†407), comentând acest text, afirmă: „Ce este deci această pâine? Este Trupul lui Hristos. Ce devin cei ce o primesc? Trupul lui Hristos: nu mai multe trupuri ci un singur trup. De fapt, așa cum pâinea este una, chiar dacă este constituită din multe boabe de grâu care, chiar dacă nu le vedem, se găsesc în ea, încât diferența lor dispare datorită fuziunii lor perfecte, tot așa noi suntem uniți unii cu alții și toți împreună cu Hristos" (*Omilii la 1 Corinteni*).

Astfel, Euharistia nu este considerată ca fiind doar una dintre Tainele Bisericii, ci ca Taina Bisericii prin excelență, adică deodată Taina în care Biserica este Biserică, Taina în care Biserica se descoperă ca taină sau sacrament și unde Euharistia înglobează întreaga realitate a Bisericii. Euharistia reprezintă și actualizează Biserica însăși, iar Biserica este Euharistia extinsă în credincioși.

Considerând Euharistia ca fiind locul prin excelență al manifestării sau al epifaniei identității Bisericii, teologii care au promovat eclesiologia euharistică au pus în evidență, cu precădere, importanța *Bisericii locale* în eclesiologie. Printre pionierii care sistematizează în sec.

al XX-lea această învățătură poate fi amintit părintele Nicolae Afanasiev (1893-1966), profesor de eclesiologie și de istorie bisericească la Institutul Ortodox „Saint Serge" din Paris. Acesta descoperă în „eclesiologia euharistică" a Bisericii primelor veacuri o alternativă eclesiologică viabilă la ceea ce numește el „eclesiologia universalistă" dezvoltată în Imperiul Roman încă de la Sf. Ciprian al Cartaginei și receptată în mare parte atât de Biserica Ortodoxă, cât și de cea Romano-Catolică. Afanasiev crede că, urmându-i lui Ciprian, ambele tradiții creștine afirmă unicitatea Bisericii, deci faptul că nu poate exista decât o singură Biserică adevărată, pentru că altfel ar trebui recunoscută existența a două Trupuri ale lui Hristos. Altfel spus, după eclesiologia universalistă, pentru ortodocși, singura Biserică adevărată este Biserica Ortodoxă, iar pentru romano-catolici, Biserica Romano-Catolică, deoarece, în natura sa, Biserica nu poate fi divizată. Însă, din perspectiva eclesiologiei euharistice, afirmă Afanasiev, nu există „Biserică universală", ci doar Biserică locală și comuniune a Bisericilor locale. Fiecare Biserică locală este Biserică sobornicească, adică deplină. Aceasta deoarece în adunarea euharistică a fiecărei Biserici locale, Hristos este prezent în plenitudinea Trupului Său, iar fundamentul slujirii episcopale se înrădăcinează tocmai în sinaxa euharistică. De aceea, teza fundamentală a eclesiologiei euharistice ar fi următoarea: „Acolo unde este adunarea euharistică, acolo este Biserica în deplinătatea și catolicitatea ei". Semnul distinctiv al Bisericii este sinaxa euharistică, căci aceasta reprezintă principiul unității Bisericii.

Cu larg ecou atât în lumea ortodoxă, dar și în cea romano-catolică, ideile lui Afanasiev au fost mai apoi continuate și corectate de teologi precum Al. Schmemann, J. Meyendorff, B. Bobrinskoy sau I. Zizioulas. În spațiul românesc, părintele Stăniloae a arătat consecințele pozitive, dar și limitele eclesiologiei euharistice a lui Afanasiev, prin sublinierea faptului că unitatea eclesială, unitatea în credință și unitatea în Euharistie sunt toate trei inseparabile și interdependente. Conform teologului român, în primul rând, punerea în opoziție a localului și a universalului este o falsă opoziție, deoarece Biserica locală posedă plenitudinea eclesială tocmai pentru că nu se separă de comuniunea Bisericii; apoi, garantul autenticității Euharistiei este dreapta credință și episcopatul autentic (arătând legătura intimă dintre credință și Taine); și, în fine, caracterul eclesial plenar al fiecărei comunități locale face inutilă ideea unei superiorități eclesiale de drept divin a unei Biserici locale față de alta (v. PRIMÁT). Receptarea critică a eclesiologiei euharistice promovate de Afanasiev, prin corectarea și aprofundarea ei, a făcut ca aceasta să câștige din ce în ce mai mult teren în teologia ortodoxă contemporană. Eclesiologia euharistică are marele merit de a fi scos în prim-plan legătura intimă dintre Biserică și Euharistie, dintre Trupul mistic al lui Hristos și Trupul Său sacramental. În același timp, sublinierea importanței Bisericii locale are efecte importante în aprofundarea și articularea altor teme majore în eclesiologie, precum: comuniunea eclesială, episcopatul, sinodalitatea, primatul, autoritatea în Biserică.

Bibliografie. Afanassieff, N., „La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie", în: *Istina*, 3/1957, pp. 401-420; Afanassieff, N., „L'Eglise qui préside dans l'Amour", în vol. *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1960, pp. 9-64; Afanassieff, N., „L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes", în: *Irénikon*, XXXVIII (1965), pp. 337-352 ; Afanassieff, N., „Una Sancta", în: *Irénikon*, XXXVI (1963), pp. 436-475; Legrand, H., „L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe", în: *Istina*, LI (2006), pp. 354-374; Stăniloae, D., „Biserica universală și sobornicească", în: *Ort.*, XVIII (1966), 2, pp. 167-198; Stăniloae, D., „Théologie eucharistique", în: *Contacts*, XXII (1970), 71, pp. 184-216; Șelaru, S., *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, Ed. Univ. București, 2015; Zizioulas, J., „La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise", în: *Istina*, XIV (1969), pp. 67-88; Zizioulas, J., „Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition", în: *L'ecclésiologie eucharistique*, Cangh, Jean-Marie, van (ed.), Éd. Cerf, Paris, 2009, pp. 187-202; Zizioulas, I., *Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop în primele trei secole creștine*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009.

Sorin Șelaru

ECONÓM. Administrator al bunurilor bisericești, instituit de episcop și lucrând după indicațiile acestuia.
Despre apariția economului în Biserică nu avem prea multe date istorice. Cert este faptul că, deși instituția economului a existat înainte de Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), acum Părinții sinodali au întărit prin Can. 26 obligativitatea prezenței economilor în fiecare eparhie: „De vreme ce în unele Biserici, după cum am auzit din zvon, episcopii mânuiesc (administrează) fără economi bunurile Bisericii, i s-a părut (sinodului) ca fiecare Biserică ce are episcop să aibă și econom din clerul propriu (al Bisericii), care să chivernisească (administreze) cele bisericești după socotința episcopului său, ca nu cumva să fie fără de martori gospodărirea Bisericii și ca din (lucrul) acesta să se risipească bunurile ei și să se înfiereze (stigmatizeze) preoțimea cu defăimarea; iar dacă el (episcopul) nu ar face lucrul acesta, să fie supus dumnezeieștilor canoane" (a se vedea și Can. 38, 41 Ap.; Can. 25 Sin. IV Ec.; Can. 35 Trul.; Can. 11, 12 Sin. VII Ec.; Can. 15 Anc.; Can. 7, 8 Gangra; Can. 24, 25 Ant.; Can. 26, 33 Cart.; Can. 7 Sin. I-II; Can. 10 Teofil Alex.; Can. 2 Chiril). Deși în textul acestui canon se impune obligativitatea economilor instituiți de episcop din rândul clericilor eparhiei sale, totuși, în practica bisericească, au existat și economi aleși dintre laici, urmărindu-se în acest caz criteriul corectitudinii și al priceperii. Avându-se ca temei biblic textul din *FA* 6, 2, episcopii au ales pe economi dintre diaconi, mai precis dintre diaconii consacrați activității administrative și sociale în Biserică, pentru ca să nu aducă vreun prejudiciu autorității episcopale și personale, cât și instituției Bisericii. Astfel, Părinții de la Calcedon au hotărât ca bunurile temporale ale Bisericii să fie administrate de un econom, acesta lucrând numai în concordanță cu hotărârile episcopului și cu consensul colegiului preoților. Atunci când o Biserică era văduvită, economul, conform Can. 25 Sin. IV Ec., era dator să păstreze nevătămat venitul acelei Biserici. De aceea, episcopul care nu se îngrijea de instituirea economilor în eparhiile lor era supus dumnezeieștilor canoane, iar în virtutea dreptului de devoluțiune (Can. 11 Sin. VII Ec.), autoritatea ierarhică superioară (mitropolitul, exarhul, patriarhul) putea interveni în granițele unei competențe inferioare, printr-un drept extraordinar, pentru a numi economi (v. DEVOLUȚIÚNE).
În timpurile mai noi, economul sau iconomul, la nivelul organizării mănăstirilor, se îngrijește de întreaga gospodărie a mănăstirii, despre această categorie de economi făcându-se precizare expresă în textul Can. 11 Sin. VII Ec. (Niceea, 787): „dacă fiecare mitropolit așază econom în biserica lui, este bine. Iar de nu, episcopului (patriarhului) Constantinopolului îi este îngăduit ca din propria sa putere să rânduiască (instituie) econom în biserica aceluia. Asemenea și mitropoliților, dacă episcopii supuși lor nu voiesc (nu se hotărăsc) să așeze economi în bisericile lor, același lucru (aceiași rânduială) să se păzească (observe) și în privința mănăstirilor".
Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă, A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române , București, [2]1994; Colibă, Mihai, „Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin", în: *ST*, XVII (1965), 3-4; Coman, Ioan G., „Importanța și sensul desăvârșirii în monahism", în: *ST*, VII (1955), 3-4; Cozma, Ioan, „Apariția economului în Biserică și rolul său în administrarea bunurilor bisericești", în: *Altarul Reîntregirii*, 3/2009; Drăgușin, C., „Legile bisericești ale lui Cuza Vodă și lupta pentru canonicitate", în: *ST*, 1-2/1957; Enăcescu, Efrem, *Privire generală asupra monahismului creștin*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, [2]2007; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., „Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al vieții monastice", în vol. *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Floca, Ioan N.; Joantă, Sorin, *Administrație bisericească parohială și legislație*, Sibiu, 2001; Ivan, Iorgu, *Bunurile bisericești în primele șase secole*, București, 1937; L'Huillier, Peter, *Dreptul bisericesc la Sinoadele Ecumenice I-IV*, trad. A.I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Meyendorff, John, *Teologia Bizantină – tendințe istorice și teme doctrinare*, trad. A.I. Stan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc*

Oriental, trad. D.I. Cornilescu, Tipografia Gutenberg, București, 1915; Muntean, Vasile, „Organizarea mânăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până în 1600)” [teză de doctorat], în: *ST*, XXXVI (1984), 1-2.

Iulian Mihai L. Constantinescu

ECTÉNIE. (gr. *ektenis – rugăciune prelungită, stăruitoare*) Grupare de stihuri, intonate de preot sau diacon în stil recitativ, la care cântărețul sau corul răspund cu *Doamne miluiește*, *Dă Doamne*, *Ție, Doamne*.

Ectenia se mai numește: a) *sinapsă* (*sinapsis* – legătură, unire), căci unește într-o singură rugăciune mai multe cereri; b) *eirinikai* (*en eirini* – cu pace), cuvânt care introduce ectenia mare și în cuprinsul căreia se găsesc cereri de pace; c) *diakonikai* (*diakon* – diacon), pentru că erau rostite, la început, numai de diaconi. Ecteniile sunt de origine apostolică (sec. I), folosirea lor în cult fiind atestată de Sf. Iustin Martirul și de Tertulian (sec. al II-lea), de Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin (sec. al IV-lea), de Sf. Chiril al Ierusalimului (sec. IV-V) etc. După conținutul lor, ecteniile se împart în: ectenie mare (14 stihuri, la care se mai adaugă, în unele cazuri, stihuri speciale), ectenie mică (4 stihuri), ectenia întreită (8 stihuri), ectenia de cerere (6 stihuri), ectenie de mulțumire etc. Ecteniile se încheie cu un ecfonis rostit de preot sau episcop. Ectenia exprimă esența Bisericii care unește pe toți membrii ei în trupul său mistic, prin rugăciune. Ea este simbol al rugăciunii unite: Faceți rugăciuni, cereri, mulțumiri pentru toți oamenii: pentru împărați, pentru toți care sunt în dregătorii (*1 Tim* 2, 1). Ectenia este una dintre formele cele mai vechi ale rugăciunii și cea mai importantă pentru că arată caracterul universal al cultului și al Bisericii, cuprinzând pe membrii ei de orice stare, cultură religios-morală și nevoile spirituale și materiale ale creștinilor. Cererile ecteniilor se disting prin inteligibilitate și scurtime, fiind gustate de credincioși. Ele se întâlnesc la toate slujbele divine.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula, Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

EDÉN. Termen biblic ce denumește numele locului sau al grădinii unde au locuit Adam și Eva. Grădina Edenului este, mai mult decât atât, un loc mistic, care nu se lasă încadrat în timp și spațiu. „Timpul” grădinii Edenului este unul preistoric, este încă timpul creației. Grădina aparține responsabilităților pe care Creatorul Însuși le trasează încă de la început creaturii sale, omul. Altfel spus, grădina Raiului este, conform referatului biblic, o moștenire pe care Dumnezeu o lasă oamenilor. Din punctul de vedere al autorului, Edenul s-ar situa la Est. Numirea Tigrului și a Eufratului lasă impresia unei situări concrete în Mesopotamia. Însă celelalte două râuri, Fison și Gihon, nu pot fi nicidecum identificate. Tocmai aceasta ar putea fi dorința autorului: de a sublinia faptul că grădina Edenului are ceva în comun cu lumea aceasta, însă nu se (mai) găsește în ea.

Termenul ebraic „eden” se poate traduce prin „desfătare”, „deliciu”, dar și prin „a fi fertil, îmbelșugat”.

Literatura rabinică zugrăvește Edenul ceresc în termeni idilici, ca pe un loc străbătut de patru fluvii: de lapte, de vin, de balsam și de miere. „În fiecare colț al grădinii sunt șase sute de mii de îngeri care Îl laudă pe Domnul cu glasuri dintre cele mai suave. Dumnezeu Însuși Se află în grădină și tălmăcește Tora drepților din toate epocile”.

Grădina este simbol al ordinii și al vieții, convingere pe care o întâlnim în întregul Orient. Prin proprietățile sale, grădina este considerată un microcosmos, în care viața înflorește și se regenerează. Ea este însăși garanția vieții și a regenerării. Scriptura ebraică reflectă aceste convingeri prin exemplificarea în textul ei a unor grădini, fie cultivate, fie de promenadă, locuri care capătă sensuri mistice, ascunse. Dar niciuna dintre acestea nu a stârnit un asemenea interes precum Edenul biblic.

EGÚMEN. Termen ce desemnează pe conducătorul unei mănăstiri sau schit, fiind ales dintre monahii cu viață exemplară, având capacitatea pentru a fi un bun exemplu monahilor săi, păstrând ordinea și disciplina între frați, prin autoritatea sa morală.

Încă de la începutul organizării vieții cenobitice monahale, mănăstirile au fost conduse și supravegheate de superiori care inițial au purtat numele de „avva", fiind părinte al celorlalți monahi, care purtau numele de frați, pe temeiul iubirii frățești, întrucât și în cazul acestor mănăstiri s-a urmat modelul de organizare familial. Titlul de „avva" a fost păstrat în timp numai ca titlu de onoare, pe seama stareților apărând alte numiri, precum cea de egumen și de arhimandrit. Totuși, s-a făcut distincție între aceste din urmă numiri, arhimandriți fiind numiți stareții mănăstirilor mari, iar egumeni fiind numiți stareții mănăstirilor mai mici. În legislația canonică ortodoxă și în doctrină se face mențiune despre noțiunea de egumen mai frecvent în comparație cu cea de arhimandrit, întrucât titlul de egumen era numirea obișnuită dată starețului, iar mănăstirile mai mici erau mai numeroase decât cele mari.

Conducătorul suprem al oricărui așezământ monahal este episcopul locului, care, prin delegare, dă posibilitatea superiorului, adică starețului (pentru mănăstiri) sau egumenului (pentru schituri), de a conduce. Pentru păstrarea unei cât mai bune rânduieli, în mănăstiri se regăsește o ierarhizare a organelor de conducere, unipersonale sau colegiale, din conducerea mănăstirii făcând parte, pe lângă stareț (egumen), și celelalte sectoare de activitate reprezentate de: Soborul mănăstiresc, Consiliul duhovnicesc, Consiliul Economic și Consiliul de disciplină.

Astăzi, conform articolului 1 al *Regulamentului pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor*, se precizează că în Biserica Ortodoxă Română funcționează ca așezăminte monahale, mănăstirea, schitul și metocul, persoanele prin care se exercită cârmuirea chiriarhală în cadrul acestora fiind: stareţul, *egumenul* și metocarul (art. 31 Regulile Monahale). Între aceste așezăminte monahale, schitul, condus de un egumen, este o obște mai mică de monahi, care viețuiesc după aceleași rânduieli ca în mănăstire, fiind aflate sub administrarea Centrului eparhial sau a unei mănăstiri (art. 6 Regulile Monahale). Astfel, „ca împuternicit al Chiriarhului și părinte duhovnicesc al obștii mănăstirii, stareţul, ajutat de egumen, conduce mănăstirea, potrivit cu sfintele canoane, pravila monahală, hotărârile Sfântului Sinod și îndrumările Chiriarhului locului" (art. 32 Regulile Monahale).

Conform *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, schiturile, care sunt conduse de egumeni, funcționează în subordinea mănăstirii care este rânduită de Chiriarh sau direct în subordinea Centrului eparhial (Can. 4, 8, 24 Sin. IV Ec.; Can. 41 Trul.; Can. 12, 17 Sin. VII Ec.; Can. Sin. I-II), existând și posibilitatea ridicării schiturilor conduse de egumeni la rang de mănăstire, cu urmarea procedurii statutare. Chiriarhul locului este conducătorul canonic [art. 78, alin. (1) Statut] al mănăstirilor și al schiturilor conduse de stareți și de egumeni, cu excepția stavropighiilor patriarhale. Stareții, precum și egumenii (la nivel de schituri) se numesc direct de Chiriarh [Can. 80 Cart.; Can. 1 Sin. I-II; art. art. 78, alin. (2) Statut], dacă îndeplinesc condițiile statutare (art. 78 Statut), iar în cazul mănăstirilor mai mari, episcopul va numi pe unul dintre primii 3 candidați desemnați de sobor, în urma alegerilor. Egumenii din eparhie, alături de stareți, participă la sinaxele stareților și egumenilor [art. 82 alin. (1) Statut], dar și la sinaxele monahale mitropolitane.

Potrivit legislației canonice ortodoxe, între drepturile și îndatoririle canonice ale egumenului menționăm: Conducerea și supravegherea călugărilor, supunându-se pedepsei canonice dacă va neglija această îndatorire (Can. 3 Sin. I-II); Respectarea perioadei de ucenicie (noviciat), fiind înlăturat din egumenie dacă ar primi în monahism fără această ucenicie (Can. 5 Sin. I-II); păstrarea averii mănăstirii, fără a o împuțina, altfel trebuind să fie exclus din mănăstire (Can. 12 Sin. VII Ec.); pentru ieșirea din mănăstire, călugării au nevoie de învoirea egumenului

(Can. 46 Trul.); egumenul care este hirotonit preot are dreptul de a hirotesi citeți și ipodiaconi în mănăstire (Can. 14 Sin. VII Ec.; Can. 6 Nichifor); egumenul să nu primească bani de la cei ce intră în mănăstire, altfel va fi caterisit (Can. 19 Sin. VII Ec.); egumenul este numit de episcop (Can. 80 Cart.; Can. 1 Sin. I-II); nu poate fi numit un egumen dintr-o altă eparhie, decât dacă prezintă scrisoarea de demitere de la episcopul competent (Can. 80 Cart.); legătura pusă unui călugăr de către egumenul său, poate fi dezlegată de episcop (Can. 7 Nicolae al Const.).

Bibliografie. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1953; *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* (extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; *Rânduielile vieții monahale*, Ed. Sophia, București, 2001; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Colibă, Mihai, „Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin", în: *ST*, XVII (1965), 3-4; Enăcescu, Efrem, *Privire generală asupra monahismului creștin*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, [2]2007; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., Joantă, Sorin, *Administrație bisericească parohială și legislație*, Sibiu, 2001; Ivan, Iorgu, *Bunurile bisericești în primele șase secole*, București, 1937; L'Huillier, Peter, *Dreptul bisericesc la Sinoadele Ecumenice I-IV*, trad. A.I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. D.I. Cornilescu, Tipografia Gutenberg, București, 1915; Muntean, Vasile, „Organizarea mânăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până în 1600)" [teză de doctorat], în: *ST*, XXXVI (1984), 1-2.

Iulian Mihai L. Constantinescu

EH. (gr. *ihos* – *glas*, *melodie*) v. GLAS BISERICESC.

EKTHÉSIS. (gr. *Ektesis pisteos*) Decret de expunere a credinței emis de împăratul Heraclius (5 oct. 610 – †11 feb. 641), la sfârșitul anului 638.

Deoarece atenția îi fusese deturnată în ultimii ani (633-638) de campaniile împotriva Imperiului Sasanid (622-629) și de respingerea pericolului arab, Heraclius a reîncercat să realizeze unanimitatea religioasă prin impunerea, prin decret imperial, a monotelismului, în locul monoenergismului, vehement și aproape general contestat.

Decretul, intitulat *Expunere a credinței* (*Ἔκθεσις τῆς πίστεως*) și afișat în pronaosul Sfintei Sofia (oct. 638), a fost inspirat de Patriarhul Serghie I (18 apr. 610 – 9 dec. 638), asistat de Pyrrhos, succesorul său în scaun (20 dec. 638 – 29 sept. 641; 8/9 ian.-1 iun. 654), pe atunci egumenul Mănăstirii Chrysopolis. După o scurtă expunere a dogmei trinitare și hristologice, strict pe linia Calcedonului, *Ekthesis*-ul interzicea cercetarea chestiunii controversate a lucrărilor Mântuitorului și împiedica folosirea sintagmelor de „una" (μία ἐνέργεια) sau „două energii" (δύο ἐνέργειαι), ambele prezentând inconveniente: nu exista un consens al Sfinților Părinți în privința ortodoxiei formulei „o unică lucrare", unii dintre ei avertizând că ar implica o distrugere a naturilor unite ipostatic în Persoana Mântuitorului; tot așa cum sintagma „două lucrări", o inovație recentă, scandalizase pe foarte mulți, întrucât implica în mod necesar existența a două voințe contrare în Persoana lui Hristos, deci a două persoane cu voințe în conflict. Interzicând să se mai vorbească de una sau două lucrări, *Ekthesis*-ul sublinia că Același Hristos lucrează și cele omenești și cele dumnezeiești. Pentru a se exprima unitatea ipostatică și înlătura impresia că în Hristos există două voințe contrare, *Ekthesis*-ul impune formula „o singură voință (ἕν θέλημα) a Domnului nostru Iisus Hristos". Dorind să pună capăt disputei monoenergiste, *Ekthesis*-ul aprindea criza monotelită. Sugerat *ab initio* în textele programatice monoenergiste, monotelismul devenea doctrina oficială a statului bizantin.

Decretul imperial a fost confirmat imediat de autoritatea bisericească: în ultimele luni ale patriarhatului lui Serghie I, un sinod a aprobat *Ekthesis*-ul și a condamnat pe clericii care-l vor respinge la depunere, iar pe monahi și laici la excomunicare (nov./dec. 638). Îndată după înscăunarea noului patriarh, Pyrrhos, un nou sinod a aprobat, o dată în plus, *Ekthesis*-ul. O scrisoare enciclică (ἐγκύκλιος ἐπιστολή) făcea

cunoscute tuturor hotărârile acestui sinod. Succesorii Papei Honorius I (625 – †12 oct. 638), Severinus (640), Ioan al IV-lea (640-642), Teodor I (642-649) și Martin I (649-653), au respins *Ekthesis*-ul și au declarat monotelismul o erezie. În septembrie 648, împăratul Constans al II-lea (642-668) a promulgat *Typos*-ul (Τύπος περὶ πίστεως), o nouă regulă de credință care înlocuia *Ekthesis*-ul: fără a condamna direct monotelismul, *Typos*-ul interzicea orice discuție pe marginea subiectului lucrărilor și voințelor Mântuitorului și prevedea sancțiuni pentru cei care-l vor nesocoti. *Ekthesis*-ul a fost condamnat de Conciliul de la Lateran (649) și de Sinodul al VI-lea Ecumenic (680-681).

Bibliografie. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium* (*Acta conciliorum oecumenicorum. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae*, Series secunda, v. 2), I; în Riedinger, Rudolf; Berolini, S.; Gruyter, Walter de (eds), *Concilii actiones I-XI*, 1990, pp. 156–162; Bréhier, Louis, „L'Ekthesis, la fin du régne et la succession d'Héraclius (638-641)", în Fliche, Augustin; Martin, Victor (eds), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'a nos jours*, vol. V: *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, Louis Bréhier, René Aigrain (eds), Bloud & Gay, Paris, 1938, pp. 131-150; Grumel, Venance, „Recherches sur l'histoire du monothélisme. III. Du monoénergisme au monothélisme", în: *Échos d'Orient*, XXIX (1930), pp. 16-28; Mansi, J.D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XI, 991-998, Ed. Expensis Antonii Zatta, Florența, 1765.

Sebastian Nazâru

ELOCÚTIO. (lat. *loquor – a vorbi*; *exprimare*, *fel de exprimare*, *stil*; gr. *lexis – limbaj*, *expresie*, *stil*) Stil și limbaj în predică.

În contextul celorlalte diviziuni clasice (*inventio*, *dispositio*, *memoria* și *actio*), privite ca etape ale unei structurări progresive, *elocutio* reprezintă acea funcție discursivă estetizantă prin care oratorul alege și utilizează mijloacele lingvistice adecvate scopului comunicării. Termenul a fost consacrat de retorul latin Quintilian, în monumentala sinteză asupra retoricii antice, *Institutio oratoria*, însă originile conceptului sunt mult mai îndepărtate, datorându-se preocupării umane crescânde pentru calitatea estetică a vorbirii sau a scrierii. Dezbătută amplu de Aristotel, mai întâi în *Poetica*, apoi în *Retorica* (dintr-o perspectivă considerabil extinsă față de cea a primei opere menționate, unde era vizat exclusiv textul poetic), ideea de stil sau elocuție a devenit o temă prolifică a filologiei universale, generând analitici dintre cele mai variate: oratorică, lingvistică, literară, comunicațională etc. Din perspectiva definiției logico-filosofice a acțiunii, actele noastre verbale (speech acts) implică, în mod deliberat și cu o finalitate prestabilită, modificarea realității psihologice, culturale și, prin acestea, de ce nu, istorice. De aici se poate deduce cu ușurință faptul că intenționalitatea și scopurile discursive se concretizează implicit în dimensiunea elocuționară a textului.

Bibliografie. Aristotel, *Retorica*, Ed. Iri, București, 2004; Bârlea, Gheorghe, *Peithous Demiourgos - știința și arta convingerii în antichitatea greco-latină*, Ed. Bibliotheca, Târgoviște, 2004; Dragomirescu, Gh.N., *Mică enciclopedie a figurilor de stil*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975; Florescu, Vasile, *Retorica și neoretorica. Geneză. Evoluție. Perspective*, Ed. Academiei, 1973; Gordon, Vasile, „Importanța omiletică a stilului", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă - Universitatea din București*, VII (2007), pp. 259-280; Munteanu, Ștefan, *Introducere în stilistica operei literare*, Ed. de Vest, Timișoara, 1995; Panaitescu, V. (ed.), *Terminologie poetică și retorică*, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 1994; Quintilian, *Arta oratorică*, vol. I-III, trad. M. Hetco, Ed. Minerva, București, 1974; Sălăvăstru, Constantin, *Mic tratat de oratorie*, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2006; Zafiu, Rodica, „Ethos, pathos și logos în textul predicii", în Gafton, Al., Gruia, Sorin, Milică, Ioan, (eds), *Text și discurs religios*, vol. II, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2010, pp. 27-38.

Marius Daniel Ciobotă

ENDÓTION. (gr. *endotion*) Acoperământ al Sfintei Mese așezat peste prima îmbrăcăminte a ei (cămașă), care simbolizează strălucirea feței Mântuitorului Hristos pe Tabor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi; Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ENERGÍI NECREÁTE. (gr. *energeia – putere de acțiune*, *lucrare*) Lucrări ale lui Dumnezeu care, deși sunt necreate, se manifestă în plan creat.
Învățătura despre energiile divine necreate este fundamentală pentru teologia ortodoxă, datorită faptului că prin ea este susținută credința în caracterul personal al lui Dumnezeu, credința în îndumnezeirea omului și în transfigurarea eshatologică a creației.
Teologia ortodoxă a făcut întotdeauna distincție între ființa și energiile divine necreate sau lucrările lui Dumnezeu. Pentru acest motiv, s-a spus că Dumnezeu este cognoscibil după lucrările sau energiile Lui, prin care a creat, proniază și mântuiește lumea, și incognoscibil sau transcendent după ființa Sa. Pornind de la această distincție, Părinții Îl numesc pe Dumnezeu „Cel cu multe nume", atunci când se referă la lucrări sau energii, și „Cel fără de nume", atunci când se referă la ființa Sa. „Ființa lui Dumnezeu – spune Sf. Grigore Palama – cea mai presus de ființă este fără nume, neputându-se exprima și depășind înțelesul oricărui nume; lucrările au însă fiecare nume. De aceea, neavând un nume propriu pentru acea supraființă, o numim cu numele lucrărilor" (cf. *Teologia dogmatică și ortodoxă*, p. 314).
Criticându-l pe Eunomie, Sf. Vasile cel Mare precizează că niciodată conținutul unei ființe nu poate fi epuizat prin concepte. Dacă observația este valabilă în cazul cunoașterii ființelor create, cu atât mai mult nu se poate exprima în concepte conținutul ființial al realității divine. Toate numele pe care le găsim în Scriptură ni-L arată pe Dumnezeu așa cum ni Se revelează El Însuși. Prin urmare: „Atunci când afirmăm că Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru prin energiile Sale, nu promitem deloc că ar putea fi apropiat în ființa Sa. Căci, dacă lucrările Sale coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă" (*Epistola 234 către Amfilohiu*, în *Scrieri*, vol. III, București, 1998, p. 483). Și pentru Sf. Grigorie de Nyssa este evidentă neputința de a ajunge la contemplarea esențelor, chiar și în cazul lucrurilor create. În cazul cunoașterii lui Dumnezeu, cuvântul pierde orice valoare atunci când gândirea devine contemplație. În această situație, „există doar un singur nume care să exprime ființa divină, și anume mirarea care ne cuprinde atunci când ne gândim la Dumnezeu" (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri*, vol. I, București, 1982, p. 279). Conceptele, atât cele pozitive, cât și cele negative, nu definesc ființa Sa neaccesibilă, ci doar ceea ce Îl înconjoară. „Prin urmare, este adevărat că cel curat cu inima Îl vede pe Dumnezeu, dar și că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. De fapt, Cel Ce este nevăzut prin natură devine vizibil prin energiile Sale, arătându-ni-Se în circumstanțe particulare ale naturii Sale" (*Despre Fericiri*, în *Scrieri*, vol. I, p. 381).
Și din punctul de vedere al Sf. Ioan Damaschin, numele care se dau lui Dumnezeu nu exprimă ceea ce este El în ființa Sa, ci ceea ce nu este. Referindu-se la expresia Sf. Apostol Petru, Sf. Grigorie Palama spune că aceasta are un caracter antinomic, care o înrudește cu dogma Sfintei Treimi. Așa cum Dumnezeu este deodată Unul și Trei, tot așa „natura dumnezeiască trebuie să fie numită, în același timp, neparticipabilă și, într-un anume înțeles, participabilă; ajungem la împărtășirea de natura lui Dumnezeu, dar totuși ea rămâne cu totul inaccesibilă. Trebuie să le afirmăm pe amândouă deodată și să păstrăm antinomia lor ca pe un criteriu al slavei" (*Apologie mai extinsă,* cf. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 230). Dacă am participa la ființa lui Dumnezeu, atunci noi înșine am deveni dumnezei prin fire. Prin urmare, concluzia se impune: Dumnezeu rămâne inaccesibil după ființă. Dacă Dumnezeu ni S-ar împărtăși după unul dintre cele trei Ipostasuri, atunci am putea vorbi despre unire ipostatică și în cazul nostru. Astfel, nu putem participa nici la ființa, nici la Ipostasurile Treimii. Pentru a ieși din impas, trebuie susținută o altă distincție în Dumnezeu, deosebită de cea existentă între ființă și persoană, care să susțină atât caracterul Său incomensurabil, cât și posibilitatea comunicării. Această distincție se referă la energiile sau lucrările dumnezeiești. Acestea sunt puteri naturale și inseparabile de ființă, prin care Dumnezeu

purcede în afară, Se comunică sau Se dăruiește: „Iluminarea și harul dumnezeiesc și îndumnezeitor nu este ființa, ci energia lui Dumnezeu, o putere și o lucrare comună Treimii". Așadar, după Sf. Grigore Palama, „spunând că putem participa la natura dumnezeiască, nu în Sine, ci în energiile Sale, rămânem în limitele evlaviei" (cf. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 100). Așa cum ființa și persoana se deosebesc, cu toate că Dumnezeu este Unul, la fel se deosebește și ființa de lucrare, cu toate că Dumnezeu este Cel Care lucrează. Și dacă este imposibil ca cineva să existe fără ființă sau natură, în egală măsură este imposibil ca cineva să lucreze, lipsit fiind de puterea naturală lucrătoare, de energie. „Dacă uneori spunem că sunt același lucru, nu o spunem fiindcă ar fi tot una ceea ce indică cele două nume [...], ci și din motivul că lucrarea este în chip suprafiresc inepuizabilă și necuprinsă, calitate pe care o are numai Dumnezeu, singur fiind în chip negrăit veșnic lucrător, fără schimbare. Așadar, nu în sensul că lucrarea este ființă și nu din ființă, ci pentru că Dumnezeu, avându-le toate concentrat și unitar, le lucrează pe toate fără să se împartă și fiind întreg strâns în Sine și nepărăsindu-Se niciodată prin purcederea spre fiecare, este întreg și singur în toate, ca Cel neîmpărțit în cele împărțite" (*Apologie mai extinsă*..., p. 217). „Noi înțelegem că ființa și lucrarea sunt una, nu reducându-le la același sens, ci considerându-le nedespărțite. Dumnezeu întreg, unic și etern fiind cunoscut neîmpărțit prin fiecare din lucrări. Din aceasta se vede că Dumnezeu nu este compus, ci simplu" (*Apologie mai extinsă*... , p. 219).

Acuzat de adversarii săi că, admițând o deosebire între ființă și lucrări, Îl face pe Dumnezeu compus, Sfântul Grigorie răspunde că nu poate fi cineva compus cu propria lucrare, așa cum raza nu este compusă pentru că luminează, lumina fiind o lucrare a razei. O ființă fără lucrare este o simplă iluzie, neavând un suport real. După Varlaam și Achindin, energiile sunt fie esența însăși în calitate de act pur (definiție dată de Aristotel lui Dumnezeu, singura realitate care se sustrage devenirii), fie niște efecte create, având esența drept cauză. Pentru ei există esența dumnezeiască, existau efectele sale create, dar nu existau lucrările dumnezeiești sau energiile.

Sf. Grigorie Palama precizează că Dumnezeu este numele unei lucrări și derivă de la „a se întinde și a le proteja pe toate" sau de la „a privi" toate. De aici trage concluzia că El a privit aceste lucrări înainte de facerea lor, cugetându-le netemporal. Apoi, fiecare lucrare este produsă, de fapt, la momentul mai dinainte hotărât, după conceptul netemporal al voii Lui, concept pe care îl numește „predeterminare și icoană și model". „Ceea ce se face este creat. Predeterminarea însă și voirea dumnezeiască și preștiința coexistă din veci cu ființa lui Dumnezeu și sunt fără de început și necreate. Dar niciuna dintre ele nu este ființa lui Dumnezeu. Este atât de departe de a fi aceasta ființa lui Dumnezeu, încât Vasile cel Mare zice [...] că preștiința lui Dumnezeu despre ceva n-are început, dar se sfârșește după ce s-a petrecut lucrul preștiut" (*Apologie mai extinsă*..., p. 219).

Precum Persoanele, energiile divine nu sunt elemente ale ființei dumnezeiești, separate de Treimea a căror manifestare comună sunt; nu sunt nici accidente ale naturii și nici ființe ipostatice, așa cum sunt Persoanele. Ținând în mod natural de ființa comună a ipostasurilor, ele sunt comune Persoanelor. „Învățătura Părinților despre persoanele cuvântului și Duhului, considerate drept chipuri desăvârșite ale lui Dumnezeu, nu poate fi explicată decât în același sens, adică în planul cel din afară al Treimii, arătându-Se în lume prin energie" (Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*..., p. 100). Prin urmare, prin lucrările lor, cele trei Persoane pot fi experiate ca aproape de noi sau locuind în noi. Faptul că nu ne împărtășim de Ele după ființă nu înseamnă că nu ne unim cu Ele. Astfel, prin har, ca lucrare sau energie comună a celor trei Ipostasuri, este prezent în noi atât Tatăl, cât și Fiul și Duhul Sfânt. Gândirea Părinților a văzut în teologie misterul intrinsec al Sfintei Treimi descoperit prin Revelație, în timp ce manifestările în afară ale lui Dumnezeu sau Treimea

cunoscută în raporturile Sale cu ființa creată priveau domeniul iconomiei. Conform acestei împărțiri, energiile s-ar situa la mijloc: ele aparțin atât teologiei, în calitatea lor de lucrări sau energii nedespărțite de Sfânta Treime, dar și iconomiei, pentru că Dumnezeu Se descoperă făpturilor Sale prin energiile „care coboară până la noi", așa cum spune Sf. Vasile cel Mare. În ordinea manifestării iconomice a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl și se comunică prin Fiul, în Duhul Sfânt. Prin distincția pe care o face între ființă și energii, Ortodoxia se distanțează atât de panteismul religiilor orientale, care confundă Creatorul cu creația, dar păstrează în același timp și distanța de separație deistă pe care creștinismul apusean a introdus-o între Dumnezeu și lume. În timp ce existența energiilor necreate a favorizat dezvoltarea unei spiritualități dinamice, absența lor a dus la prăbușirea spiritualității creștine și la provocarea crizei spirituale care confruntă lumea contemporană. Ignorarea energiilor divine necreate este sinonimă cu refuzul scării de diamante pe care Dumnezeu coboară în Biserică și în creație și pe care omul ar putea urca spre Dumnezeu, prin iubire și transfigurare.

Dumnezeu Se face cunoscut și accesibil gândirii și trăirii noastre prin lucrările sau energiile Sale divine, necreate și veșnice. Prin aceste lucrări, Dumnezeu produce și susține ansamblul realității create care, pentru acest motiv, are în structura lui anumite corespondențe tainice în Dumnezeu. La rândul lor, aceste lucrări evidențiază în creație însușirile sesizabile ale lui Dumnezeu, pentru că Acesta le-a înzestrat cu însușiri asemănătoare, dar infinit inferioare Lui. Contemplând lucrările lui Dumnezeu prezente și manifestate în creație, mintea omului înaintează spre însușirile sau atributele lui Dumnezeu, care, în acest sens, sunt niște concluzii asupra acțiunilor sau lucrărilor lui Dumnezeu în lume.

Prin atributele divine, omul sesizează atât prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume, cât și transcendența Lui. Factorul care asigură atât transcendența, cât și prezența, este caracterul Său personal. Persoana divină transcende orice atribut, dar și suma atributelor. Ele nu epuizează nici ființa lui Dumnezeu, nici persoanele în care subzistă ființa în mod integral, ci se situează, așa cum zic Părinții, „în jurul ființei lui Dumnezeu". Constituind o totalitate polifonică, atributele nu divizează ființa lui Dumnezeu și nici nu li se poate atribui o existență distinctă de aceasta. În Sfânta Scriptură, Dumnezeu Se autodefinește ca adevăr, lumină, bunătate etc. Aceasta înseamnă că toate aceste atribute, cu toate diferențele pe care le presupun, sunt inseparabile prin natura lor de ființa lui Dumnezeu și o exprimă, atât cât este posibil din partea omului. Înțelepciunea lui Dumnezeu „cea de multe feluri" (*Ef* 3, 10) se manifestă „în multe rânduri și în multe chipuri" (*Evr* 1, 1), atât în lumea văzută, cât și în cea nevăzută. „Potrivit planului veșnic al lui Dumnezeu, atributele divine sunt expresia lucrării Sale față de lume, pentru ca El să o conducă prin ele spre îndumnezeirea ei" (Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 99).

Bibliografie. Balibar, Françoise, „Energie (physique)", în: *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 1999, pp. 342-347; Grigorie Palama, Sf., *Cuvânt despre sfânta lumină și despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în *Filocalia*, vol. VII, București, 1997; Lossky, V., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V. Răducă, Ed. Anastasia, 1993; Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995; Meyendorff, J., *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, trad. A. Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995; Popescu, Dumitru, „Teologia Sfinților Trei Ierarhi și actualitatea ei", în vol. *Teologie și cultură*, București, 1993, pp. 65-72; Simeon Noul Teolog, Sf., *Les Catécheses*, 34-36, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. CXIII, Paris, 1965; Stăniloae, D., „Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe", în: *Ort.*, 3-4/1976; Stăniloae, D., *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978; Stăniloae, D., „Natură și har în teologia bizantină", în: *Ort.*, 3/1974; Stăniloae, D., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993; Vlachos, Hierotheos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, trad. P. Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000.

Sterea Tache

ENERGÚMENI. (lat. *energumenus*; gr. *energumenos*) Nume atribuit în primele veacuri creștine persoanelor stăpânite de demoni.
În organizarea Bisericii primelor veacuri, energumenii alcătuiau o grupă distinctă a comunităților creștine iar de vindecarea lor se ocupau exorciștii. Pentru ei existau rugăciuni și ectenii speciale în cadrul Sfintei Liturghii. Energumenii erau admiși doar la prima parte a Sfintei Liturghii (asemenea catehumenilor, fotizomenilor și penitenților). Imediat după concedierea catehumenilor, diaconul rostea îndemnul: „Rugați-vă toți cei stăpâniți de duhuri necurate! Toți să ne rugăm cu osârdie pentru ei, pentru ca iubitorul de oameni Dumnezeu să certe prin Hristos duhurile cele rele și necurate". La sfârșitul ecteniei pentru energumeni, aceștia erau îndemnați să-și plece capetele pentru a primi binecuvântarea episcopului, care rostea și o rugăciune asupra lor.

Bibliografie. *Les Constitutions Apostoliques*, VIII, 7, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. CCCXXXVI; Braniște, Ene, *Liturgică Generală,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

Cristian Cercel

ENGOLPIÓN. Obiect sfânt, propriu treptei arhierești, în formă de medalion-iconiță, lucrat din email sau din metal prețios, atârnat de gât cu un lănțișor, având în iconiță chipul Mântuitorului sau al Maicii Domnului.
Engolpionul a fost inspirat de hoșenul sau pectoralul arhieresc al Vechiului Testament în care se păstra Urim și Tumim, adică arătarea și adevărul, talismane sfinte care preînchipuie pe Hristos și Maica Domnului. Se pare că engolpioanele au înlocuit relicvariile, adică mici cutii cu moaște purtate de stareți apoi de arhierei. În trecut, engolpioanele aveau și formă de cruce, apoi, din sec. al XVIII-lea, s-a păstrat numai cea de medalion. Arhiereul poartă permanent engolpionul, iar la slujbă se așază peste sacos.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ENIPOSTAZIÉRE. Desemnează atât posibilitatea, cât și actul unui ipostas de a-și asuma sau împropria o fire pe care nu o avea sau care nu-i aparține, alături de firea proprie.
Termenul se referă strict la Ipostasul Cuvântului Care a luat firea umană, ca și cum ar fi fost proprie Lui, și a actualizat-o alături și prin comunicarea, întrepătrunderea sau apropierea cu firea dumnezeiască pe care o avea dintotdeauna.
Termenul se leagă direct de terminologia trinitară elaborată la Primul Sinod Ecumenic de la Niceea, precum și în scrierile Părinților veacurilor IV-V, unde s-a făcut distincția dintre fire și ipostas. Termenii de „fire" și „ipostas" (φυσις și υποστασις) sunt preluați din terminologia filosofică elenistică, dar nuanțate adecvat pentru a explica inteligibil, pe cât se poate, adevărurile descoperirilor dumnezeiești. În acest context, termenul „fire" nu mai exprima în teologie ceea ce exprima în filosofia elenistică, adică faptul particular de a ființa, ci faptul de a ființa comun unei singure specii. Așadar, specia, fiind compusă din mai mulți indivizi, era echivocă referința la nivel individual (personal). Prin urmare, noțiunea de „fire" devine la Părinții de la Niceea sinonimă, într-un fel, cu „ousia", termen ce desemnează „faptul de a ființa" la modul general, care este comun tuturor speciilor și genurilor, deci este comun întregii existențe „in se".
Ipostasul – provenind de la υπο și στατις – semnifică „stare de dedesubt" sau „substare", adică starea concretă de existență a unei individuații. Așadar, ipostasul reprezintă cel mai apropiat mod de a exprima particularitatea unui lucru dintr-o mulțime, în care fiecare dintre aceste elemente ale mulțimii își evidențiază atât nota distinctivă, cât și pe cea comună cu a altor ipostase similare lui, întregind spectrul firii din care face parte. Prin urmare, ipostasul constituie exprimarea unei existențe concrete, iar firea sau ousia, starea abstractă a ei. Prima

face parte din planul actual, real, cea de-a doua, din planul abstract, potențial. Firea nu există realmente decât atunci când este ipostaziată, deci când este actualizată pe plan concret de o individuație, până atunci ea rămânând doar într-un plan teoretic. Ipostasul este cel care dă sens unei firi, iar în cazul lumii inteligibile, el a fost numit de Părinți persoană sau προσωπον.
Însă Părinții, când au trasat aceste valențe terminologice, nu au avut în vedere expres exemplul unor persoane umane învăluite în aceeași fire sau care au firea omenească, respectiv umanitatea ca fire comună. Ei au ajuns la acest rezultat gândind cum se poate exprima existența monoființială a lui Dumnezeu în chip tripersonal. Astfel, au numit ousia fondul comun al Celor Trei Persoane, iar Persoanele Ipostase, unde fiecare Ipostas dumnezeiesc cuprinde în Sine întreaga fire dumnezeiască fără vreo lipsă, dar, în același timp, aceeași fire care este comună și Tatălui, și Fiului, și Sfântului Duh.
Disputele hristologice din sec. al V-lea ating tema celor două firi din Persoana lui Hristos, cea dumnezeiască și cea omenească, și a raportului dintre ele. Pentru a exista o distincție clară între aceste firi din Persoana lui Hristos, ele au fost separate, dar pentru a nu altera unitatea Persoanei, ele sunt unite și comunică. Raportul dintre firea umană și cea dumnezeiască din Hristos nu era perfect egal, ci firea dumnezeiască era cea care conducea pe cea umană, căreia îi era ascultătoare. De asemenea, Ipostasul Cuvântului întrupat era centrat nu pe firea omenească, ci pe cea dumnezeiască, de aceea, firea dumnezeiască avea o pondere mai însemnată. Dar acest lucru nu însemna că firea omenească nu a fost asumată deplin, ci că Persoana lui Hristos rămâne în continuare într-o relație perihoretică cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, deși a asumat o fire care nu era a Sa.
Această asumare a firii omenești a fost numită de teologul bizantin Leonțiu, *enipostaziere*. Adept al poziției calcedoniene, a făcut această remarcă pentru a clarifica terminologia echivocă alexandrină exprimată mai pretențios de Sf. Chiril al Alexandriei, sub formula: „o singură fire a lui Dumnezeu întrupată". Prin aceasta, se afirma posibilitatea ca o fire omenească să poată intra în Sfânta Treime, prin urmare relativitatea acesteia nu „contamina" cu ceva dumnezeirea perihoretică a Persoanelor Sfintei Treimi, ci era asumată ipostatic ca și cum ea s-ar activa nu printr-un ipostas omenesc, ci prin Însuși Ipostasul Cuvântului. Cu alte cuvinte, Dumnezeu Însuși trăiește în limitele umanului dându-i sens pilduitor, dar, în același, timp recapitulându-l cu totul. Enipostazierea a făcut posibilă îndumnezeirea firii umane prin comunicarea reciprocă a însușirilor fiecărei firi.
Din acest punct de vedere, Pr. Dumitru Stăniloae afirmă valoarea conceptului de „persoană" înaintea celui de „fire", spunând că o fire nu poate comunica cu o alta decât prin intermediu ipostatic. Și în acest caz, fiind vorba de Persoana lui Hristos, enipostazierea a fost posibilă datorită compatibilității dintre om și Dumnezeu, precum cea dintre chip și Arhetip. Leonțiu de Bizanț se încadrează în rândul apărătorilor doctrinei calcedoniene care au sprijinit cu această formulă distincția dintre firile divină și umană din Hristos, fără a le disocia până la o ipostaziabilitate de sine și fără a le da o pondere egală în Ipostasul Cuvântului. În cultura bizantină ulterioară sec. al VII-lea, expresia lui Leonțiu are un caracter marginal, deoarece formula de la Calcedon era completă și nu lăsa loc de vreun echivoc, nefiind necesară vreo explicație suplimentară. Formula lui Leonțiu apăruse dintr-o aprofundare explicativă a dogmei calcedoniene. Este posibil ca aceasta să fie și răspunsul la dioprosopismul școlilor nestoriene, a căror sorginte mergea până la Teodoret al Cyrului, semn că identificarea ideologică a cauzei este cea care impune formule auxiliare pentru aprofundare. Monofizitismul a rezistat la nivel teologic mult timp în spațiul culturii alexandrine, până la cuceririle arabe, de aceea reacția lui Leonțiu de Bizanț este deschisă și constituie unica opoziție în fața amplorii monofizite.
Dar formula este preluată și susținută de Sf. Ioan Damaschin, care era un exponent al școlii antiohiene, semn că *enipostazierea* nu

era doar o formulă endemică teologiei bizantine, ci era una corectă ce acoperea toată problematica disputelor diofizitismului din Persoana lui Hristos. În lucrarea *Expunere a credinței ortodoxe*, Sf. Ioan Damaschin precizează posibilitatea „enipostazierii", arătând că Trupul lui Hristos sau umanitatea Lui nu avea un ipostas propriu deși era completă, ci subzista doar prin Ipostasul Logosului. Se poate pretinde, din acest punct de vedere, o asemănare cu apolinarismul, dar doctrina Părinților postcalcedonieni se deosebea de aceea a lui Apolinarie din Laodiceea, căci ei susțineau deplinătatea firii omenești, chiar dacă era inclusă într-un Ipostas care deja ipostazia o fire dumnezeiască.

Formula este preluată mai târziu de către teologia scolastică târzie, în sec. al XVI-lea, și este prezentă în studiile patrologice întreprinse odată cu reeditarea surselor creștine după descoperirea tiparului. O largă referire la aceasta face teologul protestant Karl Barth, arătând că Dumnezeu subzistă ca om în același fel în care subzista ipostatic ca Dumnezeu. De asemenea, au mai existat și alte poziții mai puțin acordabile cu teologia Sf. Ioan Damaschin, majoritatea invocând o poziție similară cu cea a lui Apolinarie din Laodiceea, adică a umanității incomplete din Hristos dacă nu are un ipostas propriu uman. O poziție clasică este reprezentată în teologia românească de Pr. Dumitru Stăniloae, care arată că enipostazierea implică o umanitate a lui Hristos cu caracter recapitulativ, însă autentică și deoființială cu firile risipite ipostaziate în oameni. Astfel, adevărata actualizare a firii umane o obține Ipostasul Cuvântului, iar oamenii, prin recapitularea lor în acea umanitate enipostaziată a lui Hristos.

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Despre Întruparea Cuvântului*, în coll. *PSB*, vol. XV, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sf. Treime*, în coll. *PSB*, vol. IL, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Coman, Ioan G., *Și Cuvântul Trup S-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, Ed. Scripta, 1993; Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

EPARHÍE. Unitate administrativ-teritorială bisericească păstorită de un episcop.

Termenul este împrumutat din terminologia civilă, din organizarea administrativ-teritorială a Statului, înțelegându-se astăzi, din punct de vedere bisericesc, acea unitate administrativ-teritorială bisericească în cadrul unei unități administrativ-teritoriale bisericești mai mari (ex. mitropolia care cuprinde parohii, protopopiate, mănăstiri și eparhii), fiind condusă de un *episcop eparhiot* sau *titular* care exercită puterea bisericească numai în granițele eparhiei sale (Can. 35 Ap.; 2 Sin. II Ec.; 20 Trul.; 18 Anc.; 3, 11 Sard.; 13, 22 Ant.) și se află în fruntea organelor de conducere colegiale la nivel de eparhie. Eparhia era, în Imperiul Roman, o unitate administrativ-teritorială condusă de un eparh, Biserica împrumutând acest termen în cadrul procesului de acomodare a organizării administrativ-teritoriale bisericești cu cea a Statului, prin aplicarea principiului teritorial (Can. 17 Sin. IV Ec.; Can. 38 Trul.), de aceea apare mai târziu, după termenii de parohie sau enorie. Astfel, acest termen a rămas astăzi în uzul dreptului administrativ bisericesc, desemnând o provincie bisericească în fruntea căreia se află un eparhiot (eparh), adică un episcop titular care o conduce împreună cu celelalte organe competente de conducere bisericească în mod autonom în raport cu celelalte eparhii de același grad. Termenul de eparhie este unul generic, raportat la cel de episcopie, care vizează numai unitatea bisericească administrativ-teritorială condusă de un episcop (Can. 7 Sin. I-II), după cum arhiepiscopia se referă la unitatea administrativ-teritorială care are în frunte un arhiepiscop.

Sfinții Apostoli, fiind conștienți de autoritatea lor unică și irepetabilă primită de la Mântuitorul Iisus Hristos, bucurându-se de jurisdicție universală în virtutea harului extraordinar al apostoliei, au propovăduit Evanghelia Mântuitorului nostru Iisus Hristos până la

marginile lumii (*Mt* 28, 19), depășind granițele unei singure comunități, întemeind numeroase Biserici locale, pe care le-au înzestrat cu o conducere autocefală, prin hirotonia episcopilor în fruntea lor. Aceste comunități locale, conduse de episcopi, se administrau independent una de cealaltă, deși toți episcopii conduceau în comuniune întreaga Biserică, fără a dispune de jurisdicție universală, ci numai locală, deci limitată la granițele parohiilor lor episcopale. Prin urmare, încă din epoca apostolică, până în sec. II-III, Bisericile locale sau parohiile episcopale erau conduse în mod autocefal de episcopi, ulterior conducerea unităților bisericești trecând pe seama sinoadelor locale, provinciale (Can. 34, 37 Ap.), prin introducerea sistemului mitropolitan (sec. al IV-lea) sinoadele mitropolitane fiind alcătuite din episcopii provinciei în frunte cu mitropolitul (Cano. 4, 5, 6, 7 Sin. I Ec.). Astfel, în vechile izvoare ale Dreptului canonic parohia viza ținutul unui episcop (parohiile episcopale care au preexistat eparhiilor mitropolitane), însemnând, de fapt, ceea ce numim noi astăzi prin eparhie. După răspândirea Creștinismului, când episcopii își aveau reședința în orașele mari, fără a mai exista în alte orașe mai mici, credincioșii acestor comunități formau parohii conduse de către un preot paroh. Parohiile formau protopopiate care erau dependente de episcopul cetății. Episcopii orașelor mai mici se adresau episcopului capitalei provinciilor politice, născându-se un drept de supraveghere al episcopilor capitale de provincii asupra celorlalți episcopi din acel ținut. Din sec. al IV-lea, mai precis de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, s-a introdus sistemul mitropolitan (Can. 4, 5, 6, 7 Sin. I Ec.), iar acești episcopi ai capitalelor provinciilor s-au numit mitropoliți. Mitropolia corespundea unei provincii politice, regăsind pentru aceasta numirea de *eparciva* în izvoarele de Drept canonic. Ulterior, s-au dezvoltat exarhatele și patriarhatele, urmându-se principiul teritorial și dezvoltarea organizării administrativ-teritoriale a Statului.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. I, Iași, 1899; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească,* vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Gaudemet, J., „L'Eglise dans l'Empire romain au IV-ème siècle", în *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, vol. III, Paris, 1958; Găină, Dumitru I., „Sfinții Apostoli și Episcopii", în: *ST*, XIV (1962), 9-10; Ivan, Iorgu, *Bunurile bisericești în primele șase secole*, București, 1937; L'Huillier, Peter, *Dreptul bisericesc la Sinoadele Ecumenice I-IV*, trad. Al.I. Stan, Ed. Gnosis, București, 2000; L'Huillier, P.L., „Problems concerning autocephaly", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, XXIV (1979), 2-3; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. D.I. Cornilescu, V.S. Radu, Tipografia Gutenberg, București, 1915; Soare, Gheorghe I., *Mitropolia în Dreptul Canonic Ortodox*, București, 1939; Stan, L., „Despre autocefalie", în: *Ort.*, 3/1956, 3.

Iulian Mihai L. Constantinescu

EPECTÁZĂ. (gr. *epektasis*) Definește tensiunea profundă și preocuparea constantă a credinciosului de înaintare continuă în cunoașterea și trăirea lui Dumnezeu.

Epectaza se referă la aspectul dinamic al vieții duhovnicești și exprimă modul în care se realizează îndumnezeirea persoanei umane.

Textele biblice fundamentale ale învățăturii despre epectază sunt cele de la *Mt* 5, 48; 16, 24; *In* 12, 26; *Lc* 9, 23; *1 Co* 10, 12; *2 Co* 3, 18; *Ef* 4, 12-15; *Flp* 1, 25; 3, 12-14.

La *Flp* 3, 14 – „Uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând (ἐπεκτεινόμενος) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus" –, Sf. Apostol Pavel folosește cuvântul epectază în sensul de tindere necontenită spre treptele superioare sau de înaintare nesfârșită spre realizarea desăvârșirii. Astfel, epectaza plasează procesul mântuirii în dimensiunea dinamicii continue, iar credinciosul este comparat cu atletul care aleargă tot timpul (*1 Co* 9, 24; *2 Tim* 4, 7) spre dobândirea de noi daruri ale sfințeniei de la Dumnezeu.

Ideile învățăturii despre epectază sunt prezente atât în Sfânta Scriptură, cât și în operele Sfinților Părinți și ale Scriitorilor bisericești (Sf. Irineu al Lyonului, Clement Alexandrinul, Origen, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama etc.), însă cel

dintâi sistematizator și exponent puternic al ei este Sf. Grigorie de Nyssa. În special, în cele trei opere principale ale sale: *Despre viața lui Moise*, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* și *Despre Fericiri*, Sf. Grigorie de Nyssa trasează principalele coordonate ale învățăturii despre epectază. Astfel, aceasta este văzută ca o autodepășire duhovnicească permanentă și ca o înaintare fără de stagnare care este prezentă în toate etapele vieții spirituale (purificare, iluminare și îndumnezeire). Este, așa cum afirmă Jean Daniélou, o luptă intensă de creștere în sfințenie pe care sufletul o trăiește de-a lungul tuturor treptelor duhovnicești.

Orice stare duhovnicească dobândită deschide sufletul spre noi perspective de sfințenie și nu-l lasă pe acesta niciodată să se rezume la stadiul atins, ci îl plasează în dinamismul tinderii infinite spre Dumnezeu cel infinit.

Astfel, la Sf. Grigorie de Nyssa se întâlnește o înșiruire a epectazelor, unite într-un crescendo continuu, și o derulare progresivă a stărilor de desăvârșire. El nu se oprește la o măsură oarecare de virtute sau de sfințenie, ci merge la nesfârșit spre o înălțime nelimitată și o împărtășire tot mai profundă de harul dumnezeiesc.

Cu toate că este mai presus de lume, prin ființa Sa, totuși Dumnezeu este prezent și lucrează în umanitate și în creație prin energiile Sale necreate, atrăgându-i și păstrându-i pe aceștia în comuniunea cu Sine. Energiile necreate atrag și, în același timp, întăresc și lărgesc sufletul, îl fac mult mai capabil, prin susținerea pe care i-o acordă, de a realiza întinderi mult mai puternice către Dumnezeu. În acest sens, epectaza presupune o sinergie constantă între nevoitor și harul dumnezeiesc care nu cunoaște nicio stagnare. În prezentarea procesului pe care-l cunoaște desăvârșirea, Părinții filocalici și cei ai pustiei fac referire, în mod constant, la aceste aspecte. Ei vorbesc despre o stare de epectază chiar la nivelul purificării și al împlinirii virtuții, arătând că ascetul nu trebuie să se mulțumească niciodată cu binele și cu virtuțile împlinite, ci trebuie să dorească încontinuu să se înalțe pe noi trepte duhovnicești superioare.

Limitarea procesului îndumnezeirii omului de un anumit număr de fapte bune și reducerea acestuia la o formă suficientă de desăvârșire se opun chiar învățăturii despre infinitatea lui Dumnezeu. Dacă omului i se neagă posibilitatea epectazei, atunci se ajunge să se declare incapacitatea lui Dumnezeu de deschidere spre umanitate și calitatea Sa de sursă a desăvârșirii. Acesta este și motivul pentru care Sf. Grigorie de Nyssa prezintă tot timpul învățătura despre epectază în strânsă legătură cu doctrina despre infinitatea lui Dumnezeu. Fiind infinit și necuprins, Dumnezeu ne oferă posibilități infinite de înaintare în sfințenie și în comuniunea cu El. Tocmai de aceea, în relația cu Dumnezeu, sufletul uman nu poate fi cuprins niciodată de vreo formă de sațietate plictisitoare, ci se simte atras din ce în ce mai mult de Dumnezeu, spre a se ridica pe noi trepte de desăvârșire.

Epectaza presupune atât un aspect de stabilitate, cât și unul de mișcare (Jean Daniélou), prin care se experimentează, în același timp, pe de o parte bucuria prezenței și a împărtășirii de Dumnezeu, iar pe de altă parte tensiunea și atracția profundă spre o stare mai înaltă de comuniune. Astfel, în procesul epectazei continue, sufletul trăiește în mod simultan bucuria comuniunii cu Dumnezeu, atracția deosebită pe care Dumnezeu o realizează față de el, dar și tensiunea sa ontologică de împlinire a unei deschideri mult mai ample față de Dumnezeu. Toate aceste acte și trăiri mistice îl plasează pe credincios în procesul întinderii fără de sfârșit al vieții duhovnicești. El Îl are pe Dumnezeu, dar Îl dorește și mai mult. Se împărtășește de tainele dumnezeiește, dar, totodată, trăiește și tensiunea vederii întru slavă a lui Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu în viața sa nu-i produce o stare de sațietate, ci, din contră, trezește în sufletul său o foame și o sete mult mai arzătoare după Acesta, fără a exista vreodată o saturație finală: „Sufletul care vede pe Dumnezeu și primește în sine dorul cel bun după frumusețea nestricăcioasă are necontenit o poftă nouă spre ceea ce este deasupra, neslăbindu-și niciodată dorul prin săturare. De aceea, nu încetează de a se întinde spre cele dinainte și de a ieși din aceea în ce este și de a

pătrunde mai înăuntru, unde încă nu a fost. Și ceea ce i se arată lui mereu mai minunat și mai mare socotește mai prejos de ceea ce urmează, pentru faptul că ceea ce află în chip necontenit este neîndoielnic mai frumos decât ceea ce a atins înainte. Este ceea ce se întâmplă și lui Pavel, care murea în fiecare zi (*1 Co* 15, 11), fiindcă mereu trecea la o viață nouă, făcându-se necontenit mort față de ceea ce a trecut și dând uitării cele străbătute înainte" (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*).

Bibliografie. Daniélou, Jean, „Mystique de la ténébre chez Grégoire de Nysse", în *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. II, Ed. Beauchesne, Paris, 1953, pp. 1872-1885; Daniélou, Jean, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Éd. Montaigne, Paris, 1944; Deseille, Placide, „Épectase", în *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. II, Ed. Beauchesne, Paris, 1960, pp. 786-788; Everett, F., „Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis", în *Studia Patristica*, vol. XIV, 1976, pp. 307-314; Ferguson, Everett, „God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 18/1973, pp. 59-78; Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri*, II, în coll. *PSB*, vol. XXX, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri*, I, în coll. *PSB*, vol. XXIX, trad. D. Stăniloae, I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Macarie Egipteanul, Sf., *Scrieri*, în coll. *PSB*, vol. XXXIV, trad. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Mateo-Seco, Lucas Francisco, „Epektasis", în Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero (eds), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, trad. S. Cherney, în coll. *Supplements to Vigiliae Christinae*, vol. XCIX, Brill, Leiden, Boston, 2010, pp. 263-268; Meredith, Anthony, „Patristic Spirituality", în Peter Byrne, Leslie Houlden (eds), *Companion Encyclopedia of Theology*, Routledge, Londra/New York, 1995, pp. 536-557; Popa, †Irineu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000; Rombs, Kathryn, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications", în *Studia Patristica*, vol. XXXVII, 2001, pp. 288-293; Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București .

Nicolae Răzvan Stan

EPICLÉZĂ. (gr. *epiklisis – invocare*) Rugăciune în care Sfântul Duh este invocat pentru a sfinți materia Sfintelor Taine și pe credincioși. Epicleza este o secțiune a anaforalei euharistice, în care preotul cere lui Dumnezeu-Tatăl să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra Darurilor pentru a le sfinți și a le transforma în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos.

Substantivul grec ἐπίκλησις ce provine de la verbul ἐπίκαλέω, care înseamnă a chema, a invoca, este termenul uzual folosit în cult.

Originea epiclezei poate fi găsită în schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost preluată și reformulată în cultul creștin devenind astfel structura de bază a oricărui text euharistic. Secțiunea a treia de cerere (*Rahem - ai milă*, *Doamne*) a binecuvântării după cină (*birkat ha mazon*) a fost modelul originar preluat din cultul iudaic după care în Liturghia apostolică erau formulate cererile comunității care culminau printr-o invocare de venire a Mântuitorului. O astfel de epicleză simplă a fost expresia „Maranatha" din *Didahia* 10, 5, ce are sensul imperativ de: „Vino, Doamne!", sau repetata chemare a Numelui Mântuitorului și a Sfântului Duh, așa cum apare în *Actele apocrife ale lui Toma*, scrise în jurul anului 200, în Siria.

Sf. Iustin Martirul și Filosoful vorbește, în *Apologia* I, 66, 2, de pâinea ce a fost sfințită „prin cuvântul rugăciunii, care este de la El". Marele apologet subliniază astfel faptul că transformarea elementelor euharistice avea loc în urma unei rugăciuni care era rostită în conformitate cu modelul oferit de Mântuitorul la Cina cea de Taină.

O primă mărturie certă a unei epicleze euharistice poate fi găsită în *Tradiția apostolică* a Sfântului Ipolit, în care Sfântul Duh este invocat asupra darurilor și asupra credincioșilor, fără însă a se preciza în mod expres cererea de transformare a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, cum o vor face epiclezele euharistice de mai târziu: „Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste darurile sfintei Tale Biserici; adunând-o pe

ea într-unul, dă celor care participă la sfintele (Tale Taine) de a se împărtăși, spre umplere de Duhul Sfânt, pentru întărirea credinței lor în adevăr" [„*Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percepiunt de sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate*"].

În primele trei secole, în condițiile în care terminologia trinitară nu fusese încă precizată, pentru prefacerea darurilor era invocat și Logosul divin, așa cum este cazul anaforalei lui Serapion din Thmuis:

„Dumnezeule al adevărului, să vină Cuvântul Tău cel Sfânt asupra pâinii acesteia, pentru ca pâinea să se facă Trupul Cuvântului, și asupra potirului acestuia, ca să devină Sângele adevărului".

Începând din sec. al IV-lea, odată cu definițiile dogmatice ale primelor sinoade ecumenice, epicleza a atins forma ei definitivă, în care rolul sfințitor era atribuit în exclusivitate Persoanei Sfântului Duh și în care era menționată și cererea specială de prefacere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului. În acest sens, mărturia Sf. Chiril al Ierusalimului din *Catehezele mistagogice* (V, 7) este elocventă: „Apoi sfințindu-ne pe noi înșine prin aceste imnuri duhovnicești, rugăm pe Dumnezeu cel iubitor de oameni să trimită Duhul Său cel Sfânt peste darurile puse înainte, pentru ca să prefacă pâinea în Trupul lui Hristos și vinul în Sângele lui Hristos" (A. Piédagne).

Evoluția anaforalei a reprezentat un amplu proces, ce a făcut ca această secțiune atât de importantă a textului euharistic să apară în poziții diferite în Liturghiile Răsăritului Ortodox. Astfel, în tradiția alexandrină, epicleza urmează după Trisaghionul biblic, în contextul laudei aduse Creatorului a toate. Ideea umplerii de slavă a toate, prin venirea Mântuitorului în lume, este, în anaforaua Sfântului Marcu, punctul de plecare și premisa cererii pentru ca și darurile puse înainte să se umple de binecuvântare prin venirea Sfântului Duh. În tradiția est-siriană, epicleza apare la sfârșitul anaforalei fiind strâns legată de doxologia finală, iar în cea vest-siriană ea alcătuiește un tot unitar alături de cuvintele de instituire și anamneză.

În opinia lui Robert Taft, sensul evoluției epiclezei a fost de la „invocarea Logosului la cea a Sfântului Duh", însă G. Winkler a nuanțat acest punct de vedere arătând că epicleza a evoluat de la invocarea Numelui Mântuitorului sau a Sfântului Duh la cererea concretă de trimitere a Mângâietorului asupra darurilor. Cercetătoarea de la Tübingen a făcut distincția între două tipuri fundamentale de anaforale euharistice, unul sirian – epicletic – și altul grec – hristocentric: în primul dintre ele, prin imperativul „vino!", Sfântul Duhul este *invocat* să coboare asupra comunității, iar într-o evoluție ulterioară și asupra darurilor, pe când în cel de al doilea tip, în epicleza ce este strâns legată de cuvintele de instituire și de anamneză, este cerută trimiterea Sfântului Duh de către Tatăl sau Fiul asupra darurilor (G. Winkler).

Diferența aceasta fundamentală între cele două tipuri de epicleză fusese remarcată încă din 1972 de Sebastian Brock, care a demonstrat că cele mai vechi texte euharistice folosesc verbul „a veni" pentru a invoca venirea Mântuitorului sau a Sfântului Duh, pe când în anaforalele mai evoluate ale sec. al V-lea, verbul dominant este „a trimite", căci Tatăl sau Însuși Mântuitorul Iisus Hristos este rugat să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra darurilor (S. Brock).

Bibliografie. Bobrinskoy, Boris, „Présence réelle et communion eucharistique", în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LIII (1969), pp. 402-420; Brock, S., The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines", în *Symposion Syriacum*, 26-31 oct. 1972, Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications (OCP 197), Roma, 1974, pp. 210-211; Cabrol, F., „Epiclèse", în: Cabrol, F.; Leclerq, H.; Marrou, H. (eds), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de la Liturgie*, Paris, vol. V, 1922, pp. 124-184; Casel, Odo, „Zur Epiclese", în: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 3/1923, pp. 100-102; Dix, G, „The Origins of the Epiclesis", în: *Theology*, 28/1934, pp. 187-202; Dix, G., „The Epiclesis: Some Considerations", în: *Theology*, 29/1934, pp. 287-294; Hänggi, Anton; Irmgard, Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968; Huillier, P., „La théologie de l'epiclèse", în: *Verbum Caro* 14/1960, pp. 307-327; McKenna, J.H, „Eucharistic Pryer: Epiclesis", în: A. Heinz, Heinrich Rennings, (eds), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Freiburg/Basel/Viena, 1992, pp. 283-291; McKenna, J.H.,

Eucharist and Holy Spirit the eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966), în coll. *Alcuin Club Collections*, vol. LVII, Ed. Great Wakering, 1975; Piédagnel, A. (ed.), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. CXXVI, Paris, 1966; Taft, Robert, „Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute", În: *Ostkirchliche Studien*, 45/1996, pp. 201-226; Taft, Robert, „From logos to spirit: On the early history of the epiclesis", în: A. Heinz, A., Heinrich Rennings (eds), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg/Basel/Viena, 1992, pp. 489-502; Wagner, G., „Zum Problem der Epiklese im Abendland", în: *Orthodoxes Forum*, 2/1988, pp. 57-68; Winkler, Gabriele, „Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet", în: *Theologische Quartalschrift*, 174/1994, pp. 216-220.

Ciprian Streza

EPIFANÍE. (gr. *Epifania – Arătarea Domnului*) Nume dat sărbătorii Botezului Domnului sau Bobotezei, pentru că în această zi Mântuitorul, Care, de la naștere, stătuse necunoscut până atunci, S-a arătat sau a ieșit pentru prima oară în lume, fiind arătat și mărturisit ca Mesia, „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (*In* 1, 29), și Fiu al lui Dumnezeu, de către Ioan Botezătorul și de către Tatăl din ceruri.

Atunci S-a arătat pentru prima dată întreagă Sfânta Treime sau Dumnezeirea, Fiul Care Se botează în Iordan, Duhul Sfânt, Care Se pogoară în chip de porumbel, și Tatăl din cer, Care mărturisește: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit" (Mt 3, 17).

Bibliografie. Sava, Viorel, „Boboteaza, în Biserică și în afara ei", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 132-140; Sava, Viorel, „Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului în Biserica Ortodoxă – evaluare în perspectiva dialogului ortodox – romano-catolic", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 31-50.

Nicolae D. Necula

EPIGONÁT. (gr. *epigonation*) v. BEDERNIȚĂ. Numele grecesc al distincției pe care o poartă episcopul sau preotul.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

EPÍSCOP. (gr. *episcopos – supraveghetor*) Organul de conducere bisericească, unipersonal, care exercită deplin, în virtutea deplinătății stării harice primite prin hirotonie validă (Can. 1 Ap.; 4 Sin. I Ec.; 13, 49 Cart.), întreaga putere bisericească în granițele eparhiei sale, în jurisdicția proprie în care are competență. În Biserică, episcopii se află pe treapta cea mai înaltă a ierarhiei de instituire divină, numită episcopat, fiind rânduiți în Biserică de Sfinții Apostoli, de la care ni s-a transmis prin succesiune apostolică preoția în cele trei trepte de instituire divină. Termenul de episcop vizează pe acei ierarhi titulari sau episcopi cu scaun, în comparație cu termenul de arhiereu care face referire la episcopii ajutători, vicari sau fără scaun, episcopul eparhiot fiind o treaptă onorifică superioară celei de arhiereu, deși episcopii se mai numesc și arhierei din perspectiva locului și a importanței pe care o ocupă în cler, ca membri ai celei mai înalte trepte a preoției.

Din timpul Sfinților Apostoli, episcopii se aflau în fruntea comunităților (bisericilor) locale autocefale, fiind hirotoniți de Sfinții Apostoli (*Tit* 1, 5; *1 Tim* 4, 14) ca urmași ai lor pentru exercitarea puterii bisericești, din mandat divin. Deși au existat unele confuzii noționale privind cei doi termeni episcop și presbiter, întrucât episcopii bătrâni erau numiți și presbiteri, iar presbiterii se numeau și episcopi, mai mult episcopii se numeau și apostoli pentru evitarea acestei confuzii terminologice, niciodată nu a existat această confuzie la nivelul stării harice dobândite prin hirotonie sau a poziției ocupate de aceștia pe treptele ierarhiei de instituire divină. Însă, niciodată nu a existat vreo confuzie între Sfinții Apostoli și episcopii rânduiți de ei, Apostolii fiind înzestrați cu o harismă extraordinară a apostolatului, care nu s-a transmis prin succesiune apostolică, existând distincții între Apostoli și episcopi. Nu

se poate vorbi de o degradare (retrogradare) în ceea ce-i privește pe Sfinții Apostoli, în sensul că unii dintre aceștia ar fi fost episcopi. Nici Apostolii nu au fost episcopi și nici episcopii nu au fost Apostoli. Astfel, episcopii, ca urmași ai Apostolilor, cum înșiși se numeau (Cartagina, 419), așezați fiind de aceștia prin cetăți, erau numiți *Angeli ecclesiae*, având în Biserică rolul îngerilor în ierarhia cerească. Episcopului i s-a dat puterea de a transmite darul preoției, rânduind în Biserică preoți și diaconi (Can. 2 Ap.), toți clericii inferiori și monahii (Can. 4, 8, 24 Sin. IV Ec., 41 Trul.; 12, 17 Sin. VII Ec.) fiind în jurisdicția episcopului locului, făcând ascultare canonică față de acesta (Can. 34 Ap.; 8 Sin. IV Ec.; 31, 102 Trul.; 14 Sin. VII Ec.; 9 Ant.), prin respectarea demnității episcopale, aplicându-se principiul ierarhic întotdeauna în viața Bisericii, care funcționează ca un organism viu (principiul organic). Prin urmare, purtând grijă de eparhiile lor (Can. 123 Cart.), episcopii rânduiesc canonic slujitori bisericești în eparhie (Can. 68, 76 Ap.; 23 Ant.; 2 Sin. IV Ec.; 22 Trul,), membri ai ierarhiei de instituire divină sau bisericească.

Episcopii rânduiți canonic în eparhii (Can. 36 Ap.; 17 Ant.; 74 Cart.; 16 Sin. I-II; 8 Sin. I Ec.) prin hirotonie validă (Can. 1 Ap.; 4 Sin. I Ec.), bine examinați (Can. 2 Sin. VII Ec.; 12 Laod.), cu respectarea tuturor condițiilor canonice pentru intrarea în cler, exercită deplin în eparhiile lor, ca episcopi autonomi, întreaga putere bisericească de a învăța, sfinți și a conduce, având, în virtutea demnității lor, cele mai multe îndatoriri și drepturi în Biserică, fiind astfel socotiți ca fiind treapta principală a preoției. Locul și importanța episcopului în Biserică sunt subliniate de Sfântul Ciprian, care arată că existența Bisericii se reazemă pe prezența episcopilor în Biserică, pe autoritatea lor, ei fiind stâlpii Bisericii, ca purtători ai întregii lucrări a Bisericii, ca organe care dețin deplinătatea harului preoției. Fără episcopi, care sunt conducătorii Bisericilor locale care dețin mijloacele fără de care Biserica nu poate exista, nu se poate vorbi de lucrare de mântuire. Între Biserică și episcopi există o strânsă legătură, deși ei nu sunt singurii purtători ai succesiunii apostolice, dar episcopii sunt aceia care întăresc unitatea Bisericii (unitate dogmatică, liturgică și canonică) prin unitatea dintre ei, prin unitatea episcopatului și prin respectarea nealterată a sinodalității, ca cea care garantează deplin canonicitatea în Biserică.

Numeroase norme canonice fac referire la administrarea Sfintei Taine a Preoției, săvârșită de episcop, dar și la drepturile și obligațiile episcopilor în Biserică. Părintele profesor Liviu Stan, în lucrarea *Îndrumătorul canonic*, analizează pe larg statutul juridico-canonic al episcopului. Așadar, în Biserică, cei ce sunt organe de conducere bisericească individuale sau unipersonale, episcopii, exercită puterea bisericească în cele trei ramuri ale ei, având astfel îndatoriri și drepturi care țin direct fie de puterea învățătorească, fie de cea sfințitoare, fie de cea conducătoare. Dintre acestea menționăm: a. Puterea învățătorească [dreptul de întâi propovăduitor în granițele sale jurisdicționale, de competență; dreptul și îndatorirea de a păstra dreapta credință; dreptul și îndatorirea de a organiza învățământul religios și teologic în eparhia sa; dreptul și îndatorirea de a aplica mijloacele necesare apărării dreptei credințe – (Can. 58 Ap.; 19 Trul.)]; b. Puterea sfințitoare [dreptul de a hirotoni episcopi, preoți și diaconi cu respectarea normelor canonice; dreptul de a săvârși toate Sfintele Taine; dreptul de a sfinți antimisele; dreptul de a sfinți Sfântul și Marele Mir, singur, asistat de un alt episcop sau în sobor; dreptul de a săvârși toate ierurgiile; dreptul de sfințire a bisericilor; dreptul de a tunde în monahism; dreptul de a-i împăca pe penitenți cu Biserica (Can. 2 Ap.; 6, 43, 89, 126 Cart.)]; c. Puterea jurisdicțională sau conducătoare [dreptul de legiuitor local pentru eparhia sa; dreptul de judecător bisericesc principal în cadrul său de competență; dreptul de principal organ executiv al eparhiei (Can. 40, 74, 75 Ap.; 24 Ant.; 5, 12 Sin. I Ec.; 9, 16, 17 Sin. IV Ec.; 4 Sin. VII Ec.; 2, 5, 7 Anc.; 8, 19, 33, 81, 128, 219 Cart.; 1, 74, 84, 85 Vasile).

În ceea ce privește starea civilă a episcopilor, putem spune că astăzi avem în Biserica

Ortodoxă, prin tradiție, obligativitatea depunerii voturilor monahale pentru candidații la episcopat, deși Sinodul Trulan (Constantinopol, 692) a impus, prin Can. 12, numai celibatul. În Noul Testament, întâlnim pe unii dintre Sfinții Apostoli ca fiind căsătoriți, cum este Sf. Apostol Petru, iar acest statut de căsătorit a fost considerat ca normal și pentru urmașii lor, fără să contravină cu înalta lor chemare la slujirea preoțească. Astfel, Sf. Apostol Pavel, care nu fusese niciodată căsătorit, îi scrie ucenicului său Timotei, pe care-l rânduise episcop în Efes: „Se cuvine, dar, ca episcopul să fie fără de prihană, bărbat al unei singure femei […], bine chivernisind casa lui, având copii ascultători, cu toată bunăcuviința" (*1 Tim* 3, 2-4). Inițial, membrii ierarhiei de instituire divină, episcopii, preoții și diaconii, se puteau căsători fie înainte, fie după hirotonie. Primele norme canonice au stabilit ca cei ce sunt candidați la preoție să nu aibă o viață de desfrâu sau să fi fost căsătoriți de mai multe ori: „Cel care s-a legat cu două căsătorii după botez sau care a luat concubină (țiitoare) nu poate să fie episcop, sau presbiter, sau diacon, sau peste tot orice altceva din rândul clerului (din catalogul stării preoțești)" (Can. 17 Ap.). Astfel, sunt interzise două căsătorii după Botez pentru candidații la preoție, dar și însoțirea cu concubine sau alte categorii de femei pentru episcopi (Can. 3 Sin. I Ec.).

Potrivit dispozițiilor canonice, Biserica a interzis în timp administrarea Sfintei Taine a Preoției înainte de căsătorie, hirotonia devenind un impediment absolut pentru căsătorie (Can. 26 Ap.; Can. 6 Sin. VI Ec.). Însă, pentru episcopi s-a interzis căsătoria (Can. 48 VI Ec.), impunându-se starea civilă a celibatului (Can. 12 Sin. VI Ec.), pentru ca ulterior să fie impusă prin tradiție starea monahală. Astfel, Sinodul Trulan nu a interzis celibatarilor demnitatea episcopală, ci a impus celibatul episcopilor, iar celor căsătoriți li s-a permis ridicarea la rang de episcop, dar cu condiția separării de soție prin consimțământ mutual, urmând ca ea să intre într-o mănăstire cât mai îndepărtată și să fie întreținută de episcop (Can. 48 Trul.). Astăzi, se mai practică foarte rar divorțul prin consens mutual pentru alegerea în treapta de episcop. Practica generală în Ortodoxie este de a fi aleși episcopii dintre preoții celibatari, văduvi sau monahi. Revenirea la vechea practică bisericească de a fi aleși pentru episcopat și cei căsătoriți depinde numai de decizia unui Sinod Ecumenic al Bisericii Ortodoxe.

Bibliografie. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* (extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Buzan, Sever, „Hirotonie și Hirotesie", în: *Ort.*, IX (1957), 4; Ciobotea, D.I., „Chemarea preoțească", în: *MA*, 1-2/1973; Congar, Y., *L'Episcopat de l'Eglise universelle*, Paris, 1952; Cronț, G., *Alegerea ierarhilor în Biserica Ortodoxă*, București, 1937; Erbiceanu, C., „Despre ierarhie", în: *BOR*, 9/1904-1905; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Găină, Dumitru I., „Sfinții Apostoli și Episcopii", în: *ST*, XIV (1962), 9-10; Găină, Dumitru, „Unele rânduieli canonice privitoare la episcop", în: *GB*, 9-10/1965; Miron, Vasile, „Aplicarea puterii bisericești în Biserica Ortodoxă", în: *ST*, XLVIII (1996), 1-2; Moisescu, † Iustin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955; Munteanu, Al., „Întărirea disciplinei clerului potrivit sfintelor canoane și legiuirilor actuale ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *GB*, XXXIX (1980), 6-9; Paquier, A.R., „L'episcopat dans la structure institutionelle de l'Eglise", în: *Verbum caro*, XIII (1959), 49; Phidas, Vlassios, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy-Genève, 1998; Stan, Liviu, „Îndrumător canonic", în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1953; Teodorescu, F., „Episcopii eparhioți în Biserica veche", în: *MMS*, 7-8/1968; Verzan, Sabin, „Cârmuirea Bisericii în Epoca Apostolică", în: *ST*, VII (1955), 5-6.

Iulian Mihai L. Constantinescu

EPISCOPÁT. (gr. *episkopos* – *supraveghetor*) Treaptă superioară sau gradul cel mai înalt al preoției de instituire divină, bucurându-se de întâietate prin puterea episcopală moștenită de la Apostoli, pentru deplinătatea puterii harice și pentru poziția ocupată în administrația bisericească. Membrii episcopatului, episcopii, sunt urmașii Sfinților Apostoli, însă fără a se confunda cu aceștia. Episcopat nu înseamnă apostolat și nici invers. Distincțiile sunt numeroase.

În Biserică, episcopatul se impune prin starea harică moștenită prin succesiune apostolică, întâietatea lui fiind dată și de drepturile privind exercitarea puterii bisericești în dependență cu deplinătatea stării harice, prin episcopat rânduindu-se celelalte trepte ale ierarhiei de instituire divină (presbiteratul și diaconatul). Dacă presbiteratul și diaconatul se instituie în Biserică de un singur episcop, treapta superioară a episcopatului, distinctă de celelalte, se instituie de mai mulți episcopi (Can. 4 Sin. I Ec.). Astfel, gradele inferioare sunt rânduite numai de către episcopat (Can. 18 Sard.; 4 Sin. IV Ec.). Pe lângă aceste drepturi, episcopatul deține cea mai înaltă poziție în administrație, toți ceilalți slujitori bisericești care exercită puterea bisericească primind acest drept numai prin instituirea lor de către episcop, adică prin hirotonie, prin care se primește atât starea harică a preoției, cât și dreptul de exercitare validă a puterii bisericești.
Episcopatul și celelalte două trepte ale preoției de instituire divină sunt trepte sau grade clericale esențiale Bisericii, fără de care aceasta nu poate exista, fiind instituite de Sfinții Apostoli, preoția transmițându-se neîntrerupt prin succesiune apostolică până astăzi în Biserică. Prezența episcopatului în Biserică garantează exercitarea autentică a puterii bisericești, prin hirotoniile valide, canonice, de aceea și responsabilitățile multiple, drepturile și obligațiile lui sporesc demnitatea episcopală în sânul comunităților de credincioși.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Buzan, Sever, „Hirotonie și Hirotesie", în: *Ort.*, IX (1957), 4; Ciobotea, D.I., „Chemarea preoțească", în: *MA*, 1-2/1973; Erbiceanu, C., „Despre ierarhie", în: *BOR*, 9/1904-1905; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* (extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Găină, Dumitru I., „Sfinții Apostoli și Episcopii", în: *ST*, XIV (1962), 9-10; Găină, Dumitru, „Unele rânduieli canonice privitoare la episcop", în: *GB*, 9-10/1965; Miron, Vasile, „Aplicarea puterii bisericești în Biserica Ortodoxă", în: *ST*, XLVIII (1996), 1-2; Moisescu, † Iustin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955; Munteanu, Al., „Întărirea disciplinei clerului potrivit sfintelor canoane și legiuirilor actuale ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *GB*, XXXIX (1980), 6-9; Phidas, Vlassios, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy-Genève, 1998; Stan, Liviu, „Îndrumător canonic", în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Verzan, Sabin, „Cârmuirea Bisericii în Epoca Apostolică", în: *ST*, VII (1955), 5-6.

Iulian Mihai L. Constantinescu

EPISCOPÍE. v. EPARHIE.

EPISTEMOLOGÍE. (gr. *episteme* – *cunoaștere*, *știință*; *logos* – *discurs*) Domeniu teoretic și disciplină didactică care se ocupă cu studiul cunoașterii teoretice a lucrurilor.
Epistemologia științifică actuală poate constitui cadru de deschidere și de întâlnire cu diferite forme de cunoaștere. Paradigma contemporană a științei presupune mutații epistemologice semnificative. Premisele științei moderne, bazate pe matematizarea fenomenelor fizice de către Galilei, pe construirea filosofiei carteziene în care adevărul cunoașterii poate fi dobândit printr-o *mathesis universalis*, pe principiile fizicii clasice elaborate de Newton, vor favoriza o interpretare filosofică tendențioasă a datelor științifice. Astfel, ia naștere gândirea mecanicistă și deterministă care proclamă autosuficiența științei analitice în cunoaștere. Știința este înlocuită de către scientism, care va ideologiza rezultatele cercetării științifice și va determina o opoziție artificială între teologie și știință.
În epistemologia științifică actuală s-a optat pentru o metodologie necarteziană, depășindu-se astfel autosuficiența arogantă a scientismului empirist și pozitivist. Principiile epistemologice fundamentale ale fizicii cuantice, teoremei lui Gödel, a fenomenelor neliniare postulează existența limitei în demersul științific. Thomas Kuhn, în lucrarea sa, *Structura revoluției științifice*, și Karl Popper, în cartea *Logica descoperirii științifice*, evidențiază premisele și liniile directoare ale epistemologiei științifice din contemporaneitate.
Epistemologia științifică actuală, recuperând valoarea sensului și a simbolului în cunoaștere, asumă limita ca deschidere, nu ca închidere,

dezvoltând astfel posibilitatea dialogului dintre teologie și știință în planul cunoașterii. „Am putea spune că evocarea situației pluraliste a științei poate fi interpretată ea însăși ca un semn. Este indiciul unei situații generale a rațiunii umane care reprezintă în sine o întrebare deschisă descifrării. Noi suntem o măsură a adevărului, dar nu știm în totalitate care sunt exigențele acestui adevăr. Ne aflăm într-o claritate și, totodată, într-o mare taină. Rațiunea umană poartă în ea însăși o transparență, dar niciodată nu va putea fi explicitată pe deplin. Este suficient de lucidă cât să-și recunoască propriile limite, însă fără a fi semnul finitudinii. Marchează, mai degrabă, urma finitudinii conștientă de propria neputință, dar care are îndrăzneala să spere în deschiderea către infinit".

Din perspectivă ortodoxă, dialogul teologiei cu știința trebuie fundamentat și dezvoltat în duhul Tradiției patristice, deoarece gnoseologia patristică constituie stâlpul de referință al oricărui angajament al teologiei în dialogul cu știința. În contextul contemporan al întâlnirii dintre diferite tradiții religioase, diverse culturi și teorii științifice, conturarea unei veritabile conștiințe a dialogului este indispensabilă. Atitudinea Sfinților Părinți față de știința vremii lor, demersul lor gnoseologic în cadrul existenței unei multitudini de concepții culturale și filosofice pot constitui un model ce poate fi valorificat astăzi. Recursul la un astfel de model nu presupune preluarea literală a soluțiilor patristice date în diferite momente ale istoriei, ci efortul dobândirii conștiinței Sfinților Părinți prin care se pot da răspunsuri viabile la problemele concrete ale societății contemporane. Cu precădere, trebuie să se urmărească recuperarea și valorificarea duhului, nu a literei în care Sfinții Părinți au răspuns la provocările culturii din vremea lor. Paradigma științei contemporane oferă cadrul unei întâlniri reale între perspectiva teologică și cea științifică asupra lumii. Reprezentanți de vârf ai comunităților savanților din contemporaneitate recunosc astăzi imposibilitatea științei de a atinge și a epuiza adevărul lumii și al omului printr-o cercetare exclusiv analitică și empirică. În condițiile recunoașterii și asumării limitelor posibilităților umane în actul cunoașterii, savantul este mai aproape de Adevăr decât în cazul unei conștiințe demiurgice care pretinde că poate ști și predetermina totul într-un mod discursiv. Într-un asemenea cadru, există șansa ca teologia și știința să nu fie considerate a se situa pe poziții ireconciliabile.

Bibliografie. Ladriere, Jean, *L'articulation du sens*, Éd. Cerf , Paris, 1970.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

EPITÁF. (gr. *epitafion*) **I.** Obiect de cult, confecționat din pânză de in, mătase, catifea sau mușama, care are pictată în mijloc scena punerii în mormânt a Domnului.

Se întrebuințează numai în Vinerea Pătimirilor, când se scoate din altar în procesiune, la vecernia din ziua respectivă, și se așază în mijlocul bisericii, pe o masă. În fața lui se cântă Prohodul, apoi se înconjoară biserica cu el în procesiune, simbolizând trupul mort al Domnului pe care îl îngropăm, după care este așezat pe Sfânta Masă din Altar, unde rămâne până la Înălțarea Domnului. Epitaful s-a dezvoltat din sec. al XIV-lea din acoperământul cu care se învelea Evanghelia la Vohodul de la Vecernie, iar ceremonia s-a prelungit și în afara bisericii cu înconjurarea. Epitafele vechi sunt adevărate opere de artă în domeniul țesăturilor și broderiilor. Cele mai vechi epitafe liturgice datează din sec. al XIV-lea, dintre acestea fiind demne de amintit Epitaful Sf. Nicodim de la Tismana și cele de la Cozia. Există și un epitaf al Maicii Domnului, cu scena Adormirii ei, folosit la prohodul Maicii Domnului din 14 august.

II. Inscripție pe o piatră de mormânt.

Bibliografie. Apostol, Marin, „Epitaful liturgic și întrebuințarea lui în cultul orthodox", în: *GB*, XIX (1960), 11-12, pp. 111-126; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

EPITRAHÍL. (gr. *epitrahilion – peste grumaz, în jurul gâtului*) Veșmânt liturgic, purtat de preot și episcop, confecționat din stofă de calitate.

El atârnă pe piept, fiind astfel croit ca prin partea de sus să se poată introduce capul și să se așeze în jurul gâtului. El are cusute pe el una sau mai multe cruci, iar în partea de jos se termină cu franjuri. Forma lui a evoluat în timp. Epitrahilul este veșmântul de bază al preotului, fără de care nu poate săvârși nicio slujbă. El simbolizează puterea harului primit de preot și jugul cel bun al slujirii lui Hristos.

Bibliografie. Apostol, Marin, „Epitaful liturgic și întrebuințarea lui în cultul orthodox", în: *GB*, XIX (1960), 11-12, pp. 111-126; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

ESENIÉNI. Grupare religioasă iudaică, considerată de Iosif Flaviu drept „cea de-a treia școală de filosofie", după farisei și saduchei (*Istoria războiului iudaic* II, 8), care a trăit în perioada sec. III-II î.Hr. în cadrul cetăților Țării Sfinte, iar apoi, în urma unui conflict cu conducerea religioasă, s-a retras în deșertul Iudeei până în anul 68 d.Hr.

În privința etimologiei, s-au emis mai multe ipoteze, dar niciuna nu a fost argumentată într-o manieră satisfăcătoare. Filon susține că denumirea de esenieni (gr. *essenos* și *essaios*) ar putea proveni din grecescul *hosioi* care înseamnă pioși, cuvioși, deși explicația nu este în concordanță riguroasă cu limba greacă. El optează pentru această variantă având în vedere atât legătura dintre termenul grecesc și aramaicul *hassaya*, echivalentul ebraicului *hasidei*, care înseamnă cei pioși, cât și scrupulozitatea cu care membrii grupării respectau regulile privitoare la curățenia sufletească și trupească (*De vita contemplativa*). O altă variantă propune derivarea cuvântului din aramaicul *assaya* – vindecători, însă demersul nu are susținere practică, deoarece ritualurile vindecătoare erau destul de rar întâlnite în cadrul grupării. O alternativă potrivită ar putea fi cea care indică proveniența din ebraicul *'osim* – făcători, după sintagma făcători ai Legii din documentul qumranit *1Qp Habakkuk* 7, 11. Deși nu menționează proveniența denumirii, istoricul Iosif Flaviu folosește cele două denumiri ale esenienilor, atât *essaioi*, cât și *esseioi*, ultima corespunzând latinescului *esseni*, transcripție folosită de către Plinius cel Bătrân (*Historia naturale* 5, 17).

Istoricii consideră că esenienii și-au făcut apariția ca grupare religioasă din rândurile hasidimilor epocii Macabeilor, la fel ca fariseii, undeva între mijlocul sec. al II-lea î.Hr. și sec. I î.Hr, cel mai probabil sub domnia lui Ionatan (160-142), ca reacție la atitudinea nepăsătoare a liderilor spirituali față de valorile iudaismului. Dintre motivele care au generat retragerea lor din societatea iudaică amintim următoarele: decadența clerului și pervertirea ritualurilor de la templu; acceptarea influențelor eleniste impuse de Antioh al IV-lea Epifanes și îndepărtarea de datinile strămoșești; neglijarea slujirii sacerdotale; compromiterea funcției arhierești prin abuzurile regalității din timpul lui Ioan Hircan I (134-104 î.Hr.) etc. Ca urmare a acestor cauze ce tindeau să se generalizeze la toate structurile societății, o parte dintre iudeii ce și-au păstrat loialitatea față de legea strămoșească au rupt legătura cu iudaismul oficial și au format o comunitate ce avea la bază o serie de reguli severe, în care toate bunurile era puse la dispoziția membrilor acesteia. Datorită principiilor de revigorare morală promovate de liderii esenienilor, gruparea a câștigat într-un timp relativ scurt un număr impresionant de adepți. Filon și Iosif Flaviu susțin că numărul acestora se ridica la 4.000 de membri, cel din urmă menționând numele celor mai importante persoane ce au ales acest nou mod de viețuire (*Istoria războiului iudaic* II, 8). Esenienii au trăit, în prima fază, în cadrul orașelor și satelor din întreaga Iudeea, îndeletnicindu-se cu agricultura și cu studiul în comun al moralei, al problemelor religioase și al cărților sfinte.

Retragerea lor în pustia de lângă Marea Moartă și izolarea lor totală de societatea iudaică a avut loc abia după un timp (sec. al II-lea î.Hr.).

În *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* (II, 8, 1-16), Iosif Flaviu descrie amănunțit modul lor de viață, exigențele de natură spirituală și câteva repere din sistemul doctrinar al esenienilor. Istoricul precizează faptul că dintre cele trei mari grupări religioase ale iudeilor, aceștia sunt cei mai uniți și virtuoși (II, 8, 2). Considerând plăcerile simțurilor drept o nelegiuire, esenienii trăiesc în castitate, căutând să se pună la adăpost de destrăbălarea femeilor, pe care le acuză de infidelitate. Prin viața lor austeră, aceștia nădăjduiesc să dobândească virtuțile care sunt semnul stăpânirii de sine (II, 8, 2). Numindu-i „înțelepți vistieri ai mâniei, strunitori ai pasiunilor, pilde ale fidelității, slujitorii păcii" (II, 8, 6), Iosif Flaviu le admiră disprețul față de bogăție și elogiază capacitatea lor de a avea toate bunurile în comun. De fapt, una dintre exigențele admiterii în comunitate constă în încredințarea întregii averi unor persoane anume alese din rândul esenienilor chiar de la începutul noviciatului. În aceste condiții, membrilor li se pun la dispoziție toate lucrurile agonisite de comunitate ca și cum ar fi propria lor avuție. Din acest motiv, când ei plecau în călătorie, nu luau asupra lor altceva decât armele cu care să se apere de tâlhari, pentru că orice comunitate eseniană le oferea aceleași privilegii ca gruparea de care aparțineau. Grija față de cei străini era prioritară, astfel încât în fiecare localitate exista câte o persoană anume rânduită pentru îngrijirea oaspeților sectei, prin acordarea de mâncare, îmbrăcăminte și locuință. Între esenieni nu existau cumpărări și vânzări, pentru că fiecare primea de la ceilalți ceea ce îi lipsea și, fără un contraserviciu, aveau dreptul de a cere de la oricare membru ceea ce poftesc, atâta vreme cât lucrul respectiv nu intra în contradicție cu principiile și regulile lor (II, 8, 3-4).

Bibliografie. Amusin, Iosif D., *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Ed. Științifică, București, 1965; Baba, Ioan, „Esenienii – date în legătură cu istoria, învățătura și viața lor, din sursele filoniene și în baza descoperirilor de la Qumran", în: *MB*, 4-6/1993, pp. 4357; Campbell, Jonathan, *Deslușirea sulurilor de la Marea Moartă*, Ed. Hasefer, București, 2005; Chirilă, Ioan, *Qumran și Mariotis. Două sinteze ascetice. Locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; Constantin, Daniel, „Esenienii și Biserica primară", în: *ST*, 9-10/1974, pp. 707-708; Constantin, Daniel, „*Irodienii* denumire a esenienilor în Noul Testament", în: *ST*, 7-8/1970, pp. 528-546; Constantin, Daniel, „O importantă menționare a esenienilor făcută de Sf. Ap. Pavel", în: *ST*, 1-2/1977, pp. 148-159; Dupont-Sommer, André, *Aperçus preliminaries sur le Manuscrits de la Mer Morte*, Ed. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1950; Flavius, Josepus, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, trad. I. Acsan, Ed. Hasefer, București, 2002; Freedman, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, Ed. Doubleday, New York, 1996; Iancu, M., „Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă", în: *ST*, 3-4/1959, pp. 139-156; Negoiță, Athanase, „Dascălul Dreptății și cei doi Mesia din manuscrisele de la Marea Moartă", în: *MB*, 11-12/1962, pp. 650-659; Negoiță, Atanasie, „Manuscrisele de la Qumran și originea creștinismului", în: *GB*, 7-8/1962, pp. 678688; Negoiță, Atanasie, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Ed. Științifică, București, 1993; Pfeiffer, Charles F., et al., *The Wycliffe Bible Encyclopedia*, Moody Press, Chicago, 2005; Săbăduș, Ioan, „Descoperirile de la Marea Moartă și raportul lor cu Noul Testament", în: *ST*, 3-4/1965; Simedrea, Tit, „Sf. Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran", în: *ST* 3-4/1958; Tofană, Stelian, *Introducere în studiul Noului Testament. Text și Canon. Epoca Noului Testament*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; www.jewishencyclopedia.com.

Ioan Chirilă

ESÉNȚĂ. v. FÍRE. (lat. *essentia*) Denumire clasică latină pentru ce desemnează, pe de o parte, ființa sau firea unui lucru, iar pe de altă parte substanța sau materialul din care este făcut un lucru. În teologie, se referă la firea dumnezeiască sau la natura dumnezeirii și traduce termenul grecesc *ousia*.

Mihai Burlacu

ESHATOLOGÍE. (gr. *eschaton*, *eschata* – *final*, *ultim*, *cele din urmă*) Capitol al teologiei dogmatice care se ocupă cu studierea evenimentelor din urmă ale acestei creații.

Din perspectivă creștină, istoria are trei etape: de la începuturi până la Mântuitorul Hristos, de la Mântuitorul Hristos până la sfârșitul chipului actual al lumii și etapa care urmează după acest sfârșit. Eshatologia se referă la această etapă

finală care transcende istoria, durând veșnic și, prin urmare, nemaifiind urmată de alte etape. Această existență veșnică este fericită pentru cei care au cultivat comuniunea cu Dumnezeu și nefericită pentru cei care au refuzat-o. Între eshatologie și iconomia mântuirii există o legătură foarte strânsă, comuniunea eternă cu Dumnezeu fiind, în general, scopul creației sau finalitatea pe care Dumnezeu a avut-o în vedere atunci când a adus la existență din nimic cosmosul și omul.

Viața eternă de după moarte sau dimensiunea eshatologică a existenței a fost deja experimentată prin Mântuitorul Hristos Care a înviat ca om din morți. Datorită faptului că cei care cred în Hristos sunt în comuniune cu El, învierea și viața eternă au început și pentru ei ca anticipare sau arvună. Pentru acest motiv, Apostolul Pavel spunea că în Hristos sau prin Hristos au ajuns și la noi „sfârșiturile veacurilor" (*1 Co* 10, 11). Pregustarea existenței eshatologice și condițiile ei sunt amintite chiar de Mântuitorul Hristos: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (*In* 5, 24).

Raportul dintre istorie și eshatologie este interpretat diferit în cele trei mari confesiuni creștine. Astfel, dacă în teologia catolică Împărăția lui Dumnezeu este identificată cu Biserica și, implicit, eshatologia este plasată în cadrul istoriei, în teologia protestantă Împărăția lui Dumnezeu este atât de separată de Biserica văzută, încât eshatologia nu poate fi situată decât la sfârșitul istoriei. Teologul luteran O. Culmann pune în circulație conceptul de „eshatologia intermediară" care ilustrează tensiunea între trecut și viitor, între „deja realizat" și „încă nerealizat", manifestând o deschidere istorică spre transcendența împărăției lui Dumnezeu, deși Hristos rămâne deasupra istoriei.

Conform gândirii teologice a Sf. Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu împarte veacurile și le rânduiește pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu. „Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor, trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, ce se va face arătat după har în viitor" (*Răspunsuri către Talasie*). Așadar, istoria și eshatologia se întâlnesc în persoana Mântuitorului Hristos, în care coexistă începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor.

În rugăciunea euharistică, a doua venire a Mântuitorului este invocată ca parte din istoria mântuirii. „Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de a doua și mărita iarăși-venire".

Origen și Sf. Grigorie de Nyssa susțin profunda solidaritate a Mântuitorului Hristos cu omul și cu lumea; El suferă împreună cu noi în vederea desăvârșirii noastre, chiar dacă nu întâlnește întotdeauna și colaborarea efortului nostru. În acest demers, ei pornesc de la textul din *1 Co* 15, 28: „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul Însuși Se va supune Celui ce i-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți". Origen explică textul astfel: atunci când ne doare un mădular, suferă trupul întreg; și „pentru că suntem mădulare ale trupului Lui" (*Ef* 5, 30), în acest trup se regăsește nu numai întreg neamul omenesc, ci și întreaga creație. Dacă cineva dintre noi, în calitatea sa de mădular al trupului lui Hristos, este atins de rana vreunui păcat, se spune despre El că nu este încă supus lui Dumnezeu. Atunci când toate mădularele care formează trupul vor fi sănătoase și nu vor suferi de boala neascultării, fiind supuse lui Dumnezeu, cu îndreptățire se va spune și despre El că este supus Tatălui.

La fel ca Mântuitorul Hristos, nici sfinții nu așteaptă pasiv sfârșitul chipului actual al lumii, ci se implică prin iubirea și rugăciunea lor în devenirea ei, conformă cu voia lui Dumnezeu. Și credincioșii de pe pământ așteaptă sfârșitul chipului actual al lumii ca modalitate de a se uni deplin cu Hristos și de a se odihni în El. Fiecare își va primi fericirea sau nefericirea

totală la judecata care va urma sfârșitului chipului actual al lumii. Această judecată va evidenția faptul că istoria este opera comună a întregii omeniri și că fiecare ins are o importanță și o răspundere proprie înaintea lui Dumnezeu pentru întreaga creație.

Ajungând la sfârșitul ei istoric, creația trece în eternitate, ca cer nou și pământ nou, adică transfigurată și îndumnezeită, în Hristos și prin Hristos. „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu ca o mireasă împodobită pentru mirele ei [...]. Având slava lui Dumnezeu. Lumina ei era asemenea cu cea a pietrei de mare preț, ca piatra de iaspis, limpede cum este cristalul [...]. Și templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, și Mielul este templul ei. Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o, și făclia ei este Mielul [...]. Și porțile cetății nu se vor mai închide ziua, căci noapte nu va mai fi acolo [...]. Și în cetate nu va putea intra nimic pângărit și nimeni care este dedat cu spurcăciunea și cu minciuna, ci numai cei scriși în Cartea vieții Mielului" (*Ap* 21, 2, 11, 22-23, 25, 27).

Deși învățătura ortodoxă vede creația ca un întreg indivizibil, există teologi ortodocși care introduc o separație dualistă radicală între om și creație. N. Berdiaev, influențat de filosofia existențialistă, separă creația obiectivă (materială) de cea subiectivă (spirituală) și crede că numai aceasta din urmă poate fi transfigurată de Dumnezeu. Pentru acest motiv, la sfârșitul chipului actual al lumii, creația trebuie să moară, nu pentru a rămâne definitiv în moarte, ci pentru a învia definitiv într-o altă existență, în care își va putea împlini aspirația spre desăvârșire.

Berdiaev nu crede că subiectele umane pot comunica între ele prin realitatea obiectelor și nici nu vede posibilitatea de a le transfigura prin spirit, pentru ca Dumnezeu să devină accesibil și prin ele. Subiectele umane se realizează în special prin actele de creație artistică, literară sau filosofică. Pentru acest motiv, moartea și învierea se realizează numai prin puterea spiritului uman, fără asocierea cu puterea lui Dumnezeu. Deși neagă valoarea ordinii obiective din istorie, Berdiaev pune mare preț pe realizările artistice și filosofice, ignorând faptul că în parte acestea sunt o lucrare comună de transfigurare a creației obiective, prin care aceasta devine transparentă pentru Dumnezeu și semeni. Fiecare „creator" va fi judecat după măsura în care a contribuit la această transfigurare „care constă în a face transparente structurile iubirii și frumuseții spirituale divine în relațiile interumane, în cadrul cosmic [...]. În felul acesta, așteptarea judecății universale este un factor important de stimulare a creației în lume, de participare a fiecăruia la opera comună dată ei de Dumnezeu, pentru a face transparent pe Dumnezeu în relațiile dintre semeni și în cadrul creației" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III). P. Florensky consideră că, în existența pământească, manifestările Duhului nu pot avea nici durată și nici deplinătate. Cunoașterea deplină a puterii Duhului și îndumnezeirea creației se vor produce numai la sfârșit. Până atunci, nu se poate spune că istoria tinde către sfârșitul ei. N. Afanasiev are aceeași viziune dualistă asupra istoriei la fel ca Berdiaev. În istorie coexistă doi eoni: unul „nou" și altul „vechi" sau al lumii, fără a se influența în vreun fel. Nici pentru el istoria nu înaintează spre un sfârșit.

Mântuitorul Hristos este în același timp atât ținta creației, cât și conducătorul spre această țintă. „Dar Hristos ajută la conducerea aceasta a creației spre El și o împlinește în El, la sfârșitul ei, nu numai ca factor ce lucrează înlăuntrul ei, în totalitatea ei, într-un fel necunoscut, iar în creștini într-un fel mai conștient, ci și ca judecător final al ei. Însăși conștiința unei judecăți finale la care ne vom prezenta dă creștinilor puterea activității în istorie, pentru conducerea ei spre Împărăția lui Dumnezeu. Fiecare va fi judecat la sfârșit în fața tuturor, în fața rezultatului final al istoriei. Prin aceasta se va arăta că fiecare este chemat să lucreze binele nu numai în cercul închis al semenilor săi (în egoismul perechii căsătorite care a evitat nașterea de prunci, în egoismul tribului, rudelor de sânge

etc., în egoismul neamului), ci și pentru cauzele generale ale omenirii. De aceea și morții dinainte vor fi judecați din nou atunci, pentru că atunci se va vedea în ce măsură faptele lor au determinat pe cei ce au trăit după ei să lucreze bine sau rău pentru toată umanitatea și pentru dezvoltarea ei" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III).

Bibliografie. *Ort.*, 1/1984; Atenagora, Atenianul, *Despre învierea morților*, trad. Teodor Bodogae, în coll. *PSB*, vol. II, București, 1980; Branceaninov, Ignatie, *Cuvânt despre moarte*, trad. Al. Monciu-Sudinski, Ed. Ileana, București, 1997; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre suflet și înviere*, trad. Teodor Bodogae, în *Scrieri*, vol. II, București, 1999; Metodiu de Olimp, *Aglaofon sau Despre înviere*, trad. C. Cornățescu, în coll. *PSB*, vol. X, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Mitrofan de Konevets, *Viața repausaților noștri și viața noastră după moarte*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 1993; Rahner, Karl, *Le chrétien et la mort*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996; Rose, Seraphim, *Sufletul după moarte*, trad. G. Lungu, Ed. Episcopiei Romanului, 1994; Speyr, Adrienne von, *Misterul morții*, trad. Al. Șahighian, Ed. Anastasia, București, 1996.

Sterea Tache

ESOTÉRIC. (*var*. EZOTÉRIC; gr. *esoterikós* – *interior*, *secret*, *ascuns*, *misterios*) **I.** Informație sau adevăr destinat numai unui cerc restrâns de inițiați.

Profanul sau „cel care stă în afara templului" desemnează o persoană neinițiată. Pentru a-și depăși condiția defavorizată, acesta trebuia să beneficieze de învățătura și de sprijinul spiritual al unui maestru. Această învățătură trebuia transmisă numai verbal, interdicția consemnării scrise fiind categorică, pentru a se putea evita astfel pericolul profanării din partea neinițiaților. Nu era vorba de o interdicție discriminatorie, ci de o necesitate didactică: doctrina sau învățătura esoterică nu putea fi înțeleasă decât de cei pregătiți în acest sens. Astfel, încă din Antichitate s-a făcut o distincție clară între caracterul esoteric și cel exoteric al unei învățături. De exemplu, operele esoterice ale lui Aristotel erau destinate numai discipolilor săi, adică celor pregătiți sau inițiați în acest sens, în timp ce operele lui exoterice erau destinate publicului larg, pentru că înțelegerea acestora nu era condiționată de o pregătire specială sau de o inițiere. Conceptul desemnează cunoștințe și învățături obținute în urma percepției unor fenomene spirituale, accesibile doar inițiaților. Termenul vine din cuvântul grecesc *esôterikos* care înseamnă „interior". Termenul se poate referi, de asemenea, la studiul academic al mișcărilor religioase esoterice sau la mișcări religioase alternative ai căror adepți au credințe, practici și experiențe care se disting de principalele tradiții religioase. Curentele spirituale ce se declară esoterice sunt de o mare diversitate: alchimia, astrologia, antropozofia, misticismul creștin, magia, mesmerismul, rosicrucianismul, swedenborgianismul, teosofia și alte curente teosofice asociate cu învățăturile Elenei Blavatsky. Noțiunea care definește esoterismul este misterul, fie că este vorba de o învățătură spirituală sau de o organizație inițiatică.

Esoterismul, înțeles ca modalitate specifică de transmitere a unei doctrine filosofice sau religioase numai unui grup restrâns de inițiați, este foarte bine ilustrat de Misterele din Eleusis și de Religiile de Mistere. În Misterele din Eleusis, inițierea presupunea mai multe trepte. Misterele Mici nu reclamau păstrarea secretului, artiștii și literații putând face referire la ele. Însă, Marile Mistere (*telete*) sau riturile secrete nu sunt cunoscute nici astăzi, cercetătorii fiind constrânși, din această cauză, să emită doar ipoteze. De același privilegiu beneficia și experiența finală (*epopteia*) sau viziunea supremă, actul culminant al inițierii care avea loc – probabil – noaptea, beneficiarii fiind numai cei a căror inițiere începuse din anul trecut. Se știe că ceremoniile legate de Marile Mistere durau opt zile, că la ele participau „toți cei care aveau mâinile pure", inclusiv sclavii și femeile care îndepliniseră riturile preliminare. Erau aduse de la Eleusis obiectele sacre (*hiera*), erau folosite scurte formule liturgice (*legomena*) al căror conținut nu este cunoscut. Cei care participau la ceremonii (*mystii*) purtau torțe aprinse, imitând-o pe zeița Demeter care o căuta pe Kore, ritualurile (*dromena*) făcând trimitere la o călătorie prin întuneric care sfârșea prin ajungerea mystului într-o pajiște luminată etc. S-a încercat reconstituirea ritualului inițiatic pornind de la formula secretă (*synthema*)

accesibilă doar mystilor, consemnată de Clement din Alexandria (*Protepticos*, II, 21, 2), fără ca această încercare să se bucure de unanimitatea cercetătorilor.
În același context sunt situate și informațiile oferite de Ipolit, în sec. al III-lea (*Philosophoumena*, V, 38-41), și de episcopul Asterie al Amasiei, în sec. al V-lea (*Engomion pentru Sfinții Martiri*). „Se poate admite că Misterele din Eleusis erau solidare cu o mistică agricolă și este probabil că sacralitatea operei sexuale, a fertilității vegetale și a hranei a modelat, cel puțin în parte, scenariul inițiatic. În acest caz, trebuie presupus că era vorba despre sacramente pe jumătate uitate, care își pierduseră semnificația primordială. Dacă inițierea eleusiană făcea posibilă astfel de experiențe «primordiale», care revelau misterul și sacralitatea hranei, a activității sexuale, a procreației, a morții rituale – Eleusis merita, pe bună dreptate, renumele său de «loc sfânt» și de sursă de «miracole». Totuși, este greu de crezut că inițierea supremă se limita la o anamneză de sacramente arhaice. Eleusis descoperise, cu siguranță, o nouă dimensiune religioasă. Misterele erau vestite mai ales pentru unele «revelații» cu privire la cele două zeițe. Or, atare «revelații» reclamau «secretul» ca o condiție *sine qua non* [...]. Ceea ce singularizează «secretul» eleusian este faptul de a fi devenit un model exemplar pentru Cultele de Mistere. Valoarea religioasă a «secretului» va fi exaltată în epoca elenistică. Mitologizarea secretelor inițiatice și hermeneutica lor vor încuraja cu timpul speculații nenumărate, care vor sfârși prin a modela stilul unei întregi epoci". Așa se explică faptul că, la început, întregul prin care noi definim astăzi știința și arta implica și valoarea culturală a secretului la care aveau acces numai cei inițiați. „Secretele meseriei", atunci, făceau trimitere la „inițierea" indispensabilă, în timp ce astăzi impun o „informație" elementară.
II. Termen propriu teozofiei și gnosticismului modern utilizat astăzi în Occident, adepții lui separându-l cu fermitate de termenul „ocult/ocultism", deși această separare nu este întru totul îndreptățită.
Se afirmă că tendința de a limita noțiunea de „esoterism" la o informație secretă sau la inițiere în general, precum și ispita de a-l referi exclusiv la un mod de a gândi și de a acționa în afara Bisericii este neștiințifică și contraproductivă. Văzut așa, ceea ce este denumit „esoterism" nu reprezintă decât o parte nereprezentativă a întregului și face posibil pericolul de a-l confunda cu practicile individuale și colective inerente majorității tradițiilor religioase, tot așa cum face posibil pericolul de a considera ca esoterism orice formă de sectă sau de erezie și, în sens invers, de a considera ca eretică orice formă de esoterism. Prin urmare, esoterismul definește o realitate culturală și spirituală cu identitate specifică, deși se intersectează cu majoritatea formelor de religiozitate, pe care le și armonizează.
Rădăcinile esoterismului modern se văd în Antichitatea greco-romană, în ocultismul Renașterii, cunoscut sub numele de mișcarea rosicruciană, francmasoneria sec. al XVIII-lea, spiritualismul și teosofia sec. al XIX-lea. Esoterismul contemporan se hrănește mai ales din viziunile lui Emanuel Swedenborg (1688-1772), din spiritismul lui Allan Kardec (1804-1869), din ocultismul lui Eliphas Levi (1810-1875), din teozofia Elenei Petrovna Blavatsky (1831-1891) și antroposofia lui Rudolf Steiner (1861-1925), din philosophia perenis a lui René Guénon (1885-1951). Influența teozofiei și a prelungirilor ei, antropozofia și școala arcană, a fost decisivă pentru dezvoltarea esoterismului. Elena Blavatsky susținea că India și Orientul în general conțin tradiții esoterice, pe care Europa trebuie să le redescopere.
Esoterismul este compus din următoarele principii și teorii: corespondența între toate părțile invizibile ale cosmosului, convingerea că natura este o entitate vie, animată de o forță a vieții, prezența unor elemente care mediază cunoașterea spirituală (simboluri, ritualuri, îngeri, viziuni), concordanța între diferite tradiții religioase (*philosophia perennis*), transmiterea învățăturilor spirituale, prin inițiere, de la maestru la ucenic. În sec. al XX-lea, teosofia a fost reformulată de Annie Bessant, Alice Bailey sau

Rudolf Steiner, ale căror teorii au devenit surse pentru o serie întreagă de mișcări contemporane post-teosofice. Pentru a-i demonstra identitatea și specificitatea, adepții esoterismului propun cinci note sau elemente caracteristice:
a) Concordanța sau „teoria corespondențelor" care presupune tendința de a descifra raporturile ascunse care ar exista între părțile universului sau în relația divinitate-om-natură;
b) Concordismul sau proiectul de a descoperi în toate tradițiile religioase aspecte comune, pornind de la o „tradiție primordială", anterioară diverselor tradiții religioase. Aspectul acesta este motivat de nevoia unei cunoașteri „superioare", în sensul „gnozei";
c) Concordanța presupune o formă de imaginație înclinată să evidențieze modalitățile de mediere precum: rituri, simboluri, spirite intermediare, cărora li se acordă o importanță deosebită. Această imaginație face posibilă atât cunoașterea de sine, cât și cunoașterea lumii și a divinității, corespondențele și semnificațiile acestor raporturi.
d) Deși anumite sisteme esoterice își limitează preocupările la nivelul divinului și al spiritualului, majoritatea curentelor esoterice occidentale acordă naturii o importanță deosebită. Complexă și capabilă de revelări multiple, natura trebuie „citită" ca o carte; de aici derivă necesitatea unei „științe" și a unei „filosofii" a naturii;
e) Esoterismul nu separă gândirea de experiență. „Gnoza" este tocmai gândirea inspirată și vizionară în care „ochii de foc" (adică percepерea care străpunge opacitatea lumii sensibile) și „ochii trupești" (adică mentalul sau capacitatea de a gândi) au funcții distincte. Gnoza face posibil accesul la niveluri superioare de existență, provocând schimbarea sau transformarea atât a unei părți din natură, cât și, în special, a celui care experimentează procesul.

În ultimii ani, în România, au loc o serie de conferințe, cursuri și seminare cu teme esoterice. Există, de asemenea, cluburi esoterice, unde cei interesați pot găsi meniuri vegetariane, ceaiuri ecologice, librării axate pe teme de spiritualitate, esoterism și dezvoltare personală, magazine de bijuterii din argint și cristale semiprețioase, pot participa la serate muzicale, excursii și tabere tematice, expoziții și vizionări de filme, pot participa, de asemenea, la ședințe de consiliere în astrologie, dezvoltare personală, coaching pe teme legate de profesie, cuplu, situații problematice din biografia personală.

Bibliografie. *Dictionnaire de Spiritualité*, Fasc. XCXI-XCVIII, Beauchesne, Paris, 1990, col. 549-551; *Dicționar de filosofie*, Ed. Politică, București, 1978; *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, Éd. à Paris, pp. 683-687; Brosse, Jacques, *Maeștrii spirituali*, trad. Iulia Mănescu, Pro Editură și Tipografie, 2007; Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000; Fabry, J., *Le théosophe de Francfort Johann Friedrich von Meyer (1772-1849) et l'ésotèrisme en Allemagne au début du XIXe siècle*, Berne, 1989; Faivre, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, 1986; Hanegraaff, Wouter J., „The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture", în Antes, Peter; Geertz, Armin W.; Warne, Randi R. (eds), *New Approaches to the Study of Religion*, vol. I: *Regional, Critical, and Historical Approaches*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2004; Mayer, Jean Francois, *Les nouvelles voies de la spiritualite, L'age de l'homme*, 1993.

Sterea Tache, Radu Petre Mureșan

ETERODÓX. Termen generic care denumește o persoană care nu aparține Bisericii Ortodoxe sau ale cărei convingeri nu sunt ortodoxe. Eterodoxă este acea persoană ale cărei convingeri personale sunt diferite de cele ale dreptei credințe păstrate în Biserică. În creștinismul ortodox, s-a păstrat preocuparea pentru conservarea adevărului de credință așa cum a fost el revelat de Dumnezeu, deoarece acesta este necesar mântuirii omului, deci are valoare soteriologică. Există persoane botezate în creștinismul ortodox, care fac parte formal din Biserică, dar ale căror concepții personale sunt diferite de ale Bisericii, ele fiind tributare unor concepții eterodoxe sau alternative la adevărul Revelației dumnezeiești. Eterodoxia presupune ansamblul de credințe și păreri personale care diferă de cele revelate.

David Pestroiu

EUHARISTÍE. (gr. *efharistias* – *mulțumire*, *recunoștință*) Este o Sfântă Taină în care, sub chipul pâinii și al vinului, se împărtășește

credincioșilor Însuși Trupul și Însuși Sângele lui Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci.

Prin prefacerea pâinii și a vinului în Însuși Trupul și Însuși Sângele Mântuitorului, cu puterea Duhului Sfânt invocată de episcop sau preot, se înfăptuiește real și nesângeros jertfa de pe Cruce a Mântuitorului. Sfânta Euharistie este centrul Sfintei Liturghii și o permanentă actualizare a jertfei de pe Cruce a Mântuitorului. Taina Sfintei Euharistii sau a Împărtășaniei este săvârșită numai de episcop și de preot. Primitorii sunt credincioșii care trebuie să se pregătească prin post și spovedanie. Împărtășirea se face în cursul Sfintei Liturghii, la invitația preotului: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați!". Clericii se împărtășesc ori de câte ori slujesc Sfânta Liturghie, iar credincioșii atunci când sunt pregătiți pentru aceasta.

Numele pe care îl dăm acestei Sfinte Taine provine de la cuvântul grecesc η εὐχαριστία, -ας, care înseamnă mulțumire sau recunoștință. Ca termen tehnic, acesta apare la Sf. Ignatie al Antiohiei: „sârguiți-vă dar să vă adunați mai ales pentru Euharistia lui Dumnezeu". Sfânta Euharistie este concepută atât ca Taină, cât și ca Jertfă. În limbaj teologic, transformarea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului poartă numele de prefacere. Cuvântul prefacere este traducerea din greacă a lui μετάβολη. Acest termen are sensul de „schimbare a elementelor, prefacere".

După Sfinți Evangheliști, instituirea Sfintei Euharistii este legată de „zilele azimelor" sau Paștile iudaic. Conform acestora, Cina cea de Taină la care a fost instituită Sfânta Euharistie a avut loc în ajunul morții pe Cruce a Domnului, adică joi seara. Cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii sunt următoarele: „Iisus luând pâinea și binecuvântând, a frânt și a dat ucenicilor Săi, zicând: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu". Luând apoi paharul și mulțumind, le-a dat lor zicând: „Beți dintru acesta toți, Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor" (cf. *Mt* 26, 2-28; *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 19-20; *1 Co* 11, 23-25). După proclamarea solemnă a acestor cuvinte de instituire, Mântuitorul le poruncește Apostolilor Săi: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea" (*Lc* 22, 19; *1 Co* 11, 24). Din studiul atent al versetelor biblice privitoare la această Sfântă Taină se desprind câteva probleme care pot fi supuse interpretării și care necesită un studiu atent. Aceste probleme pe care le ridică textul biblic sunt următoarele: timpul instituirii Sfintei Taine a Euharistiei, materia folosită pentru această Sfântă Taină (pâine dospită sau nedospită), momentul prefacerii elementelor în Trupul și Sângele Mântuitorului.

Referitor la timpul instituirii Sfintei Euharistii, părerile sunt împărțite între ortodocși și romano-catolici. Biserica Ortodoxă susține că timpul instituirii acestei Sfinte Taine a fost seara zilei de joi, 13 Nissan, deci cu două zile înainte de Paști. La polul opus, romano-catolicii susțin că Cina cea de Taină și implicit instituirea Euharistiei au avut loc seara, în ajunul zilei de 14 Nissan, deci este vorba de chiar Cina Pascală. Ziua de 14 Nissan era socotită Paștile iudaic, sărbătorit cu mare evlavie în cinstea ieșirii poporului iudeu din robia egipteană. Credința Bisericii Ortodoxe, întemeiată pe mărturia evangheliilor sinoptice (*Mt* 27, 1; *Mc* 15, 1; *Lc* 23, 1; *Mt* 27, 57; *Mc* 15, 46; *Lc* 23, 56; *Mc* 15, 42) consideră că Cina cea de Taină a avut loc cu o zi înainte de Paști și că, prin urmare, Mântuitorul a folosit pentru Sfânta Taină a Euharistiei pâine dospită. Practica Bisericii primare a fost aceeași, adică a întrebuințării pentru săvârșirea Euharistiei a pâinii dospite, adică *artos*, nu *azimă* (*FA* 2, 42-46; 20, 7; *1 Co* 10, 16; 11, 21).

Al doilea element al Euharistiei, conform referatului biblic, este vinul. Vinul euharistic este amestecat de către preot cu apă la Proscomidie, practica aceasta amintind de coasta străpunsă a Mântuitorului, din care „a ieșit sânge și apă" (*In* 19, 34). Practica aceasta a amestecării vinului cu apă a existat și în Biserica primelor veacuri, mărturie având în acest sens pe vechii Părinți ai Bisericii. Amestecarea vinului cu apă la Sfânta Euharistie este atestată și de ritualurile celor mai vechi Liturghii, fapt ce demonstrează veridicitatea afirmațiilor noastre.

Întreaga tradiție patristică demonstrează că prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului a avut loc prin binecuvântarea pe care Domnul a rostit-o asupra lor.
În învățătura Bisericii Ortodoxe, Sfânta Euharistie are un întreit caracter: de Taină, de Jertfă și de ospăț comemorativ. Dintre aceste trei aspecte, o importanță majoră o au primele două, cel din urmă fiind considerat mai mult un aspect secundar. Euharistia este, mai presus de orice, Taina prefacerii pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, împărtășindu-se credincioșilor în chip real. Ca jertfă, Sfânta Euharistie este actualizarea pe Sfintele Altare, până la sfârșitul veacurilor, a jertfei de pe Cruce a Mântuitorului, ea având toate elementele caracteristice unei jertfe.
În fine, aspectul comemorativ sau anamnetic al Sfintei Euharistii se referă la aducerea aminte a întregii opere mântuitoare a lui Hristos, după porunca dată de Mântuitorul Hristos Apostolilor Săi: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (*Lc* 22,19), completată de Sfântul Apostol Pavel: „Căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți, până când va veni”(*1 Co* 11, 26).
I. *Aspectul de Taină al Euharistiei***.** În mod excepțional, în Sfânta Taină a Euharistiei, creștinul are posibilitatea de a se întâlni în chip real cu Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, sub chipul pâinii și al vinului. Întreaga tradiție patristică a Bisericii dă mărturie asupra faptului că încă de la început, în privința Euharistiei, învățătura Bisericii a fost una singură, și anume, aceea că odată cu prefacerea elementelor de pâine și vin, credincioșilor li se împărtășește, în chip real, însuși Trupul și însuși Sângele Mântuitorului. Prezența reală a Trupului și Sângelui Mântuitorului în Dumnezeiasca Euharistie începe din momentul prefacerii darurilor la Sfânta Liturghie, prin invocarea Duhului Sfânt, moment numit Epicleza Euharistică.
În Biserică, prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului se realizează prin lucrarea Duhului Sfânt, la rugăciunea de invocare rostită de săvârșitor. Această prefacere are loc în timpul Sfintei Liturghii, ea purtând numele de *epicleză* (επικλήσις του Αγιου Πνευματος). Prefacerea este o minune, căci pâinea și vinul, materii ale acestei lumi, se metamorfozează într-o realitate care nu este din lumea aceasta. Nu este o transformare în limitele acestei lumi, ci prefacere, transcendere metafizică sau coincidență a unui lucru transcendent într-unul imanent. Biserica romano-catolică, contrar doctrinei ortodoxe, învață că sfințirea pâinii și a vinului nu se face prin rugăciunea de invocare a puterilor Duhului Sfânt, ci prin cuvintele de instituire ale Mântuitorului. Susținerea romano-catolicilor este total eronată, ea negăsindu-și temei nici în Sfânta Scriptură, nici în Tradiția patristică a Bisericii. Epicleza euharistică apare ca o prezență neîntreruptă în Liturghiile ortodoxe din primele veacuri creștine.
Dacă prezența reală a Domnului în Euharistie cu Trupul și Sângele Său este o certitudine, se naște întrebarea asupra felului în care se realizează această prezență sau despre raportul Trupului și al Sângelui lui Hristos cu elementele pâinii și vinului. În viziunea ortodoxă și romano-catolică, Domnul este prezent în Euharistie prin prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Lui, încât din momentul prefacerii pâinea și vinul au încetat propriu-zis să mai existe.
Domnul nostru Iisus Hristos este prezent în Euharistie nu numai cu Trupul și cu Sângele Său, ci și cu sufletul și cu dumnezeirea Sa, prin urmare cu întreaga Sa ființă, ca Dumnezeu și om. Mântuitorul Hristos este prezent în Sfânta Euharistie permanent, atât timp cât elementele euharistice există, anume cât sunt păstrate nealterat. Domnul este prezent întreg în fiecare părticică a pâinii și vinului, căci Hristos este Unul în ființa Sa și nu poate fi împărțit. Prin împărtășire, nu se împarte ființa lui Hristos, ci numai înfățișarea externă a elementelor euharistice. Același Trup și Sânge al Domnului, unul întreg și nedespărțit, există pretutindeni în Biserică. Mântuitorul fiind, prin prefacere, real prezent în Euharistie, acesteia i se cuvine aceeași închinare, (adorare) ca Persoanei Mântuitorului. Închinarea aceasta se cuvine pâinii și vinului sfințit, nu întrucât sunt privite abstract,

ci concret, pentru că ele constituie materia Persoanei lui Dumnezeu-Cuvântul. Precum natura omenească a Mântuitorului este obiect de închinare nu privită în sine, ci pentru că este unită ipostatic cu Dumnezeu-Cuvântul, tot așa Preacinstitelor Daruri li se aduce închinare dumnezeiască nu privite în sine, ci în raport cu persoana lui Dumnezeu-Omul căreia aparțin.

II. *Aspectul de Jertfă al Euharistiei*. Mântuitorul nostru Iisus Hristos a instituit, la Cina cea de Taină, Sfânta Euharistie, aceasta având un dublu aspect: ca taină și ca jertfă. Prin însăși faptul că Domnul a instituit Euharistia sub dubla formă (pâine, pe de o parte, și vin, de cealaltă parte), a indicat prin această despărțire mistică a trupului de sânge ideea că ea duce, necondiționat, la conceptul de jertfă. Un alt argument care pledează pentru acest caracter de jertfă al Euharistiei ar fi adaosurile care stau alături de cuvintele de instituire a Tainei: „Acesta este trupul Meu, care pentru voi se frânge sau se frânge" și „Acesta este sângele Meu, sângele Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"; „acest pahar, Legea cea nouă în sângele Meu care pentru voi se varsă" (*1 Co* 11, 24; *Lc* 22, 19; *Mt* 26, 28; *Lc* 22, 20). Toate aceste expresii fac evident caracterul de jertfă al Euharistiei, întrucât vărsarea sângelui pentru alții spre iertarea păcatelor constituie, după cum se știe, ființa oricărei jertfe adevărate de ispășire.

Mărturii patristice. Caracterul de jertfă al Euharistiei este confirmat și de Sfânta Tradiție, prin scrierile Sfinților Părinți. În scrierile Părinților Bisericii se găsesc denumiri ale Sfintei Euharistii care indică caracterul ei de jertfă, ca de pildă: *altar*, *masă*, *jertfă*, *aducere*, *închinare*, *slujbă*, *a aduce*, *a jertfi*, *a aduce sacrificii*, (θυσιαστήριον, τραπεζα, θυσια, ιερειον). Totodată, găsim și expresii care și ele arată același caracter de jertfă. În acest sens, ea este denumită și „jertfa noastră". „Jertfa cea nouă a Noului Testament", în care „Iisus Hristos se oferă întâi pe Sine ca jertfă Tatălui și aceasta a poruncit să se facă spre pomenirea Sa" și „să fie jertfit El Însuși în locul animalelor ce se jertfeau în Legea Veche", căci „Cel ce se jertfește este Însuși jertfa și a voit ca Taina care se săvârșește zilnic, să fie jertfa Bisericii".

A-L vedea pe Hristos în starea Sa de jertfă de pe cruce este un rod al credinței care izvorăște din prefacere. În Sfânta Taină a Euharistiei, credinciosul se împărtășește cu Hristos cel jertfit, mort și înviat pentru mântuirea noastră.

III. *Roadele Sfintei Euharistii în viața credincioșilor și a Bisericii*. Consecința aceasta reiese foarte clar și din formula de administrare a lor: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N) cu cinstitul și Sfântul Trup și Sânge al Domnului, Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci. Amin.". Can. 28 Trul. arată că împărtășania „produce viață și dă iertare de păcate".

Euharistia este izvor de viață spirituală pentru că ni-L oferă pe Hristos, descoperit în mod deplin de sufletele noastre. Prin Euharistie, credinciosul înaintează spre Împărăția lui Dumnezeu, cel ce gustă din Euharistie experimentând de fapt, în mod anticipat, Împărăția lui Dumnezeu. În sensul acesta grăiește și rugăciunea liturgică: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai cu adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale". Cu alte cuvinte, „învrednicește-ne prin această împărtășire cu Trupul și Sângele Tău euharistic să ajungem să ne împărtășim și de vederea directă a slavei Tale, în viața veșnică". Așadar, viața veșnică, primită prin împărtășirea de Sângele și Trupul Domnului, dăruiește viața veșnică pentru că cei ce gustă din ele, gustă din însuși izvorul vieții.

Euharistia, în calitatea pe care o are, de reprezentare reală a jertfei de pe cruce a Domnului, aduce cu sine aceleași roade ca și aceea, tinzând spre același scop la fel ca jertfa de pe Golgota. Astfel, jertfa constă în lauda care se aduce de către creatura rațională Tatălui, în recunoașterea Lui ca singurul și supremul Stăpânitor peste toate, dar constă și în totala predare a creaturii raționale Tatălui. Hristos, făcându-Se om, Îi aduce în această calitate, în veac, laudă Tatălui, în numele oamenilor, și se predă Lui.

Euharistia, ca jertfă de mulțumire, este o laudă a bunătății dumnezeiești adresată de preot și de comunitate lui Dumnezeu ca mulțumire.

Preotul și comunitatea, neputând să-și exprime altfel recunoștința ei, aduce pe Iisus Hristos în calitate de jertfă nesângeroasă. Acest aspect al jertfei euharistice, de mulțumire, îndreptată spre Dumnezeu, este exprimată în întreaga Sfântă Liturghie.

Euharistia, fiind în mod principal o jertfă de ispășire pentru vii și morți, este, în același timp, și o jertfă de laudă și de cerere. Cererea aceasta este o necesitate pentru ca Duhul Sfânt să vină peste daruri și peste comunitate, astfel încât, prefăcându-le în Trupul și Sângele jertfit al lui Iisus Hristos, să umple de un mare duh de jertfă credincioșii care se vor împărtăși din ele.

Sfânta Euharistie este nu numai jertfa Mântuitorului, ci și a noastră, a credincioșilor, a Bisericii, care se jertfește împreună cu Hristos, prin mijlocirea preotului. Jertfa aceasta, pe care o aducem din partea noastră în Sfânta Liturghie, este atât materială, exprimată în ofranda de pâine și vin, care sunt produse ale pământului și roade ale muncii noastre, cât și spirituală, exprimată prin cântările de laudă și rugăciuni de mulțumire înălțate de credincioși. Așadar, starea de jertfă a lui Hristos trebuie să fie urmată de către jertfa fiecăruia dintre noi. În Liturghie, așadar, întâi ne împărtășim de Hristos ca jertfă și apoi suntem în stare să ne aducem pe noi înșine ca jertfe.

Bibliografie. Andrutsos, H., *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Ed. Tipografiei Arhidiecezane Sibiu, 1930; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; David, Petre, *Călăuză Creștină*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad,1987; Evdokimov, Paul, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Ed. Polirom, Iași, 1996; Floca, Ioan Nicolae, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993; † Nicolae al Makariopolei, „Idei fundamentale în Sfânta Liturghie, Încercare de determinare și explicare a esenței Sfintei Euharistii", în: *Anuarul Academiei Teologice „Sfântul Clement de Ohrida"*, vol. XII, 1962-1963, Ed. Sinodală, Sofia, 1963; Ignatie Teoforul, Sf., *Epistole*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. *PSB*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Joița, Alexandru, „Sfânta Taină a Euharistiei - Taină a iubirii jertfelnice", în: *ST*, XXVII (1975), 9-10, pp. 780-792; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; † Irineu Pop, „Împărtășirea euharistică și îndumnezeirea noastră", în: *Epifania*, IV (1999), 2, p. 4, 3, p. 4; Stăniloae, Dumitru, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni", în: *Ort.*, V (1953), 1, pp. 46-115; Todoran, Isidor; Zăgrean, Ioan, *Teologia Dogmatică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Tucă, Nicușor, „Sfânta Euharistie la ortodocși, catolici și vechii-catolici", în vol. *Îndrumător pastoral*, Tulcea, 2011, pp. 220-234; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Vîlciu, Marian, „Euharistia ca Taină a comuniunii. Realități și perspective liturgico-pastorale în contextul relațiilor interbisericești actuale. Punct de vedere ortodox", în vol. *Libertate și responsabilitate. Inițiative și limite în dialogul religios*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, pp. 369-382.

Lucian Farcașiu

EUNOMIÉNI. Arieni extremiști, care s-au manifestat în a doua jumătate a sec. al IV-lea. Ei considerau că Fiul nu are nimic asemănător Tatălui, este inferior Lui și, prin urmare, neasemănător cu Tatăl. Cei mai reprezentativi erau Aetiu, Eunomiu și Eudoxiu. Aetiu, diacon în Antiohia, susținea că așa cum cele deosebite după fire au și nume diferite, tot astfel și cele cu nume diferite sunt deosebite după fire. Raportând acest principiu la Sfânta Treime, concluziona că Tatăl și Fiul, având nume diferite, se deosebesc între ei după ființă. Eunomiu, ucenicul lui Aetiu, susținea că Tatăl fiind Dumnezeu unic și infinit, nu poate ieși din ființa Sa, nu poate fi cauza ipostasurilor divine. Nașterea Fiului ar însemna o corupere a ființei Sale simple și, de aceea, actul nașterii Fiului din Tatăl este înțeles, în viziunea eunomienilor, ca un act de creație. Fiul este prima și singura Lui creație, care primește energia divină ca putere creatoare, ca produs al Tatălui în Fiul neasemănător Lui. Și Duhul Sfânt este o creatură a Tatălui, la care a colaborat și Fiul. De aceea, I se cuvine cinstire în al treilea rând.

Cooptându-l de partea lor pe episcopul Eudoxiu al Antiohiei, eunomienii au reușit să-și impună învățătura lor la sinodul de la

Sirmium (357), care înlătura atât termenul ortodox *omousios*, cât și pe cel semiarian *omiousios*, mărturisind că Fiul este neasemănător cu Tatăl în toate și după ființă. Nemulțumiți, semiarienii s-au opus reintegrării lui Aetiu în Biserica Antiohiei. Astfel, prin sinodul de la Ancyra (358), au aprobat 19 anatematisme împotriva anomeilor. Aetiu și Eunomiu au fost exilați din ordinul împăratului Constanțiu, iar adepții lor obligați să adere la formula omieană (Fiul este asemănător în toate și după Scripturi cu Tatăl) aprobată de sinoadele de la Seleucia-Rimini, din anul 359.

Renunțând la învățătura anomiană, Eunomiu și Eudoxiu au fost reabilitați, primul primind scaunul de la Cizic, iar al doilea pe cel din Constantinopol. Eunomiu a revenit însă la vechea erezie, fapt pentru care sinodul de la Antiohia l-a depus din treapta episcopală. În anul 361, a scris prima Apologie, în care susține că Tatăl, fiind nenăscut, Se distinge ca Dumnezeu de orice altă ființă. Fiul este născut și, de aceea, are o natură neasemănătoare cu a Tatălui. El este creat din nimic și a fost adoptat de la început de Tatăl, nu doar datorită vieții Sale virtuoase, cum afirma Arie. Cartea a fost combătută cu competență de Sf. Vasile cel Mare în tratatul Contra lui Eunomie. Abia după moartea părintelui capadocian, Eunomie a cutezat să scrie a doua Apologie, care a fost combătută de Sf. Grigorie de Nyssa. Delimitându-se de Eudoxiu, Eunomiu a fost exilat de împăratul Valens în anul 368. Anomeii au fost supuși condamnării prin cele două edicte imperiale din anii 379 și 380, emise de Teodosie cel Mare, și definitiv la Sinodul al II-lea Ecumenic. Eunomiu a fost din nou exilat la Halmiris, în Scythia Minor, și apoi la Cezareea Capadociei, murind la Dacora în anul 394/395. Ultimul reprezentant al lor a fost istoricul Filostorgiu, adormit în anul 425.

Bibliografie. *Ort.*, 3/1981; Aetiu, *Syntagmation*, în Sf. Epifanie de Salamina, *Adversus haeresis*, 76, 11, în *PG* 42, col. 573; Cavalcanti, E., *Studi Eunomiani*, Roma, 1976; Uthemann, K.H., „Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus", în: *Zeitschrift der Kirchengeschichte*, 104/1993, pp. 143-175; Eunomius, *Opera*, R.P. Vaggione (ed.), Oxford, 1987; Gabor, A., *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, București, 2004; Grigorie de Nyssa, Sf., *Contra lui Eunomiu*, în *PG* 45, col. 237-1122; Rămureanu, I., „Creștinismul în provinciile române dunărene ale Illyricului la sfârșitul secolului al IV-lea. Sinodul de la Sirmium din 378 și sinodul de la Aquileea din 381", în: *ST*, 7-8/1964, pp. 408-450; Rămureanu, I., „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium", în: *ST*, 5-6/1963, pp. 266-316; Rămureanu, I., „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 ani de la întrunirea lui", în: *Ort.*, 3/1981, pp. 285-336; Rămureanu, I., „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan", în: *ST*, 5-6/1969, pp. 327-386; Ritter, A.M., „Eunomius", în: *Teologische Realenzyklopädie*, vol. X, Berlin/New-York, 1982, pp. 525-528; Vasile cel Mare, Sf., *Contra lui Eunomiu*, în *PG* 29, col. 497-768; Vasile cel Mare, Sf., *Împotriva lui Eunomie*, Piatra-Neamț, 2007.

Nicolae Chifăr

EUTANASÍE. (gr. *ef* – *armonios*, *frumos*, *bun*; *tanatos* – *moarte*; *eftanasia* – *moarte frumoasă*, *liniștită*) Practică medicală modernă prin care pacientul este omorât asistat, cu propriul acord, pentru a-i curma suferințele extreme.

Termenul a apărut în sec. al XVIII-lea, cu sensul de „moarte bună, liniștită, fericită" (Francis Bacon). Astăzi are cu totul alt sens: „uciderea din milă a unei persoane, cu scopul de a-i suprima în mod radical suferințele extreme și de a înlătura povara prea mare pentru familie și societate" (Cristian Gavrilovici, *Introducere în bioetică*). Eutanasia voluntară presupune faptul că bolnavul are discernământ, nu are o depresie tratabilă și solicită în mod repetat suprimarea suferințelor, fiind convins că boala sa este incurabilă. Despre eutanasia involuntară vorbim când bolnavul are capacitatea de a decide, dar nu a fost întrebat asupra actului eutanasiei sau a fost întrebat, dar s-a abținut de la un răspuns. Eutanasie nevoluntară este aceea când bolnavul nu poate să-și exprime acordul din cauza degradării fizice și mentale avansate. Consimțământul este dat de familie sau prin hotărâre judecătorească. Eutanasia este activă când moartea este produsă în mod voit de către o persoană, la cererea bolnavului, cu ajutorul unui mijloc tanatogen (supradoze medicamentoase, inhalare de monoxid de carbon

sau substanțe anestezice, injecții intravenoase cu ac, insulină, clorură de potasiu). Eutanasia pasivă presupune neinstituirea tratamentului, abandon terapeutic sau întreruperea medicației, ceea ce duce la grăbirea morții. Cryptothanasia reprezintă moartea provocată de medicamentele la care limita dintre doza terapeutică și doza toxică este foarte mică (morfina la un bolnav cu cancer și insuficiență respiratorie). Disthanasia presupune abandonarea unui bolnav menținut un timp în viață prin eforturi imense, folosind toate sistemele performante (eroice) de susținere. Cryothanasia înseamnă congelarea la minus 200 °C a unui pacient aflat în comă profundă sau în primele secunde după stopul cardiac. Eutanasia economică este conceptul conform căruia bolnavii vârstnici ar putea fi abandonați terapeutic din rațiuni economice (cheltuieli mari pentru menținerea în viață). Există și o eutanasie socială în cazul repartiției inechitabile a mijloacelor și finanțelor publice pentru sănătate din sânul unei comunității (oraș, sat, județ, țară). Eutanasia spirituală este un concept teologic, inspirat din textul de la *Iov* 2, 9-10: „Atunci nevasta lui a zis către el: «Te ții mereu în statornicia ta. Blesteamă pe Dumnezeu și mori!»".

Un argument împotriva eutanasiei îl constituie faptul că omul este vinovat de suferințele lui, căci a căzut prin neascultare. Dumnezeu nu a făcut suferința. Prin urmare, a recurge la actul eutanasic înseamnă a împropria de doua ori moartea. Prin asumarea suferinței, păcatele sunt ispășite încă de aici, iar asumarea crucii este mântuitoare (*Mt* 10, 38; *Lc* 24, 26; *Evr* 12,7; *2 Tim* 3,11).

Pavel Chirilă

EVANGHÉLIE. I. Vestea cea bună; propovăduirea apostolilor trimiși de Hristos pentru a vesti apropierea Împărăției lui Dumnezeu și posibilitatea câștigării ei prin comuniunea cu Hristos, Dumnezeu Întrupat.

În Noul Testament, cuvântul „evanghelie" nu se referea la o carte sau la o scriere, ci însemna, înainte de toate, potrivit sensului cuvântului grecesc τὸ ἐυαγγέλιον din care derivă, „vestea cea bună" (*Mc* 1, 1), cât și propovăduirea veștii bune. În literatura clasică, în limba greacă precreștină, cuvântul τὸ ἐυαγγέλιον indica răsplata dată pentru aducerea de vești bune, în special cele legate de victorii în războaie, desemnând cu timpul conținutul însuși al acestei vestiri. Mai târziu, cuvântul „evanghelie" a fost aplicat și altor mesaje aducătoare de bucurie pentru popor. Astfel, în cultul imperial, nașterea împăratului era considerată de supușii săi o „veste bună"; la fel era considerată și prezența sa într-un anumit loc.

II. Scriere apostolică care evocă evenimentele din jurul vieții pământești a lui Iisus Hristos, precum și a Persoanei Sale. Se cunosc mai multe evanghelii, însă canonice sunt doar patru dintre ele.

Septuaginta traduce prin τὸ ἐυαγγέλιον cuvântul ebraic *beśôrâ,* care în Vechiul Testament avea aceeași semnificație, de a răspândi vestea bună, în special veștile legate de victoriile lui Israel sau ale lui Dumnezeu, prin poporul ales, asupra dușmanilor săi (*Is* 40, 9; 52, 7; 61, 1). Evanghelia reprezintă vestea cea bună că Dumnezeu a împlinit în Fiul Său Întrupat, Iisus Hristos, toate făgăduințele făcute odinioară lui Israel și că prin El a fost deschisă, astfel, calea mântuirii pentru toate neamurile. Evanghelistul Marcu își începe relatarea sa cu aceste cuvinte: „Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu" (*Mc* 1, 1). Această „evanghelie", în viziunea sa, cuprinde făgăduințele erei mesianice făcute de Dumnezeu lui Israel, făgăduințe care s-au împlinit în Iisus Hristos și care trebuie vestite tuturor oamenilor: „Și trebuie ca mai întâi Evanghelia să se propovăduiască la toate neamurile" (*Mc* 13, 10). Pentru Sfântul Matei, Hristos este Cel Care vestește „evanghelia împărăției" (*Mt* 4, 23; 9, 35; 24, 14), iar Sfântul Luca folosește formula verbală εὐαγγελΐζειν (proclamarea veștii celei bune) pentru a descrie activitatea propovăduirii evangheliei acestei împărății (*Lc* 8, 1; 16, 16). În viziunea Sf. Apostol Pavel „evanghelia" indică mesajul operei de mântuire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Din cele 76 de locuri în care apare acest cuvânt în Noul Testament, 60 se găsesc în corpusul paulin. Pentru Sfântul Pavel, cuvântul

εὐαγγέλιον reprezintă termenul clasic pentru a indica harul lui Dumnezeu, căruia omul trebuie să-i răspundă cu credința sa. Uneori, Sfântul Pavel folosește expresia „evanghelia mea", însă în mai mult de 20 de locuri el folosește cuvântul „evanghelie" fără adjectivul posesiv. Acest detaliu indică faptul că cititorii săi erau familiarizați cu acest termen. Prezența semnificativă a acestui termen în literatura paulină i-a determinat pe unii exegeți să afirme că Sf. Apostol Pavel este cel care ar fi introdus acest cuvânt în vocabularul Noului Testament. G. Strecher s-a gândit că Sf. Apostol Pavel a fost influențat de folosirea acestui cuvânt în sfera cultului împăratului. În acest cult era folosit substantivul εὐαγγέλιον, iar împăratul era numit σωτήρ (mântuitor), pentru a se indica mântuirea care se manifesta în guvernarea suveranului.

Peter Stuhlmacher este de părere că originea și baza religioasă a acestui substantiv s-ar găsi în spațiul lingvistic semitic-palestinian și că Sf. Apostol Pavel a preluat acest termen din Tradiția Bisericii primelor veacuri și, în mod special, de la eleniști (iudeii de limbă greacă), care ar fi tradus cu εὐαγγέλιον termenul ebraic *b^e śōrâ* (vestea unei victorii). Folosirea termenului „Evanghelie" pentru desemnarea primelor patru cărți ale Noului Testament este de dată mai târzie, probabil sec. al II-lea d.Hr. Prima dovadă a folosirii cuvântului „evanghelie" pentru primele patru scrieri ale Noului Testament o avem de pe la anul 150, în *Apologia I* a Sf. Iustin Martirul, în care se vorbește despre „memoriile" Apostolilor, „care se numesc Evanghelii". Așadar, cuvântul „evanghelie" nu a desemnat la origine o operă istorică sau literară. Dar dacă titlul de „evanghelie" a fost dat celor patru scrieri atribuite în Noul Testament lui Matei, Marcu, Luca și Ioan, aceasta s-a făcut pentru că fiecare dintre acești autori proclamă „vestea cea bună" exprimată în cuvintele și faptele lui Iisus, adică în întreaga Sa activitate mântuitoare, care a culminat cu Pătimirile, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa la cer.

Termenul εὐαγγέλιον este însoțit în Noul Testament de alți termeni apropiați: εὐάγγελος = evanghelizator; εὐαγγελίζομαι = a evangheliza, a binevesti; εὐαγγελιστής = cel care aduce vestea bună, evanghelist, binevestitor. Noi îi numim pe autorii Sfintelor Evanghelii „evangheliști", termenul indicând trecerea de la oralitatea mesajului la forma scrisă. În Evanghelia după Marcu se spune că după ce Ioan a fost întemnițat, Iisus a venit în Galileea, „propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu" (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) [*Mc* 1, 14] și zicând: „Plinitu-s-a vremea" (Πεπλὴρωται ὁ καιρὸς) „și împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat" (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) „Pocăiți-vă și credeți" (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε) „în Evanghelie" (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ).

În literatura paulină, întâlnim de mai multe ori expresiile: „Evanghelia lui Dumnezeu" și „Evanghelia lui Hristos". Este foarte probabil ca prima expresie să aibă în vedere originea Evangheliei, iar cea de-a doua să se refere la conținutul acesteia, care este Domnul Hristos și opera Sa mântuitoare. Mesajul Evangheliei este instrumentul eficace prin care Dumnezeu a descoperit oamenilor dreptatea Sa (*Rm* 1, 17). Sf. Apostol Pavel afirmă, în mai multe locuri, că îndepărtarea de mesajul Evangheliei înseamnă îndepărtarea de Dumnezeu și își exprimă temerea că „veneticul" le-ar putea propovădui credincioșilor din Corint „un alt Iisus" decât Cel pe Care L-a propovăduit el, sau „un alt duh" decât Cel pe Care l-au primit, ori o „altă evanghelie" decât Aceea pe care au acceptat-o deja (*2 Co* 11, 4). În scrierile Sfântului Pavel sunt folosiți termenii „evanghelie" și „har" în același context, asta însemnând că harul divin mântuitor este în strânsă legătură cu „adevărul Evangheliei" (*Ga* 2, 5, 14).

III. Carte utilizată în cult, unde sunt consemnate toate cele patru Evanghelii canonice, împărțite în fragmente, numite pericope, care se citesc pe zile, de-a lungul Anului Liturgic, în cadrul ritualului.

Aceasta cuprinde, de asemenea, și însemnări privitoare la modul cum se citesc, pe zile, respectivele pericope. Datorită faptului că se întrebuințează la ritual, Evanghelia nu este doar o carte de cult, ci și un obiect liturgic. Ea se află pe Sfânta Masă (deasupra Sfântului Antimis) și se scoate din Sfântul Altar cu ocazia citirii

din aceasta ori pentru închinarea credincioșilor. Fiind un obiect liturgic, ea este împodobită adesea cu coperți metalice, aurite sau argintate, pe are sunt încrustate medalioane cu miniaturi ale Sfinților Evangheliști, cu icoana Învierii sau Sfânta Cruce.

Evanghelia aceasta mai este denumită *Evangheliar* sau *Tetraevangheliar* și cuprinde pericopele sau părțile din cele patru Evanghelii care sunt stabilite să se citească la slujbele divine, la Sfânta Liturghie, la Sfintele Taine și Ierurgii. În Sfânta Evanghelie, aceste fragmente sau pericope sunt denumite „evanghelii" (de ex. cele 12 Evanghelii ale Învierii), această numire fiind improprie, pentru că nu se referă la Evanghelia ca scriere completă a Noului Testament, ci la anumite fragmente din aceasta. Șirul pericopelor începe cu sărbătoarea Paștilor și se termină cu pericopa citită la slujba Învierii. Urmează o secțiune unde sunt cele unsprezece pericope ale Învierii, denumite și „Evanghelii ale Învierii", iar după acestea, o altă secțiune unde pericopele sunt citite în ordinea calendaristică a Anului Bisericesc, începând cu luna septembrie până în luna august. Spre sfârșitul Evangheliarului găsim un alt grup de pericope citite în diverse perioade și la diverse categorii de slujbe și de sfinți. Evanghelistarul este un tabel cronologic unde se arată cum se face citirea corectă a pericopelor, deoarece acestea variază în funcție de an, sau de data Paștilor. La sfârșit, se află o listă care prevede data Paștilor în următorii ani, numită Pascalia.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Alexandru Moldovan, Nicolae D. Necula

EVANGHELISTÁR. Schemă alcătuită din 35 de tabele, inserată la sfârșitul Evangheliei, care cuprinde șirul sau ordinea pericopelor care sunt rânduite a se citi în fiecare an, stabilite după data schimbătoare a Paștilor. Evanghelistarul ne arată cum și când se citesc Evangheliile Învierii, ordinea glasurilor și voscresnelor de rând.

Nicolae D. Necula

EVHOLOGHÍE. (gr. *efhologhia – rugăciune de binecuvântare*) Nume grecesc al ierurgiei. v. IERURGÍE.

Nicolae D. Necula

EVHOLÓGHIU. (gr. *evhologhion*) Molitfelnic. Carte liturgică în care sunt cuprinse slujbele Sfintelor Taine și Ierurgii. De asemenea, ea cuprinde și diverse molitfe, rânduieli și slujbe cerute de necesitățile spirituale ale creștinilor, rânduieli și rugăciuni la diferite trebuințe, neputințe și boli, binecuvântări și sfințiri, rânduielile tunderii în monahism, ale sfințirii obiectelor de cult, posturi și praznice împărătești. Acesta are la sfârșit și un sinaxar pe tot anul.

Molitfelnicul s-a alcătuit pe parcursul mai multor secole (IV-IX), îmbogățindu-se continuu, în funcție de necesitățile Bisericii și ale credincioșilor. Prima traducere și tipărire a Molitfelnicului în limba română a avut loc la Târgoviște, în 1709.

Nicolae D. Necula

EVOLÚȚIE. (lat. *evolutio – derulare*) Transformare, devenire, progres.

La modul general, „a evolua" înseamnă a se transforma gradual, de o manieră progresivă. Termenul derivat de „evoluție" a căpătat notorietate odată cu apariția viziunii darwiniene asupra apariției speciilor tot mai complexe prin transformarea celor mai puțin complexe și culminând cu apariția omului. De remarcat că însuși referatul biblic despre creație din Vechiul Testament prezintă devenirea creației într-un mod gradual, printr-o evoluție, fără ca prin aceasta să înțeleagă transformarea din specii mai puțin complexe în altele mai complexe (doctrină numită transformism sau evoluționism).

Este necesar să remarcăm în acest context că referatul Creației este un text de teologie, cu alte cuvinte identifică și subliniază lucrarea lui Dumnezeu în lume, și nu un tratat timpuriu de știință, ca să putem avea pretenția deslușirii unei reprezentări științifice a lumii în sensul exigențelor științelor de după modernitate. Teologia se simte chemată însă să se exprime în ceea ce privește diferitele teorii științifice (de exemplu, privind „cum-ul" concret al apariției speciilor), nu atât ca gest de concurență privind reprezentarea de factură științifică, întrucât nici nu are pretenția unei asemenea competențe, ci atrăgând doar atenția atunci când viziunea științifică exprimată prin consecințele ei intră în conflict cu viziunea teologică a Bisericii. Ortodoxia nu cunoaște creaționism sau evoluționism științific (ca încercare de credibilizare a unei viziuni ideologice prin argumente științifice) Ea afirmă, deopotrivă, evoluția (în sens de gradare a venirii la ființă a plantelor și animalelor de la simplu către complex, văzând totodată în apariția omului un gest creator cu totul special din partea lui Dumnezeu – a se vedea referatul biblic) și creația (Dumnezeu este cauza existenței lumii, în calitate de Creator).

Teoria evoluționistă apare într-un context ideologic mai larg. Ea este în directă continuitate cu mitul progresului dezvoltat odată cu modernitatea. Nici Antichitatea, nici Evul Mediu sau Renașterea nu au cunoscut ideea modernă a unui proces continuu și nelimitat. Primii pași în dezvoltarea unei concepții filosofice bazate pe progres îi fac gânditorii Niccolo Machiavelli și Jean Bodin în sec. al XVI-lea. În sec. al XVII-lea, filosoful metodei experimentale, Francis Bacon, publică două lucrări rămase celebre: *Novum Organonum* și *Nova Atlantis*. În prima lucrare, el arată autoritatea noii științe moderne bazate pe experiment și metode empirice de cercetare. Pe coperta cărții era scrisă deviza: „mulți vor trece dincolo de hotarele vechilor cunoștințe despre lume și astfel știința va spori". În a doua carte, filosoful descrie viața fericită, datorită progresului, de pe o insulă condusă de savanții organizați într-o instituție a înțelepciunii numită *Casa lui Solomon*.

Aceste principii, care vor dezvolta mentalitatea lumii moderne, vor favoriza formarea unei adevărate ideologii a progresului. Această ideologie va fi susținută de optimismul dat de descoperirile științifice și tehnice din secolele următoare revoluției științifice din modernitate. Secolul luminilor, prin filosofia iluministă, va întări această ideologie, iar revoluția franceză, expresia politică a filosofiei iluministe, va avea pretenția să realizeze ideea de progres prin impunerea domniei rațiunii umane autonome. Preluând din filosofia pozitivistă, mai multe teorii din diversele domenii ale științei se vor arăta mai curând rodul unor interpretări ideologice decât efectiv concepții coerente bazate pe fapte reale.

Teoria evoluționistă din biologie apare într-un asemenea cadru, fiind relaționată cu alte concepții din diferite domenii. De exemplu, teoria lui Laplace, în astronomie, și cea a lui Lyell, în geologie, au legătură cu teoria evoluționistă a lui Darwin și Lamarck din biologie. Teoria evoluționistă deschide noi perspective mitului progresului. De acum, progresul se confundă cu însăși ideea de evoluție. Herbert Spencer dezvoltă o adevărată filosofie a evoluției. El spune că omenirea va ajunge la o moralitate organică. Atunci oamenii vor face binele în mod natural, astfel viața devenind mai bună și mai fericită. Teoria evoluționistă va influența și concepția despre religie (teoriile despre originea religiei – Max Muller, Hartmann în sec. al XIX-lea), sociologia, psihologia (intuiționismul lui Bergson).

Teoria evoluționistă se bazează pe niște principii. În mare, aceste principii pot fi rezumate la următoarele: lumea este inteligibilă, ea poate și trebuie descrisă după exigențele logicii formale ale matematicii; exigențele științifice impun o autosuficiență a legilor naturii în explicarea rațională. Știința nu trebuie să recunoască o intervenție exterioară care să perturbe cursul natural al transformărilor și schimburilor de energie; inteligibilitatea lumii presupune universalitatea legilor naturale. Evenimentele trecute trebuie analizate în funcție de legile stabilite azi și verificate în experiențele prezente; universalitatea

legilor naturii face ca fenomenul viului să nu țină exclusiv de biologie, ci să fie integrat într-un fenomen natural cosmic (istoria omului este legată de istoria cosmosului); diversitatea formelor de viață nu este ireductibilă. Ființele vii trebuie studiate, căutând o explicare generală. Acestea trebuie puse în continuitate unele cu altele și continuitatea se face după o arborescență unde ființele se diferențiază începând cu un strămoș comun, printr-o succesiune de transformări; ființa umană nu trebuie exclusă observației și explicației științifice.

Bibliografie. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Ed. Hachette, 1995; Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007; Sandu, Gheorghe, *Evoluția spre Creator*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2003; Sandu, Gheorghe, *Știință și Credință*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

EVOLUȚIONÍSM. Evoluționismul reprezintă o distorsionare ideologică a rezultatelor din știință și vizează, în cele din urmă, explicarea originii și funcționării lumii în mod autonom de realitatea lui Dumnezeu. Inclusiv la centenarul din 1959, organizat în onoarea darwinismului, savantul Gaffron afirma despre teoria lui Darwin: „Este o teorie elegantă, dar nici o fărâmă de dovadă, nici măcar un singur fapt, nu ne forțează să o credem. Ceea ce există este doar dorința omului de știință de a nu admite discontinuitate în natură și de a nu presupune un act creator care este pentru totdeauna dincolo de înțelegere."

Teoria evoluționistă, deși este prezentată ca teorie științifică, rămâne doar o ipoteză nedublată de exigențele impuse pentru recunoașterea ei ca teorie științifică. Bineînțeles, integrată într-o paradigmă mai largă, ea s-a impus în conștiința colectivă, nu prin rigurozitate științifică, ci prin asiduitate ideologică. Una dintre probele redutabile ale evoluționismului ar fi apariția de noi specii prin evoluție. „Dacă ar fi posibil acest lucru prin evoluție, s-ar putea creiona mai departe un scenariu care, tot prin evoluție, să ducă la categorii sistematice mai mari, eventual până la cuprinderea întregii lumi vii, ceea ce ar face nenecesară creația specială a lui Dumnezeu. Cu toate eforturile științei, așa ceva nu s-a putut obține. Bariera amintită s-a dovedit de netrecut. Așa că teoria evoluționistă nu este decât o ipoteză. În fond, nici nu-și merită numele de teorie. O teorie vine să explice fapte care o preced, iar în acest caz faptele pe care le teoretizează lipsesc cu desăvârșire. Ne aflăm în fața unei simple ipoteze. De fapt, în cercurile lor, oamenii de știință recunosc acest lucru și numai în afară, în fața celor neavizați, prezintă lucrurile ca certitudini".

Bibliografie. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Ed. Hachette, 1995; Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2007; Sandu, Gheorghe, *Evoluția spre Creator*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2003; Sandu, Gheorghe, *Știință și Credință*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

EVRÉU. Membru al poporului israelit.

Despre poporul israelit este consemnat, în Sfânta Scriptură, că este face parte din ramura popoarelor semitice, având ca strămoș pe patriarhul biblic Avraam.

Avraam, în urma chemării lui Dumnezeu, părăsește, în sec. al XVIII-lea î.Hr., ținutul său natal din Urul Caldeii, împreună cu soția sa Sara, nepotul său Lot și cu toate bunurile sale, stabilindu-se în Haran, iar mai târziu în Canaan. Deoarece ipoteza că Avraam, ca strămoș al unui neam, ar fi doar capul unei singure familii, cercetătorii Bibliei și istoricii văd în el mai degrabă conducătorul unui trib semit numeros, lucru pe care îl observăm și din *Fc* 14, 15, unde ne este prezentată lupta dintre Avraam și oamenii săi cu regii Amrafel al Senaarului, Arioc al Elasarului, Kedarlaomer al Elamului și Tidal al Gutinului, pe care îi învinge. Locuitorii Canaanului le-au dat evreilor, proaspăt sosiți, numele de *ivrim*, deoarece și-au făcut apariția de la răsărit de Iordan, în limba semită *eber* însemnând *parte*. Astfel, *ivrim* sau *ibrim* sunt cei veniți de peste râu sau din partea de est a Iordanului.

De la stabilirea lui Avraam aici, timp de aproximativ patru generații, evreii își vor face simțită prezența în Canaan, iar datorită ocupației lor de bază – păstoritul –, vor intra

în contact nu doar cu canaaniții, ci și cu filistenii, situați pe coasta de sud-est a Mediteranei, și chiar cu egiptenii.
Cu timpul, evreii, datorită tratativelor purtate cu băștinașii, vor intra în posesia unor teritorii restrânse în sudul țării, la Hebron, care va deveni și loc de îngropare pentru patriarhii Avraam, Isaac și Iacov. De la patriarhul Iacov, care în urma luptei cu îngerul Domnului la Penuel (*Fc* 32, 28), în timpul reîntoarcerii din Caldeea, primise numele de *Israel* (bărbatul care l-a văzut pe Dumnezeu), evreii își vor lua și ei numele de *israeliți.* Tot în timpul patriarhului Iacov, evreii se vor stabili în Egipt, datorită unei secete prelungite, unde Iosif, unul dintre cei 12 fii ai lui Iacov, primise o funcție politică înaltă, fiind al doilea după faraon. Conform Sfintei Scripturi, evreii vor sta în Egipt timp de 400 de ani. Ca urmare a deteriorării relațiilor între ei și egipteni, aceștia vor părăsi Egiptul sub conducerea lui Moise, care îndeplinea în acest fel un mandat divin.
După ieșirea din Egipt, evreii nu vor intra imediat în Canaan, ci se vor peregrina prin deșert timp de 40 de ani. Abia după moartea lui Moise și sub conducerea lui Iosua aceștia vor intra în Țara făgăduinței. După moartea lui Iosua, conducerea poporului va fi preluată de bătrâni, iar mai târziu de către judecători, care, în anumite perioade de timp, erau chemați să apere credința monoteistă și țara de invaziile unor popoare străine. În timpul ultimul judecător – Samuel –, se va introduce ca formă de guvernământ monarhia, primul rege fiind Saul (1050 î.Hr.) din seminția lui Veniamin, acesta fiind urmat de David (1013-973 î.Hr.) și Solomon (973-933 î.Hr.), sub aceștia statul Israel atingând apogeul puterii sale. Sub domnia lui Roboam, fiul lui Solomon, regatul va intra într-o stare de decadență, lucru care va duce la divizarea lui în două regate distincte: regatul de sud sau Iuda, cu capitala la Ierusalim, și regatul de nord, Efraim sau Israel, cu capitala la Samaria. Relațiile încordate între cele două state, apelul la puteri străine pentru soluționarea conflictelor și îndepărtarea de la legământul cu Iahve și de la credința monoteistă vor duce inevitabil la prăbușirea celor două regate, astfel că Regatul de Nord va fi desființat de către asirieni în 722 î.Hr., iar în 586 î.Hr. regatul lui Iuda va împărtăși și el aceeași soartă, fiind cucerit de către babilonieni, iar evreii fiind deportați în Babilon, de unde se vor întoarce după 70 de ani, sub conducerea prințului Zorobabel și a arhiereului Iosua, sub a căror îndrumare se va reconstrui și templul din Ierusalim. Totuși, un nou stat independent va fi constituit în 165 î.Hr., de Iuda, supranumit Macabeul, în urma unei revolte împotriva sirienilor. Acest stat va fi cucerit de romani în 63 î.Hr., iar din 37 î.Hr. Prin încuviințarea lui Marc Antoniu și a lui Augustus, pe tron va urca Irod Idumeul. Din 44 d.Hr., Iudeea va fi guvernată de procuratori romani. În anul 70 d.Hr., statul evreu este distrus de romani, pentru evrei începând astfel perioada diasporei. Statul evreu a fost reînființat abia în anul 1948.

Bibliografie. Abrudan, Dumitru, „Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios” (teză de doctorat), în: *MA*, XXIV (1979), 1-3; Abrudan, Dumitru, „Religia evreilor, iudaismul”, în: *MA*, XXXI (1986), 5; *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, București, 2000.

Teodor Baba

EXAPOSTILÁRIE. (gr. *exapostilaria anastasima*; *exapostello – a trimite*) Cântări în serviciul Utreniei (unsprezece la număr), ce se execută pe glasul al II-lea, între oda a 9-a a canonului și laude (hvalite).
Textul lor amintește de trimiterea femeilor mironosițe către Apostoli, după Învierea Mântuitorului Hristos, și trimiterea Apostolilor către popoarele păgâne, spre propovăduire. Ele stau în legătură cu cele 11 Evanghelii ale Învierii, pe care le parafrazează sau le rezumă, autorul lor fiind Leon al VI-lea Filosoful (886-912) sau fiul său, Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959). Mai sunt numite și svetilne (de la *svet* –lumină) sau luminânde, deoarece se cântau în momentul în care soarele începea să răsară.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

EXONÁRTEX. (gr. *exonartix* – *tindă* sau *pridvor*) Pridvor închis, în partea de apus a bisericii, sau deschis, cu patru stâlpi de susținere, așezat în fața ușii de intrare în pronaosul bisericii. La bisericile cu exonartex închis, în interiorul acestuia sunt pictate următoarele teme: Judecata de Apoi, Scara lui Iacov, Adam și Eva în Rai, Scara Sf. Ioan Scărarul, Vămile văzduhului ș.a.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

EXORCÍSM. (gr. *exorkismos*; lat. *exorcismus* – *legare prin jurământ*) Practica religioasă de alungare a demonilor dintr-o persoană sau loc. Această practică face parte din sistemul de credințe a mai multor culturi și religii, având la bază un ritual în care entitatea este provocată la un jurământ sau îi este poruncit să plece, în numele unei puteri superioare.

Strâns legat de termenul de εξορκισμόζ este cel de εξορκιστήζ, care este tradus prin *exorcist*, adică cel care alungă sau scoate demonii sau duhurile rele dintr-un om posedat, prin conjurare în numele lui Dumnezeu și prin rugăciuni. De la acest termen de origine greacă a rămas și numele rugăciunilor de alungare a demonilor, așa-zisele lepădări care sunt citite de către preot înainte de oficierea Tainei Sfântului Botez. Așadar, exorcismul este un act săvârșit de Biserică, prin care, în numele lui Iisus Hristos, o persoană este apărată de influența diavolului și eliberată de sub stăpânirea lui. Potrivit învățăturii de credință a Bisericii, din cauza păcatului neascultării, diavolul a pus stăpânire asupra oamenilor, însă prin lucrarea de răscumpărare a lui Iisus Hristos, puterea diavolului a fost învinsă: „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară” (*In* 12, 31; *Evr* 2, 14). La Judecata de Apoi, domnia și puterea diavolului va fi frântă în mod desăvârșit și definitiv. După alegerea Sfinților Apostoli, Mântuitorul le-a dat acestora și puterea de a scoate demoni în numele Lui : „pe demoni scoateți-i afară” (*Mt* 10, 8; *Mc* 16, 17; *Lc* 11, 19-20). Această putere a fost lăsată atât Sfinților Apostoli, cât și Bisericii și este folosită de aceasta mai ales în rugăciunile de dinaintea Tainei Sfântului Botez sau în alte rugăciuni, cum ar fi molitfele Sf. Vasile cel Mare și ale Sf. Ioan Gură de Aur, citite doar în condiții speciale.

Bibliografie. Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Ed. Hachette, Paris, 2000; Guțu, Gheorghe, *Dicționar Latin-Român*, Ed. Humanitas, București, 2007; Kittel, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2: *Δ-H*, W.M.B. Eerdmans Publishing Company, Grands Rapids, Michigan, 1999; Liddel-Henry, George; Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996; Lossky, Nicholas et al., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, W.C.C. Publications, Geneva, 2010; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004.

Doru Fer

EXORCÍST. (gr. *exorkistis*) Membru al clerului de rang inferior, atestat documentar în sec. al II-lea, hirotesit, care avea ca sarcină alungarea duhurilor necurate din cei posedați și îngrijirea acestora.

Începând cu sec. IV-V, ei citeau exorcismele din rânduiala Botezului. Când ei au dispărut ca treaptă a clerului inferior, atribuțiile lor au fost preluate de episcopi și preoți. Se mai păstrează ca treaptă în Biserica Romano-Catolică.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae D., „Când se citesc Molitfele Sfântului Vasile cel Mare?”, în Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 309-313; Vîlciu,

Marian, „Molitfele Sfântului Vasile cel Mare în practica liturgică a Bisericii", în: *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2009, pp. 196-203.

Nicolae D. Necula

EXÓRDIUM. (lat. *exordium – început*; gr. *proimion – intrare, preambul sau preludiu al unei cuvântări*) Introducerea din cadrul predicii.

Conform principiilor clasice ale Retoricii, este prima dintre etapele construcției discursive (exordiu, narațiune, dovedire, respingere, perorație), echivalentul πρόλογος-ului din tragedia și poezia antică. În viziunea lui Aristotel, exordiumul este o „deschidere de drum", iar o asemenea deschidere trebuie să fie incitantă, abilă și, în același timp, limpede. Introducerea prefigurează, în linii mari, conținutul expunerii, motiv pentru care adesea se încheie cu un enunț (*propositio*) care formulează clar și direct subiectul. Retorica romană îi atribuia două subdiviziuni interferente funcțional: *insinuatio* și *captatio benevolentiae*. Fie prin actualizarea unor cunoștințe dobândite anterior, fie prin făurirea unei dispoziții afective ad hoc, exordiumul pregătește receptivitatea auditoriului pentru mesajul tematic ce va fi aprofundat, prin explicații și argumentări, în tratarea predicii.

Bibliografie. Carnegie, Dale, *Cum să vorbim în public*, trad. I.M. Nistor, Ed. Curtea Veche, București, 2007; Cicero, *Arta oratoriei*, Ed. Saeculum Visual, București, 2007; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității din București, București, 2001; Belu, Dumitru, *Curs de Omiletică* (dactilografiat), Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1968; Long, Thomas G., „Pawn to King Four: Sermon Introductions and Communicational Design", în: *Reformed Review*, XL (1986), 1, pp. 27-35; McClure, John S., *Preaching Words. 144 Key Terms in Homiletics*, Westminster John Knox Press, Louisville/London, 2007; Sălăvăstru, Constantin, *Mic tratat de oratorie*, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2006.

Marius Daniel Ciobotă

EXPERIÉRE. (*spirit.*) Simțirea prezenței dumnezeiești nu doar pe cale teoretică, ci și pe cale duhovnicească.

Nu există teologie decuplată de manifestarea harului, prin acesta producându-se participarea omului la realitatea dumnezeiască cea de dincolo de posibilitățile umane de accedere. Dacă în sensul științei moderne afirmăm că omul experimentează, realizează experimente, adică produce manipulări ale fenomenelor descoperite în natură cu ajutorul unui aparat tehnic de investigare și având ca scop dobândirea unor informații cât mai precise despre acestea, în mod teologic vorbim, mai curând, de experiență, respectiv de experiere, cele două exprimând gestul de împărtășire a omului din realitatea pe care Dumnezeu, cu harul Său, i-o descoperă. Departe de problematica manipulării obiectului cunoașterii sale, proprie științei, teologia înfățișează un chip de cunoaștere prin care omul experiază în integralitatea ființei sale, iar obiectul cunoașterii sale este prezență personală care presupune gest de întâlnire dialogic.

Tradiția Bisericii dă mărturie asupra centralității experienței în viața Bisericii. Fără faptul viu al gestului de viață religioasă, teologia se pervertește până la a deveni discurs fără conținut, simplă manipulare de concepte pe marginea unor subiecte religioase. Viața Bisericii se structurează în jurul cultului: liturghia este taina prin excelență a vieții Bisericii, experiența fundamentală prin care omul se structurează în gest de împărtășire din viața pe care Dumnezeu i-o dezvăluie. Liturghia prelungește la infinit momentul Cincizecimii în măsura în care nu este altceva decât o repetată Cincizecime – pogorâre a Duhului Sfânt peste comunitatea rugătoare, pe care o sfințește. Liturghia este gestul de rugăciune al Bisericii, gest prin care Biserica se naște continuu. În acest mediu de mântuire, anticipare concretă a Împărăției Cerurilor, omul experimentează liturgic, iar spațiul liturgic constituie prin excelență locul mântuirii, laboratorul experienței creștine centrate pe gestul împărtășirii cu Hristos.

Demersul întâlnirii lui Dumnezeu trece, în mod necesar, prin gestul curățirii inimii, întrucât doar experiența curățirii inimii duce la experiența „vederii" lui Dumnezeu. Pocăința, numită și „înnoirea minții" (metanoia), este, în fondul ei, o deschidere personală către lucrarea harului. Experiența creștină se adresează omului lăuntric, interior: se pornește la drum printr-un efort de lepădare a patimilor, adică de renunțare treptată la acele comportamente bolnave

și pervertite care irosesc puterile sufletești, și se crește treptat în dobândirea virtuților, ca drum de intensă regenerare a simțurilor duhovnicești. Inima curățită de păcat devine astfel tot mai „transparentă" prezenței lui Dumnezeu și, printr-o tot mai deplină „coborâre a minții în inimă", omul se întâlnește cu Hristos cel sălășluit în altarul sufletului său la momentul săvârșirii tainei botezului. Unificarea tuturor compartimentelor conștiinței umane în aceeași lucrare și unirea activității minții cu simțirea inimii sunt afirmate de experiența misticii ortodoxe ca mijloc de vindecare a schizofreniei lăuntrice care separă atât de frecvent inteligența de simțire la omul contemporan.

Atât experimentul științific, cât și experiența de tip religios sunt rezultatul unui demers personal de filtrare interioară a realității. Știința o face printr-un filtru intelectual de tip cugetare logică, filtru continuu perfecționat prin dezvoltare metodologică. Teologia, nefiind atât mod de gândire, cât mod de ființare, de trăire, propune un altfel de filtru, al inimii antrenate prin rugăciune în a surprinde inspirația Duhului. În Hristos, spune Sf. Apostol Pavel, nu mai este omul psihologic, ci omul duhovnicesc. Nu mai este omul care reacționează după legea firii, ci omul în care Duhul Sfânt locuiește și inspiră modul de ființare. Dacă știința afirmă cartezianul „cuget, deci exist", văzând în exercițiul intelectual un fel de dovadă și de condiție a ființării, teologia exprimă conștiința experierii Ființei veșnice, în demers de fiu ascultător către Părinte, prin iubire, traducându-l prin existențialul „iubesc, deci exist". Iubind pe Dumnezeu, mă unesc cu Cel Ce este veșnic, și împărtășindu-mă prin această unire din actul ființării Lui, sădesc în mine implicit veșnicia. Experiența teologică poartă o implicită dimensiune eshatologică, presupune o proiectare experiențială dincolo de spațiu-timp.

Experiența religioasă a fost deseori contestată de unii oameni de știință. Alții au observat însă că gradul de încredere în ambele feluri de experiență, științifică și teologică, ține de o validare comunitară: „Paralelismul între experimentul științific și experiența mistică ar putea să pară surprinzător din perspectiva naturii diferite a acestor două acte de observație. Fizicienii își realizează experimentele în echipă, cu ajutorul unei aparaturi sofisticate [...]. Experimentele științifice pot fi repetate oricând, de oricine, în timp ce experiența mistică este rezervată câtorva adepți [...]. Dar o examinare mai atentă arată că deosebirile între cele două tipuri de observație rezidă numai în modurile de abordare respective și nu în complexitatea sau în gradul de încredere pe care îl inspiră. Oricine ar dori să repete experimentele de fizică atomică efectuate de oamenii de știință ar avea nevoie de ani de studiu. Numai după aceea persoana în cauză va fi în stare să pună naturii întrebări despre un anumit fenomen și să înțeleagă răspunsul pe care îl va primi".

Omul de știință, lucrând singur sau în echipă, dezvoltă experimentul încadrat în paradigma acceptată de comunitatea științifică căreia îi aparține și căreia îi încredințează rezultatele muncii sale, prin raportarea la spiritul critic al comunității științifice. În chip similar, creștinul trăiește experiența personal, dar luând în considerare conștiința eclesială la care raportează toată trăirea sa, prin gestul duhovniciei. Mai mult, atât experiența teologică, cât și experimentul științific presupun o coerență interioară în vederea dezvoltării cunoașterii: în teologie primează ascultarea duhovnicească, încadrarea într-o linie de conduită cu reguli și libertate coordonate prin paternitatea duhovnicească, în timp ce în știință, regulile logicii și competența profesională, raportate la spiritul critic comunitar, asigură coerența demersului de experimentare. Ambele demersuri, atât științific, cât și teologic, presupun o creștere gradată: teologia prin experimentare în „laboratorul" vieții liturgice, iar știința prin cercetare în laboratorul asociat disciplinei în interiorul căreia are loc cercetarea.

Pe de altă parte, să remarcăm că problematica repetabilității experienței religioase ar putea părea dificilă celor familiarizați exclusiv cu perspectiva metodologiei științifice. Cu toate acestea, experiența religioasă – ne-o arată viața Bisericii – este împărtășibilă, comunicabilă și

repetabilă. De exemplu, una dintre realitățile cele mai uzuale din viața creștină, repetabilă la infinit – dar nu determinist, ci în gest de relație personală între om și Dumnezeu –, este experiența gustării prezenței harului. Există, spun cei experimentați în rugăciune, față de simțirea de început a harului, stări infinit mai fine și deci mai greu comunicabile, care privesc în viața duhovnicească experiența creșterii lăuntrice în Hristos. Dificultatea ține aici doar aparent de lipsa repetabilității. În fapt, așa cum în cercetarea științifică experimentul presupune o anumită competență metodologică și conceptuală, fără de care acesta este imposibil de repetat, în teologie experiența poate cere o „competență personală" de primire (curăție a inimii, sau o minimă deschidere către aceasta), rezultat al unui efort de purificare și de curățire a omului lăuntric. Exemplul cel mai evident este cel dat de experiența continuu împărtășibilă de rugăciune din relația părinte duhovnicesc - ucenic. Ne amintim, în acest context, experiența simțirii prezenței luminii necreate la care Sf. Serafim de Sarov îl face părtaș pe ucenicul său, Motovilov. Această lumină, inaccesibilă simțurilor, este identică cu cea în care Mântuitorul Se arată ucenicilor pe Tabor. Deși personală, deci profund subiectivă, experiența duhovnicească este repetabilă și comunicabilă, însă niciodată ca inițiativă autonomă puterilor omului, ci ca dar de la Dumnezeu.

Paralelismul între cele două demersuri – experiența teologică și experimentul științific – subliniază și precizează, deopotrivă, natura diferită a celor două. În timp ce aparatura tehnică încearcă „prelungirea" omului în exterior, puterea de pătrundere a rațiunii oferind coerență și sistematizare demersului de observare a naturii, trăirea creștină presupune creșterea omului interior, creștere prin care simțurile spirituale, regenerate, restaurate determină o transfigurare a participării persoanei umane în lume. Fondul experimentului științific rămâne producerea unor informații precise privind natura, interogarea sa fiind declarată eficientă dacă aceasta a răspuns într-o corectă încadrare în paradigma de investigare, în timp ce „obiectul" experienței teologice este o realitate personală transcendentă care scapă fundamental oricărei manipulări de către om, și care nu poate fi cunoscută autentic decât în măsura în care omul se deschide harului divin. Astfel, Dumnezeu, prin rugăciune, este rugat să înlesnească și să călăuzească participarea omului la realitatea dumnezeiască și, prin aceasta, deopotrivă, la realitatea profundă a acestei lumi. Ortodoxia – „dreapta credință" – nu se dorește decât expresia unei autentice raportări la Dumnezeu, prin har, cu alte cuvinte un răspuns nevoii fundamentale a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu așa care este El cu adevărat.

Bibliografie. Aubenque, Pierre, *Métaphysique et technique*, în Couloubaristis, Lambros (ed.), *L'héritage du monde grec*, Ed. Ousia, Paris, 1989, p. 24; Brenner, Anastasios, *Expérience*, în Lecourt, Dominique (ed.), *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Éd. Quadrige/ PUF, Paris, 1999, p. 400; Fritjof, Capra, *Taofizica, o paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 28.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

F

FAMÍLIE. Grup de persoane înrudite, alcătuite de obicei din părinți și copii, care conviețuiesc și se gospodăresc împreună.

În Vechiul Testament, familia (bait) este la baza societății israelite. Astfel se explică faptul că scrierile de înțelepciune prezintă drept țel al vieții omului „construirea unei case", adică întemeierea unei familii. Organizată pe principii patriarhale, familia israelită era alcătuită din soț, soție, adică generațiile mai vârstnice, și copiii, iar alături de aceștia și slugile casei, erau uneori socotiți membri ai familiei.

Prima poruncă dată omului în rai a fost aceea a perpetuării speciei umane și a dominării pământului: „Dați roadă și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți!" (*Fc* 1, 28). Dar procesul de înmulțire a oamenilor nu este unul pur biologic, și care să depindă doar de om, ci Dumnezeu intervine proniator în creația Sa, promițând celui drept mulți descendenți (*Fc* 15, 5; 16, 10; 22, 17; 26, 4). Conceperea este prezentată deseori ca rezultat al rugăciunii, fiind un semn al binecuvântării lui Yahve (*Fc* 29, 32; 33, 5; *3 Rg* 1, 20.27; *Ps* 127, 3). Ascultarea și împlinirea poruncilor lui Dumnezeu aduce binecuvântarea „rodului pântecelui", sau, în caz contrar, blestemul (*Dt* 28, 2-4, în paralel cu *Dt* 28,15-18).

Pe de o parte, fertilitatea unei femei și nașterea de mulți prunci erau deseori lăudate în societatea israelită. Această problematică este mult mai des abordată în Vechiul Testament, decât în cel Nou. De cealaltă parte, cine nu avea copii era considerat de comunitate un blestemat și pedepsit de Dumnezeu (*Fc* 30, 1; 20, 17-18), un încercat (*Fc* 16, 2; 30, 2; *3 Rg* 1, 5) și un om fără viitor (*Fc* 15, 2). În familie, o femeie fără copii își putea pierde rangul de primă-soție, fiind ironizată și batjocorită. Din acest motiv Avram s-a plâns lui Yahve (*Fc* 15, 2-3), iar Ana a fost tratată cu vorbe de batjocură de Penina, a doua soție a lui Elcana (*3 Rg* 1, 5-6). A muri fără să lași moștenitori era expresia blestemului lui Dumnezeu și tocmai de aceea relațiile sexuale în afara căsătoriei erau aspru pedepsite (*Lv* 20, 20-21). În aceste condiții, căsătoria de levirat era permisă, dar numai în împrejurări speciale, concrete (*Fc* 38, 8, *Dt* 25, 5-10).

Textele Vechiului Testament relatează cu precădere nașterea fiilor, accentuând că aceasta era una dintre principalele îndatoriri ale unei femei, de îndeplinirea căreia depindea însăși existența familiei (*Fc* 30,1, *3 Rg* 1). În Noul Testament întâlnim chiar mențiunea că femeia „se va mântui prin nașterea de fii" (*1 Tim* 2, 15 paral. cu 5, 14). Acest aspect este întâlnit și la alte popoare antice, întrucât se considera că nașterea de băieți aduce părinților avantaje sociale. Fiii perpetuau numele și tradiția familiei, în timp ce fetele, la căsătoria lor, deveneau membre ale altor familii. R. Judah a cuprins acesta în cuvintele: „Lumea are nevoie și de bărbați și de femei, dar fericit este acela a cărui copii sunt fii" (*Pesahim* 65a). În ceea ce privește numărul minim de copii pe care o familie trebuia să-l aibă conform legii, opiniile

se împart între Școala lui Shammai și Școala lui Hillel. Conform celei dintâi, soțul și soția ar trebui să aibă cel puțin doi fii și două fiice, în timp ce Hillel stabilește un minim de câte un copil de fiecare sex (*Yebamoth* 62a).

Genealogiile accentuează importanța israeliților ca popor ales. Teritoriul primit ca dar de la Yahve trebuia să rămână în proprietatea lui Israel (*Lv* 25, 25). În acest sens, una dintre legile levitice stipula chiar faptul că un copil străin putea deveni „averea" unei israelit, dacă acesta locuia pe teritoriul său. Copiii sunt încununare și sens al vieții, ei dau siguranță și putere întregii familii (*Pr* 17, 6; *Ps* 127, 3-5; 128, 3; *Iov* 5, 25; *Sir* 25, 10). Literatura sapiențială accentuează importanța existenței copiilor în familie și societate, întrucât aceștia sunt o garanție a siguranței și perpetuării familiei, a viitorului succes social și economic, iar, din punct de vedere religios, ei reprezentau siguranța transmiterii Legii și a continuității cinstirii lui Yahve. Mai mult, *Ps* 127, 3-5 arată că fiii sunt un semn al puterii.

Copilul nu are drepturi deosebite și este considerat inferior adultului. De aceea, principiile educării lui erau formulate preponderent negativ: el trebuie să se teamă de Yahve și să aibă încredere în El. Idealul copilului israelit era, astfel, cel al robului temător de Dumnezeu din tinerețile sale (*1 Rg* 18, 12c). Educația în familia israelită avea rol socio-economic, cultural și religios. Învățarea meseriei tatălui putea însemna asigurarea unui viitor loc de muncă, dar și a continuității unei tradiții meșteșugărești. În cazul fetelor, moralitatea și faptul de a fi bună gospodină echivalau cu idealul de soție. Imaginea dragostei tatălui față de fiul său se regăsește în credința iudaică în raportul de paternitate-filiație dintre Dumnezeu și om, acesta presupunând atât ideea proniei divine pentru umanitate, cât și cea a disciplinării celui neascultător.

Bibliografie. Causse, *La crise de la solidarite de famille et de clan dans l'ancien testament*, în: *RHPhR*, vol. X, 1930; Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture*, London/Kopenhagen, 1959, vol. I-II; Semen, P., „Importanța familiei în Vechiul Testament", în: *Teologie și Viață*, SN, XIX (2009), 5-8, pp. 31-40; Vaux, Roland de, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, I, Übertragung aus d. Franz. von Lothar Hollerbach, Ed. Herder Verlag, Freiburg, 1964.

Constantin Oancea

FANATÍSM. Fervoare generatoare de reacții extreme, în favoarea unor concepții religioase.
David Pestroiu

FARISÉU. Membru al celei mai mari și mai influente grupări religioase iudaice, contemporane activității pământești a Mântuitorului Iisus Hristos, și care se distingeau prin interpretarea și practicarea într-un mod formal exagerat a Legii.

În Noul Testament sunt pomenite frecvent anumite grupări și partide religioase, implicate direct în evenimentele care au marcat începuturile istoriei creștine. În limba ebraică membri acestei grupări sunt numiți *perușim* (ùéí ôřÍ), iar în aramaică *perișaia* (ôřůéŕ), de unde grecescul *φαρισᾶιοι* (*farisei*), transcris apoi în toate limbile moderne. Cuvântul ebraic *perușim* este un participiu pasiv al verbului ôřů, care se traduce cu „a separa", „a distinge". În acord cu acest sens al verbului, fariseii ar fi prin urmare „cei separați", „cei selecționați", „cei aleși", „diferiți de restul conaționalilor lor", adică de poporul de rând numit *'am hā 'āreț*. Fariseii se numesc sau au fost numiți astfel întrucât ei s-au îndepărtat atât de lucrurile socotite impure sau necurate, cât și de persoanele capabile să cauzeze o întinare legală, prin contactul cu ele. Toți scriitorii antici îi prezintă ca pe niște oameni separați de tot ceea ce era vulgar, necurat, întinat, formând între ei un fel de cerc închis. Ei îi desconsiderau pe oamenii de rând, numindu-i „mulțime blestemată care nu cunoaște legea" (*In* 7, 49). Față de stăpânirea romană, fariseii vor practica o rezistență pasivă, evitând însă să se lase antrenați într-o luptă deschisă împotriva acesteia. A fi un popor sfânt, ales și dedicat lui Iahve era scopul oricărui evreu pios, dar atingerea acestui scop prin atenta observare a prescripțiilor Legii mozaice, prin cunoașterea și interpretarea ei adesea rigidă era specific tagmei fariseilor. Respectarea meticuloasă a zilei de odihnă, a normelor de purificare rituală și a zeciuielii era o caracteristică a lor. Fariseii acceptau

prescripțiile Legii scrise, dar respectau cu desăvârșire și Legea orală. Credeau în libertatea umană aflată sub controlul Providenței divine, credeau în învierea obștească, în îngeri, în voința liberă sau liberul arbitru și așteptau venirea lui Mesia.

Viziunea religioasă fundamentală a fariseilor le-a permis acestora să-și lase o amprentă permanentă asupra iudaismului. În ochii lor, religia primează peste toate celelalte lucruri. Insistența cu care fariseii susțineau valoarea tradiției orale constituia deopotrivă forța și slăbiciunea lor. Era aproape imposibil pentru un fariseu să-și părăsească locuința, să servească hrana sau să întreprindă orice altă acțiune fără a încălca una dintre infinitele prescripții legale pe care ei înșiși le-au formulat.

În Sfânta Evanghelie fariseii apar ca adversari ai Mântuitorului. Atitudinea lor potrivnică și ostilă s-a manifestat mai întâi față de Ioan Botezătorul. În timp ce aproape toate clasele sociale ale vremii respective mergeau în masă la Iordan pentru a primi botezul Înaintemergătorului (*Lc* 3, 7-14), fariseii și saducheii se deplasau și ei acolo pentru a-l spiona pe Ioan (*Mt* 3, 7).

Alexandru Moldovan

FECIOÁRA MARÍA. v. TEOTÓKOS.

FECIORÍE. Starea cuiva care nu a avut relații de natură sexuală și nu a experimentat în mod voluntar plăceri carnale, trăind în nevinovăție și curăție. Poate fi atribuită în aceeași măsură atât bărbatului, cât și femeii, deși în decursul vremurilor, din punct de vedere religios-moral, fecioria ca virtute se raportează într-o mai mare măsură la femeie.

În religiile necreștine, fecioria unei femei tinere era prețuită și respectată, constituind expresia purității, prospețimii și tinereții, garanția integrității forțelor vitale. În multe dintre culturile străvechi, fecioria avea legătură cu practicile de natură religioasă. Existau diverse ritualuri care pretindeau din partea săvârșitorilor o anumită puritate sexuală, pornindu-se probabil de la credința că integritatea forțelor naturale permitea unirea magică sau mistică cu forțele cosmice.

În Vechiul Testament era complet necunoscută opțiunea rămânerii în feciorie, ca stare permanentă în decursul vieții, din considerente de natură religioasă. Opțiunea firească pentru israeliții adulți era aceea a căsătoriei, însă femeilor li se pretindea fecioria premaritală, care era ocrotită de legea mozaică. Astfel, potrivit *Iș* 22, 16-17, un bărbat care seducea o fecioară nelogodită, necinstind-o astfel, fie o lua de soție, fie, dacă tatăl fetei nu era de acord cu căsătoria, era obligat să plătească o sumă de bani pentru înzestrarea fetei. În *Dt* 22, 28-29 găsim înăsprită această prevedere prin aceea că bărbatul care necinstea fecioara era obligat să o ia în căsătorie, fără a se mai putea despărți vreodată de ea, iar tatăl fetei primea de la acela cincizeci de sicli de argint. Tot din Deuteronom aflăm că unirea consimțită între o fecioară logodită și un bărbat, altul decât viitorul soț, era socotită adulter și ambii făptuitori erau condamnați la uciderea cu pietre (*Dt* 22, 23-24). O prevedere aparte îi vizează pe preoții Legii Vechi care, având în vedere sfințenia misiunii lor, nu se puteau căsători decât cu o fecioară. Cartea Leviticului consemnează interdicția preoților de a lua în căsătorie femei desfrânate, necinstite sau divorțate (*Lv* 21, 7), iar profetul Iezechiel interzice preoților căsătoria cu femei văduve, exceptând cazul văduvelor de preoți (*Iz* 44, 22). Un respect deosebit pentru feciorie se cerea și din partea fiicei de preot care, dacă ar fi căzut în desfrânare, necinstindu-și astfel tatăl și implicit slujirea sfântă a acestuia, urma să fie pedepsită cu moartea, prin ardere (*Lv* 21, 9).

În Noul Testament fecioria practicată din considerente de natură spirituală este considerată superioară căsătoriei, Mântuitorul Însuși lăudând pe cei care de bunăvoie „s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărăția cerurilor" (*Mt* 19, 12). Prin exemplul vieții Sale pământești El a ilustrat în chipul cel mai înalt cu putință fecioria cea adevărată și desăvârșită și ne-a îndreptățit spre alegerea ei. Răspunzând unor nedumeriri ale creștinilor din Corint, Sf. Apostol Pavel vorbește despre raportul dintre

feciorie și căsătorie (*1 Co* 7), reiterând același sfat evanghelic al feciorei, pe care Mântuitorul îl dăduse Apostolilor, fără însă a neglija sau minimaliza rosturile înalte pentru care a fost instituită căsătoria. Dându-se pe sine ca exemplu, el întărește pe cei care, pentru a se putea dedica în voie slujirii lui Dumnezeu, se hotărăsc să îmbrățișeze fecioria, dar în același timp sfătuiește pe fiecare să rămână în starea socială în care se află și să se mulțumească, pentru moment, cu libertatea morală și cu egalitatea spirituală pe care le-au dobândit prin Taina Sfântului Botez, renunțând la orice acțiune izvorâtă din preocupări străine de caracterul strict religios al chemării creștine. Adevărata feciorie este, în concepția apostolului, aceea care se împlinește „și cu sufletul și cu trupul" (*1 Co* 7, 34).

Tradiția patristică a consemnat în pagini alese ale multor Sfinți Părinți și scriitori bisericești înalta prețuire de care s-a bucurat virtutea fecioriei în rândurile creștinilor din cele mai vechi timpuri. Astfel, încă de la sfârșitul primului veac creștin și începutul celui de-al doilea se fac mențiuni despre creștini zeloși care, dorind să-și dedice viața trăirii în Hristos, au îmbrățișat starea fecioriei, laolaltă cu sărăcia de bunăvoie și practicarea unei vieți ascetice, toate acestea concretizându-se ceva mai târziu în apariția monahismului. Cu trecerea timpului fecioria a fost prețuită și practicată într-o măsură crescândă, numeroasele mărturii de la sfârșitul secolului al doilea și mai ales din secolul al treilea atestând existența unei categorii aparte a fecioarelor, ocupând un loc de cinste în Biserică. Apartenența la această categorie se făcea printr-un ritual de consacrare care includea un jurământ de castitate, a cărui încălcare atrăgea după sine sancțiuni, prevăzute de canoanele unor sinoade (vezi Sinodul de la Ancira, Can. 19). Sfântul Ciprian are cuvinte de mare laudă la adresa fecioarelor, numindu-le: „floarea Bisericii, podoaba și frumusețea harului duhovnicesc, starea cea firească a nevinovăției originare; desăvârșită realizare, vrednică de laudă oamenilor și cinstirea îngerilor; chipul lui Dumnezeu care imită viața cea sfântă a Domnului". Asupra fecioriei s-au aplecat în paginile operelor lor și alți autori patristici precum Metodiu de Olimp, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur în Răsărit, sau Sf. Ambrozie și Fericitul Ieronim în Apus. Se mai cuvine menționată existența în primele secole a așa-numitelor fecioare subintroduse, fecioare care locuiau în casele unor clerici, sub pretextul asistării și protejării lor de către aceștia. Această formă de coabitare a suscitat îndoieli și a atras critici vehemente din partea unor slujitori ai Bisericii între care se detașează Sf. Ioan Gură de Aur.

Bibliografie. *Apologeți de limbă greacă*, trad. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, D. Fecioru, în coll. *PSB*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; *Apologeți de limbă latină*, trad. N. Chițescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, introd., note și indici N. Chițescu, în coll. *PSB*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Grigore Taumaturgul, Sf., Metodiu din Olimp, *Scrieri*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1980; Grigore de Nyssa, Sf., Ciprian al Cartaginei, Sf., *Despre feciorie. Împotriva desfrânării. Despre chipul fecioarelor*, trad. L. Pătrașcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Habra, Georges, *Iubire și senzualitate*, trad. D. Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1994; Ioan Gură de Aur, Sf., *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 2001; Teofilact al Bulgariei, Sf., *Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni a slăvitului și prea-lăudatului Apostol Pavel*, Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2005.

Adrian Vasile

FELÓN. (gr. *felonis*; lat. *casula*, *paenula*; slav. *sfita*) Veșmânt sub formă de pelerină, purtat de preot pe deasupra celorlalte veșminte.

De origine ebraică, s-a păstrat sub forma penulei romane, adică o manta sau pelerină rotundă, fără mâneci, atârnând până jos și având o deschizătură prin care se introduce capul la îmbrăcare. Până în secolul al XIV-lea acesta era veșmântul comun preoților și episcopilor, când ierarhii l-au înlocuit cu sacosul. Când felonul era confecționat cu mai multe cruci pe el, era numit *polistavrion*, fiind purtat de mitropoliți

și patriarhi. Cu o cruce era purtat de episcopi. El este confecționat dintr-o stofă prețioasă, de culori diferite. La început culoarea era cea albă. În timpul posturilor se purta felonul de culoare roșie, iar în Săptămâna Pătimirilor, felon de culoare închisă ca la slujbele funebre. Astăzi, felonul are aplicată o cruce pe spate sau o iconiță cu Mântuitorul Hristos, Maica Domnului sau un sfânt. Felonul simbolizează mantia sau hlamida roșie cu care Mântuitorul a fost îmbrăcat în timpul Pătimirilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Nicolae D. Necula

FEMINÍSM. (fr. *féminisme*) Mișcare protestatară susținută de către femei și care are ca obiective principale: atacul legal împotriva tuturor formelor de discriminare pe baza diferenței dintre bărbat și femeie, atacul împotriva socializării tradiționale în funcție de sex și atacul împotriva practicilor sexismului instituționalizat.

Ideea de feminism este veche, ea apărând o dată cu primele contestări publice ale tratării femeilor ca sex inferior și cu cerința acestora pentru considerație generală. Evoluția acestei mișcări a cunoscut trei etape importante, în care s-a luptat pentru apărarea drepturilor femeii și pentru libertatea acesteia (Prima Etapă – de la mijlocul secolului al XIV-lea, continuând până aproape de începutul secolului al XX-lea; A II-a Etapă - între anii 1960 și 1970, în care se militează pentru egalitate în toate domeniile de activitate: familie, educație, loc de muncă etc.; A III-a Etapă – începând din anii 1970, care pune accent pe identitățile diferite constituite pe criterii de rasă, etnie, clasă socială, naționalitate, religie). Celor trei valuri li se alătură, de asemenea, și post-feminismul, termen creat și introdus începând cu anii ’90 de către mass-media, care reușește astfel să-și impună viziunea despre cum au evoluat mișcările feministe după cel de-al doilea val. Post-feminismul a dorit să introducă ideea că tot ceea ce există, ceea ce se produce, poate fi universal acceptat, restricțiile și canoanele de orice tip fiind anulate. Diversitatea și flexibilitatea este ceea ce caracterizează gândirea post-feministă, în opoziție cu constrângerile feministe ale anilor ’60.

Bibliografie. Culianu, Ioan Petru, Eliade, Mircea, *Dicționar al religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 2007; Gatens, Moira, *Feminism și filosofie. Perspective asupra diferenței și egalității*, Ed. Polirom, București, 2001; *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Ed. Univers Enciclopedic Gold, [2]2009.

Gelu Călina

FERTILIZÁRE IN VÍTRO. Tehnică ce constă în extragerea ovarelor mature (celula germinativă feminină), plasarea lor într-un mediu de cultură (artificial, extracorporal), fecundarea lor cu spermatozoizi (celulă germinativă masculină) obținută prin masturbare sau din banca de spermă, urmată de transferul embrionului în trompa uterină (organul tubular care face legătura între ovar și uter).

Reușita acestei tehnici este evaluată astfel de către Elio Sgreccia: recoltarea ovarului matur – 95%; fecundarea – 90%; dezvoltarea în vitro – 58%; sarcini la început – 17,1% sarcini duse la termen – 6,7 %. (Elio Sgreccia, *Manuel de Biothehnieque*).

Sindromul de hipersensibilitate ovariană presupune creșterea de volum a ovarelor, ascite, tromboze, icter, insuficiență respiratorie acută; creșterea incidenței complicațiilor fetale: 60-80% dintre avorturile spontane din primul trimestru de sarcină sunt datorate alterării cromozomiale a ovarelor obținute prin stimulare sau se datorează administrării de gonadotropină umană și citrat de clomifen. O altă consecință a Fertilizării *In Vitro* este incidența crescută a sarcinilor multiple și a sarcinilor ectopice (dublă față de sarcinile fiziologice). Printre probleme etice amintim faptul că recoltarea spermei prin masturbare este un impediment moral din punct de vedere creștin-ortodox al practicării acestei metode deoarece actul procreației este

disociat de relația sexuală dintre soți. Conform dogmei creștine există o reflectare a antropologiei dihotonomice trup-suflet a ființei umane în actul procreației, pentru a se naște o nouă ființă, trupurile și sufletele soților trebuie să se unească deopotrivă, cuprinse de iubirea nedespărțită, aceea iubire care face din unire un act corporal-spiritual. O parte din embrioni mor fatalmente în timpul procedurii, ceea ce dă o notă de criminalitate întregului sistem. Pentru o reușită de 6,7% surplusul de embrioni au o soartă tragică: ei sunt eliminați sau folosiți în diferite experimente, transferați unei alte femei, depuși la o bancă de embrioni, congelați pentru o perioadă nedeterminată, așteptând o utilizare ulterioară. Aceste chestiuni creează posibilitatea păcătuirii prin desfrânare, căci folosind sperma altui bărbat (inseminare heterotrofă) adică spermă heterologă, riscul de consanguinitate crește mult, cel puțin în comunitățile mici. Tehnica Fertilizării *In Vitro* alterează noțiunea de maternitate, permițând preluarea embrionului de către o mamă surogat (negenică), și prin aceasta, actul procreației este desacralizat complet deoarece momentul decisiv al procreației nu este decât o manipulare a unui operator străin complet starea sentimentală și duhovnicească a cuplului. Tehnica este anormală și prin faptul că permite transferul de embrioni donați (aparținând unui cuplu care nu are nici o legătură cu mama gestantă), creând confuzii grave privitoare la identitatea embrionului: genetică, parentală, socială, juridică.

Pavel Chirilă

FESTIVÍSM. Tendință de a minimaliza sensul duhovnicesc al slujirii, în favoarea unor exprimări liturgice ample sub aspectul formelor, însă lipsite de fondul trăirii intense, interioare.

Bibliografie. Pestroiu, David, *Liturghie și misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2012.

David Pestroiu

FIÍNȚĂ. v. FÍRE. Subiect sau obiect care este, și care ființează.

Ființa se constituie ca o categorie conceptuală unică, deoarece prin ea se definește apodictic orice alt fapt sau manifestare. Ființa, fiind o precondiție și o determinare fundamentală a tuturor lucrurilor, nu poate fi definită datorită preeminenței ei, adică anteriorității sale, față de tot ceea ce o întruchipează. Nu se poate spune ce este ființa, pentru că actul analitic al vorbirii despre ea provine din interiorul faptului de a fi, deci din interiorul condiționării ei. Din acest motiv, ființa este o categorie conceptuală cu un grad maxim de abstractizare, situându-se într-un raport de apofatism absolut față de puterea analitică a conștiinței omului. În acest sens, nimeni nu poate spune ce este exact ființa, căci noi constatăm doar actul de a ființa al lucrurilor. Izvorul ființei, sau al faptului de a fi, este Însuși Dumnezeu, iar El este singura Ființă care se situează în afara condiționării faptului de a fi. Din acest motiv este numit „Dătător al vieții" adică al faptului de a fi, și El este Creator, adică cel care aduce din neființă la ființă.

Bibliografie. Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, ed. Humanitas, București, 2002; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Mihai Burlacu

FILIÁȚIE DÚPĂ HAR. Expresie specifică teologiei dogmatice ortodoxe, care are rădăcini biblice, în special, în epistolele pauline (*Rm* 8, 17; *Ga* 4,7) și se referă la calitatea pe care o dobândim noi oamenii, în Iisus Hristos, aceea de a deveni fii ai Tatălui.

Teologia Răsăriteană arată că, dacă Fiul este Fiu al Tatălui prin natură, noi oamenii, în măsura în care ne asemănăm cu Fiul, prin asceză, împlinirea poruncilor și împărtășire cu Sfintele Taine, devenim fii ai Tatălui, în Hristos. Înfierea firii omenești s-a făcut prin Întruparea Cuvântului. Omul, neputând să devină prin sine însuși fiu, Fiul S-a făcut om și, astfel, omul a fost înfiat. Înfierea firii omenești în Hristos nu este pur și simplu simbolică, ci reală. Replămădind în Sine Însuși firea omului, Hristos și-a făcut-o firea Sa proprie. Astfel că, orice persoană omenească botezată în numele Sfintei Treimi primește *forma* nemuritoare asemenea lui Hristos, viața nouă nemuritoare și existența

nouă în Hristos. Aceste trei elemente alcătuiesc conținutul real al înfierii omului.
Filiația după har și exigențele ei sunt exprimate în diferite pilde din Sfintele Evanghelii. Pilda Fiului Risipitor (*Lc* 15, 11-24), spre exemplu, pune accentul pe pocăință, iar Pilda Celor Doi Fii (*Mt* 21, 28-32), pe împlinirea poruncilor. Filiația divină, ca restaurare a omului în har, este opera Sfintei Treimi realizată în Iisus Hristos și pusă la îndemâna fiecărei persoane prin Tainele Bisericii, până la sfârșitul veacurilor. În Tainele Bisericii – Botez, Mirungere, Euharistie – omul, nu doar că este reconfigurat și reprimit ca fiu, la taina Împărăției lui Dumnezeu, ci se și unește cu Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, arătând că, în har, această calitate nu va avea sfârșit, va fi un experiment „din salvă, în slavă".
Prin sintagma „filiație după har", Teologia Ortodoxă afirmă pe de-o parte, măreția chemării omului de a deveni fiu al lui Dumnezeu și de a experimenta veșnic taina iubirii lui Dumnezeu iar, pe de altă parte, evită atât confundarea omului cu Dumnezeu, în sens panteist, cât și despărțirea omului de Dumnezeu, în sens deist. Prin aceasta se afirmă, de fapt, trecerea de la „după chip", la „asemănare", adică la familiaritatea dintre Dumnezeu și om, în har.

Bibliografie. Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în teologia ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Louth, Andrew, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2014; Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994; Nellas, Panayotis, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndumnezeirea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012; Romanides, Ioannis, *Teologia patristică*, Ed. Metafraze, București, 2012.

Marcel Tang

FILIÓQUE. Învățătură romano-catolică despre purcederea Duhului Sfânt nu numai de la Tatăl, ci și de la Fiul (lat. *qui a Patre Filioque procedit*).
Cu privire la relația dintre Fiul și Duhul Sfânt s-au conturat două abordări opuse: cea capadociană și cea augustiniană. Prima susține monarhia Tatălui, adică Tatăl este singurul principiu, izvorul și cauza Dumnezeirii și propune termenul *perichoresis*, adică întrepătrunderea și reciprocitatea Persoanelor divine. Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Grigorie Palama spun că Fiul mijlocește și nu cauzează purcederea Duhului din Tatăl. Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopolului a propus formula: Duhul purcede numai de la Tatăl. Răsăritul creștin a ținut să nu fie compromisă unicitatea fiecărei Persoane a Sfintei Treimi, evitând tendințele modaliste. Din acest motiv ortodocșii nu acceptă conjuncția și care presupune o cauză dublă în purcederea Duhului. Pe de altă parte, în Apus, Augustin a susținut că Fiul ar fi, într-un fel, cauza Duhului, afirmație care ar compromite monarhia Tatălui, confundând relațiile veșnice cu relațiile iconomice ale Persoanelor Treimice. S-a ajuns la afirmarea acestei învățături despre dubla purcedere a Duhului Sfânt, pornindu-se de la realitatea trimiterii Sfântului Duh în lume după Înălțarea la cer a lui Hristos. Susținătorii lui Filioque afirmau că dacă Hristos a trimis pe Duhul Sfânt în lume înseamnă că El are autoritate asupra Lui și acest fapt s-ar datora purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul. Unii teologi romano-catolici au susținut chiar că trimiterea Sfântului Duh în lume de către Fiul ar fi același lucru cu purcederea Lui și de la Fiul. În realitate, purcederea este un act veșnic al lui Dumnezeu Tatăl pe când trimiterea Lui în lume de către Fiul este un act petrecut în timp. Mântuitorul spune: „Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să rămână cu voi în veac" (*In* 14, 16). Sau: „Dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce Îl voi trimite la voi" (*In* 16, 7).
Unii teologi apuseni încearcă să justifice adaosul Filioque prin expresia folosită de unii Părinți ai Bisericii că Duhul Sfânt purcede *prin* Fiul. Sensul acestei expresii este legat tot de trimiterea în lume a Sfântului Duh de către Fiul, adică Duhul Sfânt este trimis în lume prin Fiul. De aici, nu se poate trage concluzia că Duhul este trimis în lume prin Fiul, întrucât ar proveni de la El prin purcedere. Sfântul Chiril al Alexandriei spune în acest sens: „Sfântul Duh provine din Tatăl *prin* Fiul, adică El provine de la Tatăl după ființă și se dăruiește creaturii, *prin* Fiul" (*Contra lui Iulian* I, 34, 34, *PG* 706, col. 556).

Teologia ortodoxă a considerat întotdeauna că Tatăl naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt, deoarece Duhul Sfânt este expresia iubirii pe care Tatăl o manifestă și o revarsă asupra Fiului. Duhul Sfânt nu purcede și nu trece dincolo de Fiul, pentru că după Fiul nu mai există vreo altă Persoană divină față de care Tatăl să-și manifeste iubirea Sa. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și rămâne în Fiul, pentru că este legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, prin care Tatăl rămâne în Fiul și Fiul în Tatăl, după cum spune Mântuitorul: „Precum Tu Părinte în Mine și Eu în Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*In* 17, 21).

Din punct de vedere istoric, Filioque este o învățătură fundamentată pe câteva aserțiuni triadologice ale Fericitului Augustin. Ea a fost asumată oficial de Biserica din Spania, la cel de-al III-lea Sinod de la Toledo (589), ținut în timpul regelui Reccared al vizigoților, în vederea afirmării mai întemeiate a dumnezeirii Fiului în fața puternicelor reminiscențe ariene din gândirea vizigoților, ce renunțaseră deja la arianism. Începând cu această decizie sinodală locală, *Filioque* a fost acceptat mai întâi în Spania și Galia, devenind apoi doctrină oficială în Imperiul Carolingian o dată cu Sinodul de la Aachen din 809. Biserica Romei nu a acceptat însă *Filioque*, care a devenit mai întâi temă de controversă între franci și latini. În anul 1014 papa Benedict al VIII-lea, la cererea împăratului german Henric al II-lea, a acceptat introducerea adaosului *Filioque* în Crezul Niceno-Constantinopolitan. Promulgarea acestei învățături ca doctrină oficială în cadrul unor concilii cu pretenție „ecumenică" (Aachen 809, Lyon 1274), însă doar simple sinoade locale din punct de vedere ortodox, a îngreunat foarte mult dialogul dintre Răsărit și Apus pe această temă.

Răspunsul ortodox la *Filioque* a venit mai întâi în cadrul disputelor dintre Roma și Constantinopol pentru jurisdicția asupra noii Biserici bulgare, *Enciclica* patriarhului Fotie către patriarhii răsăriteni din 867 fiind un reper în acest sens. Patriarhului Fotie i-au urmat o mulțime de noi poziționări, toate împotriva acestui adaos, deși cu nuanțe diferite. Respins de patriarhul Mihail Cerularie în cadrul disputelor cu Cardinalul Humbert din 1054, impus delegațiilor răsăritene la Sinoadele de la Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1348-1349), adaosul *Filioque* nu a fost acceptat de teologii răsăriteni fideli vechii credințe a Bisericii, fiind criticat și respins atât în Răspunsurile Patriarhului Ecumenic Ieremia al II-lea către teologii din Tübingen (1573-1581), cât și în *Mărturisirile de credință* ale veacului al XVII-lea. Mișcarea ecumenică a veacurilor al XIX-lea și al XX-lea a condus la reluarea dezbaterilor pe marginea acestei teme, soluțiile oferite arătându-se insuficiente pentru obținerea unui acord teologic între Bisericile Ortodoxe ale Răsăritului și cea Romano-Catolică și cele protestante ale Apusului.

Cea mai simplă soluție pentru depășirea adaosului *Filioque* constă în eliminarea acestuia din Crezul Constantinopolitan din 381 de către Bisericile Apusului și renunțarea totală la această învățătură. Această soluție a fost deja implementată în sensul în care atât catolicii, cât și protestanții rostesc Crezul fără *Filioque*, atunci când sunt ortodocși de față la slujbele lor. Aceasta „soluție" nu rezolvă însă problema de fond a acestei învățături apusene. Au existat atât teologi apuseni, cât și ortodocși care au considerat *Filioque* o simplă opinie teologică (V. Bolotov, Olivier Clément, J. M. Garrigues și Jürgen Moltmann). Cu alte cuvinte, *Filioque* nu ar fi necesar pentru mântuire, nefiind astfel un obstacol în calea unității văzute a Bisericii.

Teologia ortodoxă nu a acceptat aceste „rezolvări" prezentate mai sus și a încercat să se deschidă și să vină în întâmpinarea a ceea ce Michel Stavrou a numit „intuitia *Filioque*" a Apusului, oferind unicul răspuns posibil cu privire la relația dintre Fiul și Duhul Sfânt la nivelul Treimii imanente, dar păstrând cu sfințenie monarhia Tatălui. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, alături de pr. prof. Dumitru Stăniloae, pr. prof. Dumitru Popescu, diac. prof. Ioan I. Ică și alți teologi români, s-au pronunțat pentru definirea poziției ortodoxe față de *Filioque* printr-o interpretare ce poate

fi sintetizată astfel: Duhul Sfânt este totodată Duhul Tatălui și Duhul Fiului conform Revelației biblice, dar în mod diferit. Duhul Sfânt purcede (*ekporeuomai*) din Tatăl în sensul relațiilor de origine, astfel că Tatăl rămâne unicul principiu în Sfânta Treime, iese (*proienai*) prin Fiul în sensul relațiilor de existență intratrinitară și se odihnește în Fiul din care strălucește. Odihna în Fiul și strălucirea lui din Fiul îl face a fi „Duhul Fiului".

Această formulare schematică a relațiilor intratrinitare la nivelul Treimii imanente, nu al celei iconomice, unde *Filioque* nu prezintă probleme, respectă misterul Sfintei Treimi, lăsând un spațiu larg de înțelegere a acestuia în cadrul perihorezei treimice și este în același timp în conformitate cu hotărârile Sinodului de la Constantinopol din 1285, convocat de împăratul Andronic II Paleologul (1282-1328) în palatul imperial din Vlaherne, sub președinția patriarhului ecumenic Grigorie II Cipriotul (1283-1289), al cărui horos dogmatic reprezintă „*unicul* document *sinodal* oficial al Bisericii Ortodoxe care elucidează pozitiv, în toată complexitatea ei, problema *dogmatică* reală creată prin introducerea unilaterală de către Biserica Apuseană în textul articolului pnevmatologic al Simbolului constantinopolitan din 381 a adaosului Filioque" (Ioan I. Ică jr).

Teologii apuseni nu au reușit să explice, în cadrul dialogului teologic, până azi. în mod clar și satisfăcător, cum se păstrează distincția dintre Tatăl și Fiul și unicitatea ipostaselor acestora în cazul unei purcederi comune veșnice a Duhului Sfânt concomitent din Tatăl și din Fiul. Astfel, diferențele dintre Răsărit și Apus în problema *Filioque* rămân substanțiale, iar greutatea tradițiilor teologice ce stau în spatele lor face împăcarea teologică a acestora foarte dificilă.

Bibliografie. Benga, Daniel, „Filioque. Etapele și stadiul dezbaterii ecumenice la 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen (809)", în: *ST*, III, V (2009), 3, pp. 259-268; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Ciobotea, Daniel, mitrop., „Poate documentul roman despre purcederea Sfântului Duh deveni punctul de plecare al unei clarificări ecumenice principale? Un răspuns ortodox", în: *Teologia și Viața*, VIII, LXXIV (1998), 5-12, pp. 34-44; Gemeinhardt, Peter, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost - und Westkirche im Frühmittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002; Haddad, Robert M., „Pe urmele lui Filioque", în: *ST*, III, IV (2008), 3, pp. 167-221; Ică, Ioan I., jr, „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sfântul Duh a Patriarhului Grigorie II Cipriotul în contextul controversei asupra lui Filioque (la 700 de ani de aniversare, 1285-1985)", în: *MA*, XXXII (1987), 2, pp. 47-78; Kelly, John N.D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 2. Auflage, Göttingen, 1993; Kelly, John N.D., „The Filioque: A Church-dividing issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Washington DC, 2003, în: *Sobornost*, XXVI (2004), 1, pp. 27-60; Oberdorfer, Bern, *Filioque : Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, „Studii catolice recente despre filioque", în: *ST*, II, XXV (1973), 7-8, pp. 471-505; Stylianopoulos, Theodor, „Filioque. La position orthodoxe", în: *Concilium*, 148/1979, pp. 47-55; Tulcan, Ioan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [3]2007.

Ioan Tulcan, Daniel Benga

FILOCALÍA. (gr. *philokalia* – *iubirea de frumos*) Colecție de scrieri ascetice și mistice alcătuite de Sfinții Părinți și scriitori bisericești din Răsărit între secolele IV și XIV.

Titlul complet al colecției este *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. În ordinea celor douăsprezece volume ale *Filocaliei* românești autorii textelor filocalice sunt următorii: Sf. Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Ioan Casian, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Diadoch al Foticeei, Isaia Pustnicul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Talasie Libianul, Isihie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Ioan Carpatiul, Avva Filimon, Sf. Ioan Damaschin, Teodor al Edesei, Teognost, Ilie Ecdicul, Teofan Monahul, Sf. Petru Damaschinul, Sf. Simeon Noul Teolog, Cuviosul Nichita Stithatul, Nichifor din singurătate, Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei, Sf. Grigorie Sinaitul, Sf. Grigorie Palama, Calist și Ignatie Xanthopol, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul, Sf. Simeon Noul

Teolog, Teofan, Sf. Nicodim Aghioritul, Sf. Ioan Scărarul, Avva Dorotei, Sf. Isaac Sirul, Sf. Varsanufie și Ioan, Cuviosul Isaia Pustnicul. Caracterul special al acestei colecții de texte teologice duhovnicești este tocmai acela că textele filocalice nu sunt destinate studierii teoretice, ci au un caracter practic, fiind învățături practice ale Părinților pentru creșterea duhovnicească. Textele nu se adresează numai monahilor, ci și preoților de mir și tuturor laicilor. Practica rugăciunii lui Iisus, paza minții, lupta duhovnicească după tradiția isihastă, curățirea de patimi și sădirea virtuților, vederea lui Dumnezeu și îndumnezeirea sunt temele fundamentale ale Părinților Filocaliei.

O primă colecție de texte filocalice au realizat în secolul al IV-lea Sf. Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul prin gruparea unor excerpte din opera lui Origen. Filocalia, așa cum este cunoscută azi în Răsăritul ortodox, a fost alcătuită și tipărită la Veneția, în 1782 de către monahul Nicodim Aghioritul. A doua ediție a fost publicată de Panagiot At. Tzelati la Atena, în anul 1893. Filocalia a fost tradusă în limba slavonă în școala Sf. Paisie Velicikovschi de la Neamț, sub numele „Dobrotoliubie", în anul 1793. Receptarea acestei traduceri în monahismul rus a condus la o mișcare de înnoire duhovnicească a acestuia, pornită în special de la Mânăstirea Optina. Pr. Dumitru Stăniloae a muncit aproape o jumătate de veac la traducerea din limba greacă a celor douăsprezece volume din *Filocalia* românească (1946-1991). Pe lângă traducere, fiecare text filocalic este precedat de o bogată introducere și comentat în ample note de subsol. Traducătorul român și-a permis să facă unele modificări în ceea ce privește alegerea textelor din Filocalia greacă, despre care a relatat amănunțit în introducerile respectivelor volume.

Bibliografie. „Cuvântul înainte" al Pr. Dumitru Stăniloae la *Filocalia*, vol. I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946; Benga, Daniel, *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, Ed. Sophia, București, 2005; Henkel, Willi, „Philokalia", în: *Religion und Geschichte und Gegenwart*, IV (2003), 6, 1288-1289.

Daniel Benga

FÍRE. Termen din domeniul teoretic care arată specificul unui lucru, caracterul său general, hotarele sale naturale în cadrele căreia se manifestă.

Firea este acel aspect general al unui lucru care se regăsește și în alte lucruri similare lui. Prin fire se dă o notă definitorie lucrurilor, incluzându-le într-o categorie de sine. Firea este un dat, conferit prin actul existenței și nu poate depinde de mișcarea (devenirea) unui lucru. Din punct de vedere filosofic, firea este cea care determină mersul și dinamica lucrurilor de care este ipostaziată, iar acestea se definesc prin ea.

Din punct de vedere teologic, firea este înțeleasă nuanțat, adică din perspectiva terminologiei trinitare, unde ea reprezintă un fond comun de însușiri care se regăsesc în indivizi diferiți, dar care o ipostaziază. Dacă în filosofia presocratică firea are o preeminență imuabilă asupra lucrurilor, în creștinism firea nu este definită de ipostas, mai ales în cadrul ipostaselor sau substărilor personale. Ci ipostasul sau persona este cel care prin repetitivitate poate decide specificul unei firi, ori distincțiile acesteia. Firea este într-o întrepătrundere unitară cu ipostasul ei, astfel încât există o unică realitatea ontologică care nu trebuie fragmentată. De aceea, prin fire se desemna în primele veacuri creștine fondul general al unui ipostas în sensul conținutului ipostatic, încât ipostasul însuși se numea prin extindere fire. Așa se explică utilizarea expresiei de fire (φυσις), de către Sf. Chiril al Alexandriei în Anatematisme, creând impresia unui pseudo-monofizism privitor la Persoana lui Hristos. Odată cu teologia calcedoniană se arată precizează sensul ultim al firii, adică aceea de conținut ipostatic care depinde de condiția Ipostasului: pentru Ipostasele dumnezeiești, firea nu este o condiționare, dar nici o expresie a voinței, ci după cum afirmă Sf. Chiril al Alexandriei, există un raport perfect echilibrat între Ipostas și firea ei. Teologia modernă insistă asupra planului epistemic al conceptului de fire, arătând imposibilitatea existenței acesteia în absența ipostazierii sale. Pr. Dumitru Stăniloae susține în acest sens că firea nu poate exista decât ipostaziată.

Este utilizat de filosofia elenistică, și desemnează cadrele care au un ascendent asupra lucrurilor. Natura este o barieră creaturală în limitele căreia se manifestă toate acestea. Relația dintre natură și idei (ειδες), specifică filosofiei platonice, admite posibilitatea ca planul ideal să fie preeminent asupra celui concret. În acest sens, firea este văzută ca natură, deci ca dat peste care nu poate trece. Teologia occidentală ajunge să înțeleagă firea nu ca un conținut ipostatic precum gândirea greacă, ci ipostasul este perceput ca o modalitate a firii. Pentru a se evita unele confuzii între natura ca ordine și limită a creației, și natura ca dimensiune substanțială a lucrului concret, se recurge în teologia latină, odată cu Fericitul Augustin la termenii de esență și substanță. *Esentia*, *-ae* promulgă dimensiunea materiei fie fizice, fie metafizice a unui ipostas, iar *substantia* este traducerea propriu zisă a termenului grecesc ipostas, sau substarea unei stări.

Concepția despre ființă, natură, esență îmbracă forme dintre cele mai diverse. În cadrul biblic vechi-testamentar, Dumnezeu îi spune lui Moise „Eu sunt Cel ce sunt", referindu-Se la Sine ca „Cel ce este". Această denumire a lui Dumnezeu, prin care implică și totodată suprascrie categoria existenței, arată că ființa prin excelență este proprie doar lui Dumnezeu, iar așa cum susține și filosofia elenistică, și unii exponenți din școala teologică alexandrină, Dumnezeu este Ființă primă, iar creația ființă secundă, ea participând la plenitudinea Ființei doar prin comuniune.

În Sfintele Evanghelii, Domnul Iisus Hristos vorbește nu despre ființă, ci despre viață ca persistență a ființei, ca realizare desăvârșită a ființei. Ceva ce nu ființează plenar, degeaba ființează: „ce-i va folosi omului de va câștiga lumea întreagă iar sufletul și-l va pierde", „aceasta este viața veșnică..." sau „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața". Epistolele pauline și sobornicești apostolice, păstrează același registru ca al Sfintelor Evanghelii, inclusiv Cartea Apocalipsei, care arată că etapa finală a existenței este viața veșnică sau moartea veșnică, dacă ființa creată nu se împlinește în comuniunea cu Dumnezeu. Teologia Părinților Apostolici, respectiv Didahia și celelalte scrieri epistolare, vorbesc despre ființă referindu-se la faptul de a fi, la ființare, sau manifestarea ființei. Aceste scrieri fac referire mai puțin la ființă, în sensul avansat de filosofie. Teologia apologetică croiește un drum mai însemnat prin conceptul de ființă, deoarece trebuie să răspundă unor provocări venite dintr-o direcție cosmologică păgână sau filosofică. Aceasta este etapa când se avansează noțiunile de ființă privitor la unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, respectiv la Sfânta Treime. Existența ereziilor a deschis calea către aprofundări ale ideii de ființă, anticipând toate chestiunile hristologice de mai târziu. De exemplu, Apolinarie din Laodiceea insistă pe faptul că omul Iisus Hristos devine Fiul lui Dumnezeu în momentul în care Logosul substituie cu succes partea rațională a omului, în speță sufletul. Acest lucru arată o fire omenească nedeplină în Hristos, și era rodul convingerii lui Apolinarie că o fire trebuie să fie completă doar ipostaziată, unde firea deține în structura sa și ipostasul, incluzându-l. Pe aceeași linie au mers și teologia dioprosopistă nestoriană, care admite firea ca fiind completă doar într-un ipostas omenesc similar, subscris Ipostasului Fiului. Chiar și unii monofiziți, precum Dioscur al Alexandriei, Eusebiu de Dorylaeum, arhimandritul Eutihie, concep firea ca fiind imposibil de enipostaziat decât într-un ipostas similar ei. În concepția acestora, firea omenească din Hristos se pierde în cea dumnezeiească, deoarece firea este integrală doar ipostaziată într-un ipostas corespunzător ei, nu într-unul străin ei. În schimb, monofiziți precum Teodoret al Cyrului, Sever al Antiohiei, considerau că firea omenească din Hristos este absorbită din alt motiv: din acela că tocmai absența unui Ipostas omenesc, în genul conceput de nestorieni, oprea firile să fuzioneze. După aceștia, Hristos avea o singură fire hibridă, rezultat al fuziunii dintre cea dumnezeiască și cea umană, în care predomină infinit cea dumnezeiască.

Leonțiu de Bizanț aduce în discuție spre sfârșitul secolului al V-lea, denumirea de

enipostaziere, care atestă posibilitatea unei ipostazieri în Hristos și a unei firi care nu îi este proprie. În opinia acestuia, firea este imposibilă în absența ipostasului, dar nu obligatoriu într-un ipostas corespunzător ei. Astfel este admisă posibilitatea unei firi într-un alt ipostas, în speță, posibilitatea ca firea umană să fie ipostaziată în Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului. În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul admite ideea ipostasului compus și arată că firea nu este reductibilă doar la partea materială a omului, ci și la cea spirituală. Conform acestei idei, integralitatea unei firi presupune și trupul, și sufletul, asemenea cum integralitatea persoanei presupune și trup, și suflet.

Teologia marilor sinteze se reîntoarce la semnificația prehristologică a ființei. Prin Sf. Dionisie Areopagitul, prin Sf. Ioan Damaschin, Sf. Fotie cel Mare, se pune în evidență firea ca un concept definit în afara acțiunii de ipostaziere, deci sub aspectul apofatismului ei teoretic. Acest lucru culminează cu conflictul dintre cultura bizantină și cea latină, privitoare la resimțirea ființei lui Dumnezeu. Pe de o parte, latinii mizau pe o cunoaștere analogică, iar teologia scolastică argumenta acest lucru și avea în vedere ținta firii ca preeminentă ipostasului, iar grecii considerau firea de neconceptualizat, dar sesizabilă fragmentar prin Persoană și evident prin energii necreate. Divergența privitoare la fire a avut mai multe episoade: în Apus, Toma de Aquino și Bonaventura, în răsărit Sf. Simeon Noul Teolog și sincelul Ștefan, apoi Sf. Grigorie Palama și Varlaam de Calabria. Controversa *Filioque* era o chestiune legată de purcederea Duhul ca act de fire dumnezeiască. Teologia occidentală a Reformei, dar și cea a Contrareformei se sprijină pe concepția scolastică a preeminenței firii asupra formelor ei concrete, adică a firii asupra ipostaselor. Ea face o referire mai degrabă la capitolul cosmologic, decât la cel triadologic și hristologic. Dacă această epocă patristică a marilor sinteze abordează tema firii sub raport prehristologic, scolastica încearcă să dea o notă extra-hristologică conceptului de fire.

Gândirea modernă a Renașterii definește firea pe cadrele ei extra-hristologice, decuplând odată cu Descartes conceptul de ființă de cel de fire. Prin ființă se va înțelege faptul de a ființa, de la Hegel și până la Heidegger. Teologia contemporană a trebuit să aibă în evidență și aceste referiri non-tradiționale ale ființei, ajugându-se la asimilarea lor adaptivă către un fel de existențialism creștin, mai ales în teologia sistematică a confesiunilor protestante. Teologia ortodoxă a păstrat sensurile tradiționale ale ființei, prin recursul repetat la sensul pe care aceasta îl avea în operele Sfinților Părinți și în operele marilor mistici. În teologia românească, Pr. Dumitru Stăniloae nu abordează ființa separat de persoană, lucru specific ortodoxiei, evitându-se astfel o teologie esențialistă. Istoria arată că aceasta din urmă a avut să se definească în afara tradiției creștine. Reminiscențe ale unei teologii esențialiste se găsesc până astăzi și la unii teologi ortodocși, de pildă Serghei Bulgakov, care în doctrina sa despre Sofia necreată, o identifică pe aceasta cu *omousia* Sfintei Treimi. Concepția teologică despre fire, dacă nu este raportată la dimensiunea patristică, se va defini aproape iremediabil prin conținuturi bazate nu pe Revelația Dumnezeiască, ci pe o cunoaștere a omului comun și autonom de creștinism.

Bibliografie. Chiril al Alexandriei, sf. *Cele douăsprezece Anatematisme împotriva lui Nestorie*, în: Olimp Căciulă, *Anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei*, Ed. Cărților Bisericești, București, 1937; Dionisie Areopagitul, Sf., *Despre numele divine*, în: *Opere complete*, trad. D. Stăniloae, Ed. Paidea, București, 1996; Grigorie Palama, Sf., *Trei tratate contra lui Varlaam*, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2009; Niculcea, Adrian, *Hristologiile eretice*, Ed. Arhetip, București, 2002; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Mihai Burlacu

FÍSIS. v. FÍRE. Denumirea în limba greacă a termenului „fire”.

FÍUL LUI DUMNEZÉU. v. IISÚS HRISTÓS.

FLORÍILE. Nume popular al praznicului Intrării Domnului în Ierusalim, serbat cu o săptămână înainte de Înviere.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Sava, Viorel, „Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului în Biserica Ortodoxă – evaluare în perspectiva dialogului ortodox - romano-catolic", în: *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 31-50.

Nicolae D. Necula

FORMALÍSM. (lat. *forma* – *aspect exterior*) Prioritatea formei asupra fondului unui lucru.

Aceasta presupune judecarea unui lucru, obiect, ființă din perspectiva formei sale sau în mod superficial.

În filosofie și matematică, formalismul s-a dezvoltat ca o doctrină distinctă, privitoare la judecarea unui lucru. Poziția formalistă are în mod intrinsec atașată conex încrederea în puterea demersului logic constituit exclusiv din argumente formale și proceduri calculabile. Formulată de Hilbert în 1920, doctrina formalistă în filosofie va fi combătută în 1931 nu prin mijloace filosofice, ci din însuși interiorul matematicii, prin lucrările lui Kurt Gödel care va arăta că în orice sistem axiomatic (unde se definește o logică formală) există propoziții matematice pe care nici o procedură sistematică nu permite a le demonstra dacă sunt adevărate sau nu. Astăzi vorbim de limbaje formale făcând apel la tipuri de limbaje asociate calculului de predicate matematice (teoria ansamblurilor a lui Lens sau limbajul aritmeticii al lui Lar). Definirea unui „limbaj" permite dezvoltarea de „propoziții", aceasta făcând apel la „operatori" exprimați prin „simboluri".

În discursul teologic, formalismul reprezintă un concept utilizabil în teologia fundamentală și cea apologetică, și are în vedere analiza unui lucru din perspectiva formei sale, adică într-un mod superficial. Formalismul este un fenomen legat de domeniul gnoseologiei sau al cunoașterii, indicând modalitatea de cunoaștere a lucrurilor după forma lor. Acesta este propriu oamenilor care au o viziune materialistă asupra realității, căci tot ceea ce ține de materie implică planul formelor lucrurilor. Derivat din materialism, formalismul este o doctrină aplicată unui mod de cunoaștere specific omului autonom. Dimpotrivă, perspectiva Revelației dumnezeiești asupra realității implică o dimensiune transcendentă a lucrurilor, imposibil de perceput în forme, și de aceea, formalismul ca mod de cunoaștere prin reducția la formă, este imposibil de acordat la creștinism.

Bibliografie. Davies, Paul, *L'Esprit de Dieu*, Ed. Hachette Littératures, 2001; Marion, Mathieu, *Formalisme (mathematiques)*, în: *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 1999.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

FRÁȚII DÓMNULUI. Doctrină neoprotestantă de natură eretică, afirmând existența unor frați trupești ai lui Iisus Hristos, negând astfel învățătura ortodoxă potrivit căreia Maica Domnului este pururea fecioară.

Bazându-se pe interpretarea literală a unor texte biblice (*Mt* 12, 46-48 și 13, 55-56 și *Mc* 6, 3), se arată și numele acestora: Iosif, Iacov, Simeon și Iuda. Cuvântul frate (*ah-* în ebr.; *adelfos* – în gr.) este o expresie generală și înseamnă rudă, nepot, văr, neam sau, prin extensie, frate de rugăciune, de suferință, de muncă. Avraam îl numește pe Lot frate (*Fc* 13, 8), ca mai apoi să arate că era nepotul său (fiul fratelui său - *Fc* 14, 12). „Frații" pomeniți se socotesc față de Hristos slujitori și robi (*Iac* 1, 1 și *Iuda* 1). Iuda chiar își zice: „Rob al lui Iisus Hristos și frate al lui Iacov", nicidecum frate al Domnului. Se cunosc mai multe femei în Noul Testament, care poartă numele de „Maria". Una dintre ele, mama lui Iacov și a lui Iosif (Iosie), este confundată de neoprotestanți cu Maica Domnului. În Evanghelia după Ioan (19, 25), sunt prezentate în mod explicit cele trei femei care poartă numele Maria: Maica Domnului; Maria lui Cleopa („sora sa" și mamă a lui Iacov și Iosif-Iosie) și Maria Magdalena. Dar nici Maica Domnului și Maria lui Cleopa nu erau surori, ci, cel mai probabil, verișoare, de unde reiese că „frații" pomeniți sunt verișori de gradul II cu Iisus Hristos.

Bibliografie. Comșa, Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie,* Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, 1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-l, București, 1997, vol. 2-3, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească”, Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

FUNDAMENTALÍSM. (fr. *fondamentalisme*) Fanatism religios, caracterizat, în general, prin refuzul adepților de a participa la acțiuni comune cu persoane sau grupuri care nu le împărtășesc credințele și practicile.

Bibliografie. David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, 1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vo1. 1, Ed. Crist-l, București, 1997, vol. 2-3, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

G

GLAS BISERICÉSC. Termen muzical bizantin prin care se înțelege schema melodică model, proprie fiecăreia din cele opt grupări ale cântărilor bizantine, ce poate fi definită prin complexul de elemente: scară muzicală cu structură proprie, sistem de cadențe, formule melodice specifice.

Acest sistem își are originea în vechea practică și teorie elină combinată și completată în timp de practica Orientului Apropiat, având la bază surse siriene, ebraice, babiloniene și chiar hitite. Cert este că denumirile ehurilor: dorian, lidian, frigian, milesian, își au originea în amalgamul de populații care au alcătuit în antichitate poporul elen, iar mai târziu imperiul bizantin.

Ca și armoniile grecești, cele opt ehuri sunt împărțite în două grupe: *autentice* și *plagale*. Prin secolele X-XI, ehurile erau indicate prin numeralele ordinale grecești: (A, B, G, D) (autentice), adică [I, II, III, IV] și [V, VI, VII, VIII] (plagale). După ce, prin sec. XI-XII, pentru mai multă precizie, indicarea este însoțită și de una sau mai multe nume, din sec. al XIII-lea se aplică denumirile toponimice eline: dorian, lidian, frigian etc. Niciuna dintre aceste denumiri nu ajută la cunoașterea structurii scărilor și a naturii intervalelor ce le compun, gramaticile fiind și ele sumare și insuficient lămuritoare. În general, se merge pe ideea că scările ehurilor bizantine au fost, ca și cele gregoriene, de la început diatonice, cromatizările ivindu-se prin secolul al XIII-lea, deși există date despre cromatisme mai vechi. În afară de aceasta, scările muzicale sunt privite prin prisma octavei, cel mult prin înlănțuirea sau alăturarea unor tetracorduri diatonice, deși la grecii vechi, la perso-arabi și în psaltica actuală se recunoaște și existența genurilor cromatic și enarmonic, ca și a mai multor sisteme sonore pe baza cărora iau naștere diferite melodii. Se consideră că ehurile se succed în ordinea numerotării lor prin trepte alăturate și că plagalele se află la cvinta inferioară a autenticelor. Potrivit acestei concepții, ehurile s-ar încadra în octava *re*^{1}-*re*^{2}. Teoretic, se consideră că există opt ehuri, însă, în realitate, numărul acestora este mult mai mare, având în vedere: existența mai multor stiluri în cadrul aceluiași eh (irmologic, stihiraric și papadic); menționarea unor formule ale ehurilor existente în sec. al XIII-lea: *nenano, nana* și *leghetos* și a unor ehuri ”mijlocașe”, ca și a unor mutații prin ftorale, în secolul al XIV-lea. De asemenea, prosomiile prezintă adesea particularități distincte în raport cu ehurile cărora le sunt atașate, iar stilurile de care am amintit, nu numai că prezintă trăsături stilistice aparte în cadrul fiecărui eh, dar și structurale și cadențiale. În afară de aceasta, indicarea scărilor prin octave cu diviziune armonică (majore) pentru autentice și aritmetică (minore) pentru plagale, nu ajută la cunoașterea varietății de scări și structuri modale întâlnite în muzica bizantină. Analizând manuscrise din perioadele modio-bizantină și neo-bizantină, se pot concluziona următoarele: a) ehurile nu se încadrează în schemele

unor moduri octaviante; b) numărul schemelor modale este mult mai mare decât al ehurilor, ceea ce poate fi explicat atât prin evoluția artei bizantine, cât și prin influența culturii muzicale din centrele de unde provin manuscrisele; c) în perioada veche, aceleași scheme modale pot fi întâlnite atât în cântările irmologice, cât și în cele stihirarice, dar, treptat, fiecare stil a căpătat o structură aparte.

Bibliografie. Cioară, Emil, „Cântarea și Rugăciunea – forme de exprimare ale limbajului liturgic", în: *Orizonturi Teologice*, 1/2010, pp. 74-86; Sava, Viorel, „Cântarea și arta bisericească în tradiția bizantină. Locul și semnificațiile lor în cadrul cultului divin", în: *Dialog Teologic* (revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași), VII (2004), 14, pp. 149-163; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

GNOSEOLOGÍE. (gr. *gnosis* – *cunoaștere*; *logos* – *discurs*) Ramură disciplinară a teologiei care privește cunoașterea în conformitate cu Revelația, și cunoașterea lui Dumnezeu în mod special.

Dincolo de cultura dobândită, gnoseologia patristică are ca fundament credința. O cunoaștere în afara credinței nu poate fi concepută. Credința nu este redusă la o dimensiune psihologică, ci implică împărtășirea reală a credinciosului din rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor, prin faptul că acesta trăiește adeverirea celor nevăzute. Credinciosul nu trăiește credința în mod imaginar, ca o sugestie a unor realități posibile dintr-o altă existență. Prin credință este posibilă împărtășirea reală din fundamentele realităților, din realitatea cea mai reală. În felul acesta, cunoașterea devine o vedere reală a celor nevăzute, iar gnoseologia presupune o descriere a celor împărtășite prin credință. Doar prin credință gnoseologia patristică își manifestă caracterul ei ontologic, deoarece credinciosul are acces la fundamentul ontologic al lumii dat de rațiunea dumnezeiască a fiecărui lucru.

Astfel, credința este o premisă fundamentală a gnoseologiei patristice. Nu se poate ajunge la o înțelegere a lumii, la înțelepciune adevărată fără credință. Atât cunoașterea celor sensibile, cât și contemplarea celor inteligibile se face prin credință, fiind posibilă o fericită cunoaștere a lui Dumnezeu: „Fericiți cei ce nu au văzut și au crezut" (*In* 20, 29). Întreaga istorie a relațiilor omului cu Dumnezeu, actele petrecute în iconomia mântuirii pot fi înțelese doar prin credință. Totodată credința ne conduce la Arhetipul și Telosul întregii creații (cosmos și istorie): Iisus Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu. „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute [...]. Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd" (*Evr* 11, 1, 3).

În gnoseologia patristică cunoașterea nu se bazează pe demonstrațiile date de evidențele obținute prin simțuri. Cunoașterea prin senzații (άισθησεως νου) cât și cea discursivă, explicitată prin raționamentele create prin furnizarea datelor de către simțuri (επιστημες) rămân în sfera opiniilor. Contemplarea Adevărului lumii ține exclusiv de credință și în acest fel credința își vădește preeminența în actul cunoașterii. Sunt diferite nivele de percepere și de cunoaștere a realității, însă adevărata cunoaștere se bazează mereu pe credință.

Pentru Sfântul Clement filosofia creștină, înțeleasă ca o gnoză desăvârșită, constă în contemplare, împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și formarea omului virtuos. Toate acestea sunt posibile prin credință. O gnoză construită fără credință este amăgitoare și dătătoare de slavă deșartă, deoarece ea tratează despre lucruri imaginare cu încrederea în forța proprie a raționamentelor umane. Filosofia creștină admite reciprocitatea dintre credință și rațiune, însă demonstrația științifică este consolidată de credință. Astfel demersul rațiunii luminate de credință realizează demonstrații științifice prin care se transmit adevărurile descoperite de Dumnezeu.

Sfântul Clement explică semnificația diferitelor tipuri de știință (επιστημη). Ειδησις este știința lucrurilor distincte în funcție de diferite categorii existente. Εμπειρια este o știință descriptivă a datelor obținute prin simțuri, care observă

aceste date în cazul fiecărui lucru sensibil în parte. Νοησις este o știință a inteligenței care presupune inclusiv intuiția. *Συνεσις* este știința raporturilor posibile între lucruri care evidențiază capacitatea de realizare a conexiunilor dintre lucruri, conducând la o înțelegere integrală a realității. Γνωσις este știința ființei lumii în sine, o știință adaptată contingenței, dar care conduce la contemplarea rațiunilor transcendente ale realităților imanente. Astfel, printr-o înlănțuire a acestor multiple științe este posibil urcușul omului în efortul său gnoseologic, ajungându-se ca prin credință să se contemple și să se împlinească adevărul lucrurilor cunoscute.

Cunoașterea ancorată în gnoseologia patristică este mereu contemporană, în sensul că actualizează, pentru nevoile fiecărei epoci, cunoașterea în Sfântul Duh trăită în experiența sfințitoare a Bisericii. Contextul actual impune dezvoltarea unei asemenea teologii, cu responsabilitate eclesială, care poate oferi răspunsuri problemelor provocatoare ale științei contemporane, în duhul Sfinților Părinți. O teologie care se rezumă doar la a repeta exterior formule vechi (fie ele în formă patristică) este insuficientă.

Comoditatea acestui mod de gândire neparticipativ poate fi depășită doar prin curajul asumării exigențelor eclesiale ale inteligenței creștine. Părintele Dumitru Stăniloae arată că o adevărată teologie trebuie să fie fidelă Revelației împlinite în Hristos și experimentată fără încetare în viața Bisericii, să aibă responsabilitate față de credincioșii din orice epocă, să aibă deschidere eshatologică. Cunoașterea teologică fidelă gnoseologiei patristice păstrează mereu vie condiția divino-umanității exersată în viața eclesială, în mod special prin Sfânta Liturghie. Acest mod de a cunoaște este prin excelență participativ, astfel încât principiile și rezultatele cunoașterii nu sunt posedate, ci ele sunt expresii ale participării la Adevărul divino-umanității lui Hristos, extins prin Duhul Sfânt la viața Bisericii. Participarea, ca principiu al cunoașterii, pune în centrul cunoașterii teologice dragostea de Dumnezeu ca o măsură a cunoașterii adevărate. Cel care iubește mai mult în Hristos ajunge la o cunoaștere mai adevărată și mai profundă (*1 In* 4, 7-8). Dragostea, ca fundament suprem al cunoașterii creștine, nu trebuie redusă la o trăire psihologică, adesea confundată cu o pietate individuală dulceagă, ci ea își are temeiul în comuniunea eclesială deplină, cu toți sfinții și cu puterile cerești.

Cunoașterea teologică în consonanță cu gnoseologia patristică se fondează pe realitatea credinței. Cunoașterea prin credință depășește orice concepție formală întrucât, dincolo de logica formală, ea implică o logică participativă la ceva mai presus de realitatea imanentă. Credința nu este un simplu sentiment psihologic dat de încrederea în ceva sau în cineva, ci este mai ales certitudinea dezvăluită în participarea ontologică la evenimentul comuniunii cu Dumnezeu. Prin această participare, credinciosul contemplă, dincolo de posibilitățile cunoașterii discursive, realitățile cerești. Și această experiență este pregustată încă de acum și aici, desăvârșindu-se în veșnicia din împărăția lui Dumnezeu. Cunoașterea teologică are o ontologie iconică întrucât ea nu se epuizează într-o teorie care reduce realitatea studiată la concepte imanente. Ontologia iconică permite ca gnoseologia teologică să fie unitară, integrând cuvântul scris al Evangheliei, cel rostit (sau scris) al Tradiției, precum și realitățile concrete ale experienței liturgice. Nu există cunoaștere teologică veridică fără valorificarea ontologiei iconice.

Bibliografie. Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, 1995; Dermot, V., Mc, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, în coll. *Nag Hammadi Studies* 13, Ed. Leiden, Brill, 1978; Faye, E. de, *Gnostiques et gnosticismes*, Paris, 1913; Gilson, Etienne, *Filosofia in Evul Mediu*, Ed. Humanitas, 1995; *Die Gnosis*, 3 vols., Zürich, Artemis, 1969-1980; Grant, R.M., *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1966; Hoeller, Stephan A., *Gnosticismul. O nouă concepție asupra străvechii tradiții a cunoașterii eului interior*, Ed. Saeculum, București, 2003; Iréné, de Lyon, *Contre les hérésies*, I, vol. II, Les Editions du Cerf, Paris, 1979; Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988-1993;

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

GNOSTICÍSM. (gr. *gnosis* – *cunoaștere*) Mișcare religioasă complexă, cristalizată în secolul al II-lea d. Hr. În general, Părinții Bisericii

au considerat gnosticismul ca avându-și punctul de plecare în creștinism, însă în prezent ipoteza conform căreia această mișcare își are obârșia în diferite curente de gândire din cercurile religioase păgâne, este mai ușor de argumentat.

Gnosticismul a îmbrăcat forme diverse, fiind îndeobște asociat cu numele unor eretici sau schismatici creștini: Valentinus, Basilides și Marcion. În sistemul de gândire gnostic o importanță centrală era acordată gnozei, presupusei cunoașteri a lui Dumnezeu prin Revelație, dar și problemei originii și finalității omenirii. Izvorul *cunoașterii* gnostice erau înșiși Apostolii, de la care, printr-o tradiție secretă sau prin revelare directă, ar fi primit-o adepții gnosticismului. Sistemele de gândire de tip gnostic acoperă o arie destul de largă de concepte, atât cele care utilizează o autentică speculație filosofică, cât și unele care sunt constituite din amestecuri ciudate de elemente mitologice, rituri magice și învățături creștine. Deși Sfânta Scriptură este folosită în argumentarea unora dintre învățăturile acestora, iar lui Iisus Hristos îi acordă un loc special, totuși, în cele mai importante principii gnostice interpretarea elementelor preluate din creștinism diferă substanțial în raport cu ortodoxia credinței creștine. Specific învățăturii gnostice este distincția dintre Demiurg sau Dumnezeul creator și Ființa Divină, care este descrisă ca fiind total transcendentă și incognoscibilă. Din această Ființă Divină a apărut Demiurgul în urma unor serii succesive de eoni (emanații). Prin căderea unora dintre eonii de pe treptele superioare s-a ajuns la crearea lumii văzute, care este imperfectă și antagonică cu lumea spirituală. Însă, în unii dintre oameni se găsește și o sămânță sau o mică parte din lumina nealterată a divinității, iar prin *gnoză* și prin riturile care îi sunt asociate acest element spiritual poate fi salvat din mediul material rău, întorcându-se acolo unde îi este locul, la Ființa Divină. Acești oameni erau numiți *spirituali* (πνευματικοί), în timp ce restul oamenilor erau numiți *materiali* sau *carnali* (ὑλικοί sau σαρκικοί). Unii gnostici au adăugat și o a treia categorie intermediară: *psihicii* (ψυχικοί). Misiunea lui Hristos era aceea de a veni ca un trimis al Ființei Divine, aducând cu Sine *gnoza*. Ca Ființă Divină El nu și-a asumat nicidecum un trup omenesc și nici nu a murit, ci a locuit doar temporar într-o ființă umană, Iisus, sau Și-a asumat un corp uman aparent. Cei mai cunoscuți scriitori bisericești anti-gnostici au fost Sf. Irineu de Lugdunum, Tertulian și Sf. Ipolit al Romei, fiecare dintre aceștia subliniind legăturile ideatice păgâne ale gnosticismului. Până în secolul XX refutațiile incluse în operele acestor Părinți ai Bisericii au constituit cele mai importante izvoare indirecte cu privire la sistemele de gândire gnostice. În anii 1945-1946 la Nag Hammadi a fost descoperită o colecție de texte în limba coptă, cuprinzând peste 40 de tratate, diferite ca stil de redactare și ca datare, toate provenind din medii gnostice. Deși copiile descoperite nu depășesc secolul al IV-lea, unele dintre acestea se pare că aparțin secolului al II-lea sau provin chiar din secolul I. Această descoperire a adus noi ipoteze asupra originii gnosticismului, deși încă multe detalii sunt neclare. Dacă până atunci, în mod general se considera că apariția sectelor gnostice și elaborarea mitologiilor lor specifice se înscria în perioada creștină, deși unele dintre ideile lor mai importante (simbolismul luminii sau utilizarea în sistemul religios a conceptului de *gnoză*) aparțin perioadei pre-creștine, după acest moment cercetătorii germani R. Reitzenstein, W. Bousset și R. Bultmann au susținut ipoteza gnosticismului pre-creștin, subliniind faptul că sectele iudaice pre-creștine au oferit un pământ fertil dezvoltării ideilor gnostice. Evreii au dezvoltat tradiția interpretării alegorice a cărților Vechiului Testament, care a dat naștere unei literaturi extra-canonice de dimensiuni considerabile, puternic influențată de gândirea religioasă iraniană (zoroastrism). Pe de altă parte, evreii vorbitori de limbă greacă, precum Filon, au încercat să își explice credința în termenii filosofiei grecești. De asemenea, scriitori religioși egipteni aparținând școlii hermetice au împrumutat idei interesante atât din filosofia greacă, cât și din cartea Facerii, ajungând să discute despre o adaptare a mitului egiptean al lui Isis. În sfârșit, peste acest amalgam de idei au fost introduse și teme

specific creștine, fie ca idei dominante, fie ca idei pur decorative (în cele mai multe dintre cazuri, dacă luăm în considerare unilateral documentele de la Nag Hammadi).
Colecția descoperită în Egipt este o dovadă evidentă a tuturor acestor influențe, deși poate influența filosofiei grecești sau a creștinismului este mai puțin evidentă decât în celebrele texte provenite din mediul valentinian. Deși după secolul al III-lea gnosticismul a încetat să mai reprezinte un pericol pentru comunitățile creștine, acest curent religios a reușit să supraviețuiască sub diferite forme și nuanțe timp de mai multe secole. Astfel, secta maniheilor întemeiată de persanul Mani în secolul al III-lea s-a întins până în Turkestan și a continuat să existe până în secolul al XIII-lea. De asemenea, sectele albigenzilor și catarilor, apărute în Occidentul medieval, în Franța, Germania și Italia, sunt în mod obișnuit puse în relație cu sistemul gnostic de gândire. O singură sectă gnostică a reușit să supraviețuiască până în prezent: secta mandeenilor mesopotamieni.
La începuturile creștinismului, termenul „gnoză" definea o cunoaștere specială, dobândită printr-o inițiere specifică, deosebită de credința simplă (*pistis*). Această cunoaștere este sinonimă cu o știință eliberatoare care mântuiește în sine și prin sine, fiind sinonimă cu mântuirea. Pentru acest motiv, „gnosticismul" sau „gnoza" definește orice doctrină întemeiată pe teoria sau pe experiența obținerii mântuirii prin cunoaștere.
Odată cu apariția creștinismului, două mari preocupări agitau spiritele în Imperiul Roman. Prima dintre ele se referea la viața religioasă, pe care mitologia oficială nu o mai satisfăcea, datorită faptului că doctrinele specifice erau ignorate sau părăsite, existând o orientare constantă spre cultele orientale. Cea de a doua viza domeniul filosofic, care se întindea pe spații din ce în ce mai largi, prin intermediul limbii și al școlilor filosofice grecești. Și pentru că nici una din aceste preocupări prioritare nu reușea să ofere soluții care să mulțumească pe toată lumea, de foarte multe ori ele fuzionau, în încercarea de a oferi variante noi și satisfăcătoare preocupărilor de ordin spiritual ale epocii.
În această atmosferă de efervescență religioasă și filosofică, creștinismul a adus elemente noi, a căror importanță nu putea fi neglijată. Totuși, pentru anumite personalități ale timpului, era greu să renunțe la moștenirea religioasă și culturală. Din această cauză a apărut necesitatea acomodării preceptelor evanghelice la mentalitatea religioasă și culturală a timpului.
Marea majoritate a cercetătorilor crede că așa au apărut sistemele gnostice. Pornind de aici, gnosticismul poate fi definit drept efortul gândirii filosofice cu caracter religios, sau efortul gândirii religioase de a da tainelor creștine o explicare filosofică mai profundă, mai elaborată decât cea pe care o dădea credința. Astfel, gnoza se substituia revelației. Evident, este vorba de gnoză cu caracter eretic, comună secolului al II-lea, care a încercat să înlocuiască astfel postulatele revelației, spre deosebire de gnoza creștină, specifică secolului al III-lea, care va încerca să dea învățăturii creștine o explicație din care nu lipsesc termenii strict filosofici, cu toate acestea ea fiind conformă revelației.
Sistemele gnostice sunt atât de diverse, iar doctrina atât de complexă și de neunitară, încât este foarte greu de făcut o sistematizare. Totuși, liniile directoare pot fi sistematizate în trei direcții mari: învățătura despre Dumnezeu, învățătura despre creație și cea privind revelația și răscumpărarea.
1. În forma sa generală, învățătura gnostică despre Dumnezeu neagă unitatea Acestuia, admițând două principii absolute și eterne: spiritul și materia, în gnosticismul alexandrin sau egiptean, dependent de platonism. În gnosticismul sirian, dependent de dualismul persan, existau două principii spirituale absolute, dar structural opuse: binele și răul. Al doilea principiu primordial sau principiul spiritual rău explica atât natura, cât și originea răului prezent în lume, o preocupare gnostică constantă. În egală măsură, în gnosticism s-a pus și problema unei alternative: există un principiu sau două principii? În primul caz, răul derivă din bine și atunci binele nu este chiar atât de bun și răul nu este chiar atât de rău. În al doilea caz, Binele și Răul sunt despărțite, neexistând posibilitatea amestecării.

Este vizibilă aici influența platonismului asupra unor segmente gnostice. Conform acestui sistem filosofic, tipurile primordiale ale tuturor formelor materiale sau spirituale din lumea finită existau deja în divinitate, înainte de crearea lumii, formând așa-zisa lume ideală. Plecând de aici, gnosticismul admite drept complement al divinității supreme o lume spirituală eternă, care constituie tipul primordial a tot ce este bun în lumea materială, cu deosebirea că ideile eterne devin eoni care emană din ființa supremă originară printr-un proces de centrifugare, care presupune o îndepărtare progresivă a acestora de principiul cauzator. Emanând din esența divină, printr-o participare care este în același timp și o alterare a acesteia, eonii sunt existențe intermediare între divinitate și materie. Ei emană din divinitate perechi, masculin și feminin, formând o sizigie (unire, reuniune). Dumnezeul gnostic produce în el prima sizigie (idee neacceptată de toate sistemele gnostice: unii îl consideră asexuat, alții androgin sau hermafrodit), iar aceasta o produce pe a doua, a doua pe a treia etc. Toate aceste perechi produc pliroma sau plenitudinea. Pe măsură ce eonii se îndepărtează de divinitate, devin mai puțin perfecți. Mai mult, în urma acestei degradări progresive, la jumătatea seriei de eoni s-a produs un accident: unul dintre eoni „a păcătuit", din această cauză fiind exclus din pliromă. Căzut într-o lume intermediară, o populează cu o nouă serie de eoni, răi ca și el, și inferioară eonilor din seria primară. Acest eon rău și izgonit creează lumea și omul. Este numit „Demiurgul", un fel de geniu rău, care trebuie izolat.

2. Creația este rezultatul „întâlnirii" celor două principii absolute. Așa se explică prezența binelui și a răului în lume. Și aici, deosebirile dintre gnoza alexandrină și cea siriacă definesc accentele puse pe un aspect sau altul al problemei. Astfel, după unii, eonii de ordin inferior au format lumea dintr-o materie preexistentă, ca și pe om, asigurându-și astfel dominația asupra amândurora. După alții, omul și-ar datora principalele elemente ale existenței sale unui eon superior, care a detașat din lumea suprasensibilă un germen divin, o scânteie pe care a așezat-o în lucrarea mizerabilă a eonilor inferiori. În fine, după alții, forțele spirituale ale principiului rău au invadat prin violență împărăția luminii, cucerind „bucăți" din aceasta, pe care le-au aruncat în materie, sau creatorul lumii a fost el însuși al doilea principiu negativ, ostil primului. Acesta a creat lumea dintr-o materie obscură, a chemat la existență oamenii și s-a declarat conducătorul poporului evreu, pentru a-l ține în ascultare. Prezența sau absența gemenului divin împarte oamenii în trei categorii: spiritualii (pnevmaticii) sau cei care posedă elementul divin, și din această cauză nu pot face rău, mântuirea lor fiind astfel asigurată; psihicii, care se pot mântui prin gnoză, aceasta asigurând un echilibru între bine și rău; și cei materiali (carnali, trupești), destinați în mod iremediabil distrugerii.

3. Conform sistemelor gnostice, revelația, atât a Vechiului Testament, cât și cea a Noului Testament, nu este lucrarea dumnezeului suprem, ci a unui eon din pliromă, care se unește în mod accidental cu Iisus, de la Botez până la moarte, având din umanitate doar aparențele, datorită opoziției structurale dintre spirit și materie. Fiind rea, materia nu este compatibilă cu mântuirea, nu poate fi parte integrantă a Răscumpărătorului, deci nu poate fi asociată cu lucrarea Sa. Mântuitorul nu a avut nevoie de un trup real, pentru că răscumpărarea nu se face prin patimi și prin moarte, ci exclusiv prin gnoză. După alții, trupul nu a fost luat din materie, ci a coborât din cer, trecând numai prin Maria. Mai mult, Demiurgul, creatorul universului și dumnezeul evreilor, nu aparține acelorași plirome de unde a ieșit eonul Iisus Hristos, ci îi este ostil. Divinității supreme i s-a făcut milă de „bucățile" de lumină surghiunite în materie și a trimis pentru eliberarea acestora eonul sau mântuitorul ieșit din pliromă. Acest proces va fi încheiat numai atunci când se va realiza separarea completă a spiritului de material. Și în acest caz, eonul ieșit din pliromă realizează o unire supranaturală cu adevăratul om Iisus, pentru a putea face posibilă dispersarea gnozei autentice, care singură asigură mântuirea. Astfel, punctul culminant al iconomiei divine, întruparea, nu este decât apariția temporară a unui eon inferior, care nu face altceva decât să-și înșele contemporanii.

Gnosticismul neagă principiul inteligenței ecosistemice, conform căruia lumea a fost creată

de o cauză inteligentă (rațională), deci personală și iubitoare, dar și principiul antropic, după care lumea a fost creată pentru om și omul pentru lume. Demiurgul care a creat lumea este ignorant, iar lumea creată de el este rea. Omul este superior acestei lumi, pentru că deține o „scânteie divină" și țelul său este acela de a evada din lume. Cel răstignit nu este Iisus Hristos, ci Simon Cirineanul, adevăratul „mântuitor", surâzând undeva în umbra crucii, ironizând pe „demiurgul" cel rău și pe acoliții săi. Atunci când răscumpărarea elementului divin disipat în creație va fi împlinită și va fi restabilită ordinea în lumile superioare, prin supunerea demiurgului, restaurarea universală va fi împlinită. Cu acest prilej, lumea materială va fi distrusă și odată cu ea și oamenii care n-au fost „mântuiți".
4. Sf. Irineu al Lyonului, în *Adversus haereses*, analizează critic și sistematic sistemele gnostice și personalitățile gnostice reprezentative. Deși rezultatele demersului său nu sunt acceptate de majoritatea cercetătorilor moderni, cel puțin pentru anumite segmente ale teologiei, ele sunt obiective, reprezentând puncte de reper obligatorii pentru cercetările ulterioare. Astfel, după Sf. Irineu, Simon Magul este „părintele tuturor ereziilor", fiind urmat de Menandru, Saturnin, Basilide, cel „mai elevat și persuasiv", Carpocrat și Cerint. Toți acești eretici gnostici sunt „strămoșii" ereziei lui Valentin, barbelienii și ofitii fiind considerați „părinții" spirituali ai „celebrului" eretic. Din aceste ultime ramuri gnostice „a ieșit fiara cu multe capete, care este școala lui Valentin". La Valentin și ucenicii săi este mult mai evident caracterul teosofic al acestei ramuri gnostice, decât în celelalte cazuri amintite. Descoperirile de la Nag-Hammadi (în special *Evanghelia adevărului*) au contribuit la o mai bună cunoaștere a gnozei valentiniene. În contextul sistemelor gnostice, marcionismul ocupă un loc distinct, cu toate că unii specialiști nu-l consideră sistem gnostic prin excelență, ci o formă voalată a gnosticismului, în special datorită faptului că Marcion nu a acordat aproape nici o importanță „speculațiilor și reveriilor" gnostice propriu-zise. În același context, și maniheismul ocupă un loc privilegiat. El se consideră deținătorul celei mai perfecte gnoze, transmise prin Mani, ultimul „descoperitor" și „vârful" tuturor profețiilor, trimis pentru a crea Biserica timpurilor din urmă, cea a „Împărăției luminii" etc.
Tertulian rezumă în mod magistral preocupările doctrinare gnostice: „În sfârșit, ereziile înseși sunt sprijinite de filozofie. De acolo vin eonii și nu mai știu care forme infinite, ori trinitatea omului la Valentin, un discipol al lui Platon, de acolo și Dumnezeul lui Marcion, mai bun fiindcă este liniștit. Afirmația că sufletul piere vine de la Epicur, iar aceea că trupurile nu vor învia este susținută de toate școlile filosofice. Acolo unde materia este socotită deopotrivă cu Dumnezeu aflăm învățătura lui Zenon, iar unde este vorba de un Dumnezeu cu însușirile focului, îl găsim pe Heraclit. Și la eretici, ca și la filosofi, același aluat se frământă, aceleași gânduri se încâlcesc: de unde este răul și care este cauza lui? De unde și în ce chip vine omul? Și, întrebare pusă de curând de Valentin: de unde vine Dumnezeu? Fără îndoială din enthymesă și din ectromată … Sărmanul Aristotel, care i-a învățat dialectica aceasta, meșteră la zidit, ca și la dărâmat, schimbătoare în planuri, nefirească în presupuneri, greoaie în dovezi, închinată unei lupte vătămătoare ei înseși, în toate șovăind, ca să nu mai isprăvească nimic. Iată de unde vin acele basme și genealogii fără sfârșit, acele întrebări nefolositoare, acele discuții care se întind pe nesimțite, ca un cancer" (*De praescriptione haereticorum*, în *Apologeți de limbă latină*, *PSB* 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 143).
Structurat pe coordonatele prezentate, gnosticismul constituia pentru Biserică un pericol considerabil. În loc să „înnobileze" credința creștină, s-o ridice la gradul de abstractizare al filosofiei lui Platon sau Plotin, așa cum am văzut că a fost dorința inițială, gnoza tindea să o distrugă. Aproape că nu există punct important de credință care să nu fi fost atacat: învățătura despre Dumnezeu, revelație, creație, răscumpărare, persoana Mântuitorului, legea morală, eshatologia etc., toate sunt în contradicție cu învățătura Evangheliei. Un amestec filosofic curios, la care s-au adăugat „achizițiile" din misterele, religiile și mitologiile păgâne.

Din această cauză, s-a spus cu îndreptățire că gnosticismul nu a fost altceva decât un acut și virulent proces de secularizare a creștinismului. Ținând cont de faptul că gnosticismul clasic nu a dispărut, ci s-a perpetuat în istorie sub diferite forme, până în zilele noastre, și astăzi, alături de alți factori, el susține procesul de secularizare.

Bibliografie. *Evangheliile gnostice*, Ed. Herald, 2009; *Imnuri gnostice: Imnul Perlei; Imnul lui Iisus; Cântul de nuntă al Înțelepciunii*, Ed. Herald, 2010; Bianchi, U. (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, coll. *Studies in the History of Religions* 12, Leiden, E.J. Brill, 1967; Böhlig, A., *Gnosis und Synkretismus: Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 2 vol., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989; Cayré, F.A.A., *Précis de patrologie*, vol. I, Paris, 1927; Culianu, Ioan Petru, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Ed. Nemira, 1998; King, K.L., *What is Gnosticism?*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2003; Layton, B. (ed.), *The Gnostic Scriptures*, Garden City NY: Doubleday, 1987; Logan, A.H.B., *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh, Ed. T&T Clark, 1996; Mansel, H., *Ereziile gnostice din primele două veacuri*, Ed. Herald, București, 2008; Pétrement, S., *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Ed. Cerf, Paris, 1984; *Pistis Sophia*, I-II, Ed. Herald, București, 2007; Puech, Henri-Charles, *Despre gnoză și gnosticism*, Ed. Herald, București, 2007; Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich, 1951; Rudolph, K., *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990; Schoeps, H.J., *Urgemeinde – Judenchristentum – Gnosis. Paulus: die Theologie des Apostles im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Ed. G. Olms, Hildesheim NY, 1999; Schwane, Joseph, *Histoire des dogmes*, vol. I, Paris, 1903; Simonetti, M., *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari, 1970; Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, I, Paris, 1924; Tresmontant, Claude, *La métaphysique du christianisme et la naisance de la philosophie crétienne. Problème de la création et de l'antropologie dès origines à Saint Augustin*, Editions du Seuil, 1961; Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Ed. Baker Book House, Grand Rapids MI, 1983.

Sterea Tache, Ionuț Tudorie

GROPÁRI. Înmormântători, persoane care se ocupă cu serviciile funerare.

Ei au fost socotiți ca membri ai clerului inferior, în primele veacuri creștine. În perioada prigoanelor ei alcătuiau o breaslă aparte, în sarcina lor revenind săparea galeriilor din catacombe, repartizarea locurilor de înmormântare, întreținerea și îngrijirea mormintelor, în special cele aparținând martirilor. O grupare similară cu cea a groparilor, dar care nu era inclusă în cler, va crea mai târziu, în Bizanț, împăratul Justinian. Aceștia purtau numele de *decani* sau *lecticarii*, adică *dricari* sau purtători de năsălie și aveau ca sarcină înmormântarea gratuită a săracilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

Cristian Cercel

GRÓPNIȚĂ. Încăpere distinctă, între naos și pronaos, în interiorul bisericilor moldovene din secolele XVI-XVIII, menită să cuprindă mormintele ctitorilor. Zidurile transversale care delimitează gropnița de naos și pronaos au o singură ușă de comunicare (ex. la Neamț și la Humor). În unele cazuri, aceste ziduri au fost suprimate cu ocazia restaurărilor. Deoarece gropnița nu intră sub incidența erminiilor, programul ei iconografic prezintă o alcătuire originală. Astfel, gropnița de la biserica mânăstirii Humor înfățișează viața Maicii Domnului în 24 de imagini, 16 scene privind faptele arhanghelului Mihail, imaginile ctitorilor etc. Aceeași gropniță este boltită în semicilindru dispus transversal, iar deasupra sa se află o tainiță, încăpere la care se ajunge pe o scară în spirală situată în colțul de nord-vest al gropniței. Gropnița nu a fost, în perioada amintită, singura soluție arhitecturală pentru adăpostirea osemintelor ctitorilor. În aceeași epocă, alte biserici moldovene posedă firide în pereții laterali ai naosului, protejate de baldachine de piatră. În alte cazuri, mormintele ctitorilor sunt aliniate de-a lungul pereților laterali ai naosului și pronaosului.

Bibliografie. *Arta Creștină în România*, vol. V, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, București, 1989; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezana, Caransebeș, 2001.

Cristian Cercel

GÚRU. (*mis.*) Lider spiritual în religiile orientale. Pretins conducător spiritual în sectele de proveniență orientală. Promotor al unor practici deviate, constrângătoare la adresa adepților.

David Pestroiu

H

HÁINE DE PIÉLE. Expresie biblică ce desemnează cu ce i-a îmbrăcat Dumnezeu pe primii oameni după ce au fost scoși din rai, în urma păcatului strămoșesc.
„Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat” (*Fc* 3, 21). În Septuaginta, expresia este „*kitonai dermatinous*”, unde numele „*kitonai*” este un plural ce se traduce prin „haine” sau „tunici”, iar „*dermatinous*” este un adjectiv nominal, traductibil „de piele”, arătând substanța din care este făcut numele pe care-l determină. „Haine de piele” este o expresie în care accentul nu cade pe materialul din care sunt făcute hainele, nefiind vorba de vreo haină similară cu cele pe care le purtăm noi astăzi, confecționată dintr-o piele animală. De aceea, și interpretarea acestei expresii este preponderent alegorică. Părinții Bisericii nu s-au gândit deloc la un articol vestimentar, și au susținut la unison că este vorba despre un mediu de relaționare. La acest lucru s-a ajuns pornind de la înțelesul de bază pe care-l dezvoltă pielea pentru corp, și anume de înveliș și pliromă. Pielea este mediul care definește limita corpului, dar și mediul prin care interacționează cu lucrurile din afară, respectiv simțul tactil. Și cum simțul tactil este mai dezvoltat la nevăzători, este lesne de dedus alegoria hainelor de piele. Deci, căderea în păcat al lui Adam a fost nefastă la adresa firii omenești în accepțiune generală și extinsă la toți urmașii lui Adam, astfel încât prezența lui Dumnezeu nu mai era distinsă prin opacitatea păcatului. Păcatul silea la o vedere deformată a comuniunii cu Dumnezeu, de aceea, apare rușinea, și odată cu aceasta, necesitatea îmbrăcării, adică insuportabilitatea conștiinței proximității lui Dumnezeu. Această insuportabilitate și deformare a percepției lui Dumnezeu putea să conducă la deznădejde, de aici rezultă că Adam s-a ascuns din pudoare de la fața lui Dumnezeu. Atunci, Dumnezeu, ca remediu, a făcut aceste haine de piele cu care i-a îmbrăcat pe primii oameni, pentru ca aceștia să aibă un mediu interstițial adecvat de cunoaștere a proximității Lui. Iar acea cunoaștere la care fac referire hainele de piele este cunoașterea empirică ce devine bazală pentru omul căzut, fapt sesizat din raportarea oamenilor în general la valori preponderent materiale, adică legate de trup, și apoi la acelea spirituale, care trec într-un plan secund. Prin hainele de piele, se înțelege acea tendință naturală a omului de a cunoaște prin intermediul planului material, sau de a conferi valoarea primară lucrurilor prin planul material. Această măsură este interpretată de Sf. Ioan Gură de Aur ca fiind o profilaxie pentru ca omul să poată avea un stabiliment de unde să pornească la cucerirea înțelegerii duhovnicești. Căci atunci când Dumnezeu a făcut primilor oameni hainele de piele, a creat de fapt un simbol pentru înțelegerea duhovnicească a creației, a omului și prestației sale în creație. Hainele de piele sunt icoane ale hainelor luminoase purtate de oamenii duhovnicești.

Această expresie are o explicație pretențioasă pentru că ține de un anumit grad de angajare duhovnicească pentru a fi înțeleasă. Substanța acestei expresii trimite către raportarea implicită la concepția despre creație și despre cădere, și anticipează antitetic învelișul eshatologic de lumină, sau modul cunoașterii prin har a raționalității cosmosului.

Bibliografie. Ioan Hrisostom, Sf., *Omilii la Facere*, în coll. *PSB*, vol. XXI, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

HAR. (gr. *haris*) v. ENERGÍI NECREÁTE. Energia necreată a lui Dumnezeu ce izvorăște din Ființa dumnezeiască a celor trei ipostasuri, rămânând nedespărțită de El.

Harul se numește în principiu „harul lui Dumnezeu" (*FA* 14, 26; *1 Co* 15, 10; *Evr* 12, 15; *1 Ptr* 5, 12), dar și „harul Domnului nostru Iisus Hristos" (*FA* 15, 11; *2 Co* 13, 13). Harul s-a oferit oamenilor prin Mântuitorul Hristos (*In* 1, 17), ca expresie a dragostei lui Dumnezeu concretizată, în ultimă instanță, în trimiterea Sfântului Duh (*Rm* 5, 5), consecință a jertfei de pe cruce. Împăcarea cu Dumnezeu ne-a ridicat din robia păcatului, sfințindu-ne prin harul mântuitor, ce ne aduce la statutul de fii ai lui Dumnezeu (*Rm* 8, 15-17; *Ga* 4, 6-7). Această energie, lucrare sau putere a Duhului Sfânt, este un dar gratuit al lui Dumnezeu (*Ef* 2, 4-8; *Rm* 11, 5; *2 Tes* 2, 16), oferit pentru a îndrepta pe oameni din starea de păcat (*Ef* 2, 4-5; *Rm* 3, 23-24; *Ga* 1, 3-5).

Harul se oferă în primul rând prin Botez, apoi prin celelalte Sfinte Taine. Prezența și lucrarea harului este condiția mântuirii noastre, fiind oferit „după măsura darului lui Hristos" (*Ef* 4, 7), pentru că există o stare de har la care ne-a adus Mântuitorul Hristos (*Rm* 5, 1-2; *1 Co* 15, 10; *1 Ptr* 5, 12), dar există și posibilitatea înmulțirii acestui har în sensul dobândirii de „har peste har" (*In* 1, 16; *Rm* 5, 20; *2 Co* 4, 15; 9, 8; *1 Tim* 1, 12, 14), ceea ce este o chemare spre sfințenie, adică o *„creștere în har"* (*2 Ptr* 3, 18), pe linia dobândirii stării de îndumnezeire, sporind în virtuți, pentru a deveni „părtași ai dumnezeieștii firi" (*2 Ptr* 1, 4-8), sau a dobândirii harismelor (*1 Co* 12, 4-11; *Rm* 12, 6-8; *1 Ptr* 4, 10). Creștinii se pot întări în har, la vreme de ispită (*2 Tim* 2, 1), dacă știu să se smerească (*Iac* 4, 5-6). Purtătorii harului preoției au îndatorirea „aprinderii" harului special pe care-l poartă (*2 Tim* 1, 6), pentru a-l oferi prin diferite modalități cultice credincioșilor obișnuiți, inclusiv prin propovăduirea evangheliei iubirii (*Col* 4, 6). Există și posibilitatea, des întâlnită, a pierderii harului, prin atitudine de nepăsare față de credința în Domnul nostru Iisus Hristos (*Ga* 5, 4; *1 Tim* 4, 14), sau prin opoziția față de credința adevărată (*Ga* 2, 21; *Tit* 3, 10-11; *Evr* 6, 4-6; 10, 25), batjocorind „duhul harului" (*Evr* 10, 29). Dincolo de aspectul creșterii în har prin virtuți, există și o perspectivă a primirii harului desăvârșit, dar nu mai devreme de timpul Parusiei, „la arătarea lui Iisus Hristos" (*1 Ptr* 1, 13). Pentru că harul este esențial procesului mântuirii, condiție a împăcării cu Dumnezeu, dar și forță susținătoare în mântuirea subiectivă, zidită prin credință și fapte bune (*Flp* 2, 12-13), binecuvântarea apostolică l-a invocat consecvent (*Rm* 1, 7; 16, 20; *1 Co* 1, 4; 15, 57; *1 Ptr* 1, 2; *2 Ptr* 1, 2), devenind o formulă liturgică consacrată (*2 Co* 13, 13).

Bibliografie. Bria, Ioan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Leon-Dufour, Xavier, *Vocabular de teologie biblică*, Ed. Arhiep. Romano-Catolice, București, 2001; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Mihail Teodorescu

HARISMÁTIC. I. Se referă la un creștin care este înzestrat cu o harismă. Harisma este dăruită de Dumnezeu spre vindecarea sufletească și trupească a comunității, spre zidirea ei. **II.** (HARISMÁTICI; fr. *charismatique*, it. *carismatico*) Mișcare de sorginte neoprotestantă, care a cuprins în prezent multe Biserici creștine, apărută la începutul sec. al XX-lea, caracterizată de pretenția întoarcerii la starea de spirit a Bisericii Primare, cu referire directă la momentul Pogorârii Duhului Sfânt.

În consecință, se propagă posibilitatea accesării harismelor apostolice: vorbirea în limbi,

profeția, tămăduirea, discernerea duhurilor. Din perspectivă ortodoxă, acest mod de înțelegere a glosolaliei este inacceptabil: dacă apostolii primiseră cunoștința limbilor străine spre a le fi facilitată activitatea de predicare, harismaticii moderni emit sunete neinteligibile, pretinzând că acestea sunt „limbi îngerești" și având nevoie, obligatoriu, de „translator", care este, evident, tot un adept al mișcării. Cu tot avertismentul paulin – „darul limbilor va înceta" (*1 Co* 13, 8), expansiunea mișcării este spectaculoasă în prezent, dacă analizăm faptul că, la numai 100 de ani de la lansare, devine cea mai prolifică ramură protestantă în multe țări ale lumii (printre care și România). La începutul anilor 1960, mișcarea pătrunde în sânul Bisericilor tradiționale, mai întâi în Protestantism, iar în 1967, în Biserica Romano-Catolică. Există mici interferențe și în Ortodoxie, cu grupuri izolate din Oastea Domnului (România) sau practicanți ai radiesteziei. Printre neoprotestanți, întâlnim adepți harismatici nu numai penticostali, ci și baptiști, adventiști, metodiști, episcopalieni etc.

Bibliografie. Comșa, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, 1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-l, București, 1997, vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

HARÍSMĂ. Dar special dat de Dumnezeu unei persoane, spre zidirea comunității eclesiale. Termenul „harismă" provine de la grecescul χάρισμα, din familia de cuvinte a verbului χαρίζομαι, care înseamnă *a dărui, a da, a acorda, a ierta*. Din aceeași familie de cuvinte (având aceeași rădăcină: *χαρ*) fac parte și termenii: χάρις (*har*, *grație*), χαριτόω (*favorizez*), εὐχαριστέω (*mulțumesc*). Până în perioada Noului Testament, cuvântul χάρισμα apare extrem de rar în greaca clasică (Barclay, 152). Nici LXX nu cunoaște acest termen decât în unele variante textuale. Astfel, în *Înțelepciunea lui Iisus Sirah* 7, 33, χάρις din cele mai multe manuscrise apare ca χάρισμα în Codex Sinaiticus și în unele minuscule. În aceeași carte, la 38, 30 în loc de χρῖσμα cum au majoritatea manuscriselor, Codex Vaticanus are χάρισμα. Dacă prima variantă menționată are șanse să fie autentică, cea de-a doua este, evident o greșeală de copiere. La acestea, mai putem adăuga și traducerea grecească a Vechiului Testament făcută de Teodotion, unde în *Ps* 33, 22, avem χάρισμα în loc de ἔλεος. Filon din Alexandria folosește pluralul χάρισματα în înțelesuri de „daruri de la Dumnezeu", sau „favoare" (*Legum Allegoriae*, 3.24 și 3.78). În Noul Testament, el este specific Sfântului Pavel (dacă socotim și pastoralele ca pauline), deoarece din cele 17 apariții ale sale, 16 sunt în *corpus*-ul paulin, și una în *1 Petru* (4, 10). Felul în care Apostolul utilizează termenul va constitui baza biblică pentru teologia creștină de mai târziu, care face din acest cuvânt un *terminus tehnicus*. Distribuția celor 16 apariții în Epistolele pauline este următoarea: 6 ocurențe în Epistola către *Romani*, 7 în *1 Corinteni*, câte una în Epistolele *2 Corinteni*, *1 Timotei* și *2 Timotei*. Putem observa că toate aceste apariții sunt într-un context soteriologic, și că, așa cum remarcă Conzelmann (p. 394), termenul χάρισμα este legat de χάρις, pe de o parte și de πνεῦμα, pe de alta. Acești termeni sunt înrudiți nu numai etimologic, ci și teologic. Frecvența lui χάρις este mult mai mare în Noul Testament (155 ocurențe) și prezența sa nu este limitată doar la *corpus*-ul paulin. El a evoluat în gândirea greacă de la un sens profan, acela de „favoare", „dispoziție plăcută" „plăcere", într-un sens religios de putere a divinității. Traducătorii Septuagintei preferă pe χάρις pentru termeni ebraici precum

hēn –„bunăvoință, „favoare", „har", sau *hesed* – care înseamnă: „credincioșie", „loialitate", „îndurare", „bunăvoință", „milostenie", „bunătate", „dar" și care sunt aplicați atât raporturilor dintre oameni, cât și raportului poporului ales cu Dumnezeu. În Noul Testament, pe lângă sensul profan, i se adaugă unul teologic, mult mai profund decât cele prezente în gândirea greacă sau în Vechiul Testament. Mai ales la Sf. Apostol Pavel, χάρις este înțeles și folosit în primul rând pentru a desemna puterea sau energia divină care actualizează și transmite roadele jertfei lui Hristos, fiind împărtășită credincioșilor prin Sfântul Duh în Biserică. În Epistolele sale, Sf. Apostol Pavel dezvoltă învățătura despre harul dumnezeiesc, arătând că acesta este absolut necesar pentru mântuire, este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, are inițiativa în procesul mântuirii, are un caracter universal, conferă omului adevărata libertate, mântuirea (îndreptarea) se realizează prin colaborarea omului cu harul etc.

În acest context mai larg în care abundă folosirea lui χάρις, Apostolul Pavel folosește și χάρισμα. În *Epistola către Romani*, χάρισμα este sinonim cu χάρις în contextul paralelismului antitetic dintre Adam și Hristos, desemnând harul divin dat spre mântuire prin Hristos (5, 15. 16; 6, 23). Probabil că aici Apostolul preferă pe χάρισμα lui χάρις pentru a sublinia, încă o dată, gratuitatea harului. Pentru cuvântul „dar" Sfântul Pavel folosește însă și substantivul δορεά, iar în construcții mai complexe apar toți cei trei termeni: „Dar nu este cu greșeala cum este cu harul (*tò chárisma*) căci dacă prin greșeala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul (*he cháris*) lui Dumnezeu și darul (*he doreà*) Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul (*en cháriti*) unui singur Om, Iisus Hristos" (*Rm* 5, 15)".

Apostolul distinge însă între cei doi termeni, și acest lucru îl putem observa clar în *Rm* 12, 6 unde χάρις și χάρισμα apar împreună: „Dar avem felurite daruri (χάρισματα) după harul (χάρις) ce ni s-a dat". În cele două apariții din Epistolele Pastorale (*1 Tim* 4, 14; *2 Tim* 1, 6), el semnifică harul special al preoției. Așadar, Timotei se deosebește de ceilalți credincioși prin darul special (*χάρισμα*) al preoției primit prin punerea mâinilor Apostolului. Un caz extrem de interesant îl reprezintă *1 Co* 7, 7, unde căsătoria sau fecioria este desemnată de Apostol prin termenul χάρισμα. Același înțeles, dar nu aplicat doar situației căsătoriei sau fecioriei, îl putem întâlni la *1 Ptr* 4, 10, unde termenul desemnează darul dat de Dumnezeu fiecărui om. Nu în ultimul rând, *χάρισμα* se referă la darurile duhovnicești, ceea ce noi numim „harisme" (*Rm* 1, 11; 11, 29; *1 Co* 12, 9; 28, 30; *2 Co* 1, 11). Așadar, termenul *χάρισμα* are mai multe sensuri în Noul Testament:

a. ca sinonim a lui *χάρις*, ca harul special ce se dă prin punerea mâinilor (hirotonie) (*1 Tim* 4, 14; *2 Tim* 1, 6), dar duhovnicesc dat fiecărui om (*1 Ptr* 4, 10), ca dar în ceea ce privește căsătoria sau fecioria, (*1 Co* 7, 7) ca „daruri duhovnicești", sau „harisme".

Între χάρισμα și πνεῦμα există o legătură pe care am putea-o defini ca fiind de tipul cauză-efect între πνεῦμα și χάρισμα. Prima manifestare a harismelor are loc imediat după Pogorârea Sfântului Duh și se manifestă prin Sfinții Apostoli în Biserica Ierusalimului (*FA* 2-3), apoi în Cezareea și Samaria (*FA* 8), Antiohia Siriei (*FA* 13, 1), răspândindu-se apoi odată cu întemeierea comunităților locale în aproape întreg bazinul Mării Mediterane. Este de prisos să mai subliniem că primirea harului care rodește în harisme se împărtășea în chip obișnuit prin botez și punerea mâinilor (*FA* 19, 1-6).

Expresia χάρισμα πνευματικòν („daruri duhovnicești") pe care o folosește Apostolul Pavel în prologul Epistolei către *Romani* (1, 11) împreună cu expresia περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν („cât privește cele – darurile – duhovnicești") de la începutul secțiunii despre harisme din *Epistola 1 către Corinteni* (12, 1) subliniază încă o dată legătura dintre χάρισμα și πνεῦμα. Pe de altă parte, folosirea lui χάρισμα într-o paletă mai largă, așa cum am văzut mai sus, demonstrează fără echivoc, că pentru autorii noutestamentari el nu era redus doar la desemnarea unor daruri speciale, spectaculoase, ale Duhului. Am putea mai degrabă afirma că termenul arată

în Noul Testament nimic altceva decât rodirea harului Duhului Sfânt primit prin botez în viața credincioșilor. Așadar, harismele sunt expresii concrete a harului. Această rodire o putem înțelege atât ca o chemare sau un dar personal, cât și ca dar special destinat zidirii comunității. Însă termenul χάρισμα, nu acoperă conceptul de dar spiritual în Noul Testament, de aceea prezența acestor daruri nu se limitează la locurile unde apare termenul χάρισμα. De fapt, putem identifica în *corpus*-ul paulin harisme care sunt desemnate cu nume specifice. Se pot identifica astfel, patru liste cu cele mai cuprinzătoare clasificări ale harismelor: *1 Co* 12, 8-10, în care apar ca harisme: cuvântul înțelepciunii, cuvântul cunoștinței sau înțelegerii, credința făcătoare de minuni, darul tămăduirilor, facerea de minuni, prorocia, deosebirea duhurilor, vorbirea în limbi, tălmăcirea limbilor; *1 Co* 12, 28-30 – unde avem harismatici (*Apostoli, proroci, învățători*), și harisme: darul săvârșirii minunilor, darul vindecărilor, cel al ajutorărilor (milosteniilor), apoi darul cârmuirii, vorbirii în limbi, tălmăcirii limbilor; *Rm* 12, 6-8 - proroci, slujitori, învățători, îndemnători (sau sprijinitori), milostivi (cei care împart ajutoare), întâi-stătători sau cârmuitori, mângâietori sau apărători.

Întrucât Epistolele pauline sunt scrieri ocazionale, redactate în contexte concrete pentru a răspunde unor nevoi specifice, și nu manuale sistematice de teologie, putem înțelege că listele de mai sus nu redau toate harismele existente în Biserica primară. Apostolul Pavel ne spune însă că toate aceste harisme, și probabil și altele, se exercitau în Biserică în disciplină și ascultare de Apostoli (cf. *1 Co* 14, 26-35). Două din cele două liste, apar în *1 Co* cap. 12, întrucât se pare că membrii tinerei comunități aveau dificultăți în raportarea corectă la aceste daruri ale Duhului Sfânt, această problemă extinzându-se și la o oarecare confuzie în ceea ce privește ierarhia acestora, dar și a locului harismaticului și chiar al harismelor în organismul Bisericii. Răspunzând acestor nelămuriri, Apostolul le dedică un spațiu extins în cuprinsul Epistolei *1 Corinteni* (cap. 12-14). După Sfântul Pavel harismele sunt „felurite slujiri" (12, 5) în cadrul aceluiași trup al Bisericii – o imagine eclesiologică dezvoltată de Apostol și în alte Epistole (în *Ef* 4, 12, Sfântul Pavel după ce înainte dăduse o nouă liste cu harisme, spune că ele se dau pentru „zidirea trupului lui Hristos"). Stabilind o oarecare ierarhie, Apostolul așază în fruntea virtuților și a harismelor dragostea, care „nu cade niciodată" (13, 8), și pe care toți creștinii sunt chemați cu poruncă dumnezeiască să o caute (cf. *In* 15, 12. 17). Criteriul pe care Sfântul Pavel îl impune este acela al folosului pe care îl au harismele pentru „zidirea" Bisericii. Capitolul 14 este dedicat mai cu seamă glosolaliei, pentru care corintenii aveau o preferință. Apostolul, fără să conteste darul vorbirii în limbi, se străduiește să potolească entuziasmul lor și să îi cheme la o abordare matură („nu fiți copii fără de minte", *1 Co* 14, 20) spre folosul comunității și în bună rânduială, îndemnând în final și la o anumită râvnă pentru darul prorociei, fără însă a opri vorbirea în limbi (14, 39). Se pare că acest corectiv adus de Apostol pe această temă a adus roade și, așa cum putem constata din literatura creștină, dintr-o perspectivă a istoriei efectelor (*wirkungsgeschichte*), Biserica a operat o schimbare de accent, astfel încât, fără ca harismele să dispară, virtutea dragostei, care este totodată și smerenie, și jertfă, este pusă în prim plan.

Pe de altă parte, trebuie să subliniem faptul că harismele, ca roade sau rodire a harului Duhului Sfânt, sunt rezultatul colaborării sau a împreună lucrării omului cu Dumnezeu. În acest sens, încă în veacul al IV-lea, Sf. Chiril al Ierusalimului vorbește în *Catehezele* sale de Duhul Sfânt Care lucrează în cei botezați *harisme*, pe care el le numește „virtuți". Termenul *virtute* și expresia *îi ajută* trimit evident la efortul celui ce primește darul, care trebuie înțeles ca rezultat al întâlnirii harului lui Dumnezeu cu voința și lucrarea umană, deci ca sinergie. Potrivit Părinților Bisericii, orice virtute nu este atât rezultatul efortului personal, cât darul lui Dumnezeu, însă acesta nu rodește fără răspunsul omului. Așa cum observăm, în această listă apar harisme speciale, cum sunt profeția și alungarea demonilor, alături de

unele virtuți creștine obișnuite: postul, milostenia, viața ascetică, sau chiar mucenicia.

În ceea ce privește unele dintre harismele spectaculoase care apar în listele Sfântului Pavel, Sf. Ioan Gură de Aur remarcă, încă din veacul al IV-lea, faptul că unele dintre acestea erau necunoscute Bisericii din vremea sa (*Omilia a XXIX-a la 1 Corinteni*). Același lucru l-am putea afirma și noi astăzi. Explicația acestui fenomen, aproape unanim acceptată, este aceea că harismele au fost necesare Bisericii primare și s-au manifestat mai ales atunci în scop misionar. Dacă luăm în considerare însă termenul χάρισμα, așa cum apare el în Noul Testament, precum și unele harisme din listele ce apar în Epistolele pauline, vom sesiza că explicația de mai sus nu este întru totul mulțumitoare. Mai degrabă, așa cum am văzut, este vorba nu de dispariția harismelor, ci de schimbarea accentului de pe aceste daruri speciale pe dragostea creștină după corectivul paulin. Întrucât în cultul primelor comunități creștine, alături de „frângerea pâinii" manifestarea diferitelor harisme completau adunările liturgice, odată cu dezvoltarea cultului, aceste manifestări ale darurilor personale, au trecut din domeniul public în cel privat, dar nu au dispărut. Bunăoară, *cuvântul înțelepciunii* și *cuvântul* cunoștinței din *1 Corinteni* 12, 8 sunt identificate de Părinții Bisericii ca fiind harisma înțelegerii și interpretării Sfintei Scripturi, prezente permanent în viața Bisericii (Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teofilact al Bulgariei, Sf. Diadoh al Foticeii). De fapt, harismele nu au dispărut, și nu pot să dispară, pentru că ele sunt intrinsec legate de viața Bisericii, ca rodiri concrete ale harului pe care Duhul Sfânt îl revarsă necontenit în Biserică. În acest sens, Biserica nu este altceva decât o comunitate harismatică.

Bibliografie. Barklay, William, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, trad. Doris Laurențiu, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, USA, 1992; Chiril al Alexandriei, Sf., *Comentariu la I Corinteni*, în *PG* 74, col. 855-915; Chiril al Ierusalimului, Sf., *Cateheze*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003 (Cyrilli Arhiepiscopi Hierosolymitani, *Catecheses XVI – De Spiritu Sancto*, în *PG* 33, col. 917-966); Conzelmann, H., „Χάρισμα", în: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX, Stuttgart, 1971; Corbu, Agapie, „*Cuvântul înțelepciunii* și *cuvântul cunoștinței* (I Cor 12, 8) – despre teologia duhovnicească și cea discursivă", în: *Altarul Banatului*, XI (2000), 4-6, pp. 21-30; Diadoh al Foticeii, Sf., *Cuvânt ascetic despre viața morală*, *despre cunoștință, și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, 1993; George, Augustin, Grelot, Pierre, „Carisme", în: *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. Francisca Bălăteanu și Monica Broșteanu, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001; Ioan Casian, Sf., *Convorbiri duhovnicești* – „A doua convorbire cu părintele Nesteros: Despre harismele dumnezeiești", XV, II, trad. D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004; Ioan Damaschin, Sf., *Comentariu la I Corinteni*, în *PG* 95, col. 569-704; Ioan Gură de Aur, Sf., *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni*, trad. Theodosie Athanasiu, București, 1908, ediție revizuită de Constantin Făgețean, Sofia, București/ Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2005; Mircea, Ioan, „Biserica și lucrarea ei după Noul Testament. Har, harisme – iconomi ai tainelor și harismatici", în: *Ortodoxia*, XLIV (1982), 3, pp. 358-395; Putman, W.G., „Daruri spirituale", în: *Dicționar Biblic* (DB), trad. Liviu Pup și John Tipei, Ed. Cartea creștină, Oradea 1995; Slevoacă, Ștefan, „Harismele în Biserica primară", în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 9-10/1958), pp. 698-722; Teofilact al Bulgariei, Sf., *Comentariu la I Corinteni*, în *PG* 124, col. 563-795.

Marian Vild

HÁRȚI. Termen popular ce desemnează zilele în care postul se întrerupe fie din motive praznicale, fie din motive practice.

Zile de *harți* sunt cele de miercuri și vineri în săptămâna întâi pascală, în săptămâna întâi după Rusalii; de asemenea, miercuri și vineri în perioada dintre Nașterea și Botezul Domnului, miercuri și vineri în „săptămâna brânzei" (următoare Duminicii Vameșului și a Fariseului), sărbătorile Nașterii și Botezului Domnului atunci când acestea se întâmplă să fie miercuri sau vineri. Etimologic, termenul *harți* este o prescurtare a cuvântului neo-grec *αρτγιβούριγι – artghivourighi*, o formă denaturată a cuvântului armean araciovoroh (termenul liturgic – *araciovorat*) care denumește postul anterior Păresimilor sau postul premițiilor . La armeni acest post ia sfârșit în sâmbăta Sfântului Serghie (Sarchis), cu două săptămâni înaintea Postului Paștelui.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgică Generală*, I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Sava, Viorel, „Săptămâna Sfintelor Patimi – călătorie cu Hristos prin Patimă spre Înviere", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 231-240.

Cristian Cercel

HEDONÍSM. Concepție filosofică promotoare a unui stil de viață având drept scop experimentarea plăcerii.

Valorificată intens în postmodernitate, în detrimentul învățăturii creștine, care promovează preeminența fericirii veșnice în detrimentul celei telurice.

Bibliografie. Pestroiu, David, „Misiunea Bisericii în postmodernitate", în: *Theologia Pontica*, revista Centrului de Cercetări Teologice Interculturale și Ecumenice „Sf. Ioan Casian", Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Ovidius", Constanța, II (2009), 1.

David Pestroiu

HENOTEÍSM. (gr. *en* – *unu*; *Theos* – *zeu*) Desemnează acea formă de religiozitate exprimată prin adorația exclusivă adresată unui zeu, fără însă a omite existența, sacralitatea și puterea altor divinități.

Cu un sens asemănător este utilizat termenul *kathenotheism* (*kath* și *hena* – unul câte unul) care presupune interschimbabilitatea periodică pe locul principal a divinităților unui panteon. Asociată cu henoteismul, însă distinctă de acesta, este și *monolatria*, prin care se înțelege adorația unei singure divinități și ignorarea altor zeități, chiar dacă este acceptată existența lor.

Termenul a fost folosit pentru prima oară de Friedrich Schelling (1775-1854) pentru a desemna o formă incipientă de monoteism, dar sensul său propriu-zis a fost acordat de Max Muller (1823-1900). Analizând panteonul hindus, el constată că devoțiunea supremă față de un anumit zeu este repetată în cazul altor zei, fără a exista o contradicție sau o limitare a puterii vreunuia dintre ei. Această formă de *monoteism alternativ*, considerată uneori o expresie a emotivității, dispoziției sau necesității, este diferită, spre exemplu, de politeismul din panteonul timpuriu grec sau roman, unde sistemul de organizare presupunea o ierarhie neschimbabilă condusă de un zeu suprem.

Henoteismul a fost apreciat de M. Muller drept faza precedentă politeismului sau monoteismului; în această accepție el a propus identificarea lui cu monolatria, atribuind această formă de devoțiune poporului evreu în perioada precedentă primirii legii mozaice. Ipoteza sa a fost susținută de E. Hartman care consideră henoteismul drept religia naturală originară, neutră față de monoteism, politeism sau panteism, care constă în identitatea de esență a tuturor zeilor. Tot ca un stadiu al dezvoltării religiei, situat însă între politeism și monoteism, a fost încadrat și de antropologul evoluționist E.B. Tylor (1832–1917).

Teoria lui M. Muller a fost respinsă datorită caracterului ei speculativ. Conceptul henoteist a fost evaluat ca o expresie eclectică a monoteismului, politeismului și monolatriei, prin care s-a încercat să se ofere o explicație evoluționistă diferitelor sisteme religioase. De asemenea, istoricul Friedrich Heiler (1892–1967), face o distincție între monolatrie – adorarea exclusivă a unei divinități de către un grup social determinat, care admite, dar ignoră existența altor divinități – și formula henoteistă ce presupune alternanța divinităților dintr-un anume panteon. Actualmente, deși tendințe henoteiste sunt identificate în cadrul diferitelor religii, ele nu sunt evaluate ca etape intermediare ale unei evoluții religioase, ci doar analizate din punct de vedere fenomenologic drept modele pluriforme de adorare ale unei esențe divine unice.

Fără a putea cataloga henoteismul drept un sistem religios coerent sau stabil, explicația dată apariției și dezvoltării sale este cu precădere una istorică sau culturală, el putând fi contextualizat mediilor sincretiste. Alegerea zeității principale într-o structură henoteistă apare ca rezultat al influențelor culturale, geografice, politice sau istorice. Deși henoteismul este sesizabil în numeroase religii (greco-romană, babiloniană, sincretiste eleniste etc.), expresiile clasice sunt observabile în vechea religie egipteană, unde un zeu căpăta preeminență absolută atunci când orașul pe care îl patrona devenea centrul regatului; religia vechilor daci,

centrată în jurul figurii mitice a lui Zamolxis, ce este secondat de divinități precum Gebeleizis sau Bendis; adorația triadei Brahma, Vișnu și Șiva, care reprezintă în mediul hindus creația, echilibrul și distrugerea și se succed periodic în cadrul unui ciclu cosmic.

Bibliografie. Mackintosh, Robert, „Monolatry and Henotheism", în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. VIII, Edinburgh, 1915; Müller, Max, „On Henotheism Polytheism Monotheism and Atheism", în *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, Longmans, Green, & Co., London, 1878; Müller, Max, *Chips from a German Workshop*, Longmans, Green, & Co., London, 1867; Yusa, Michiko, „Henotheism", în Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. VI, [2]2005.

Valentin Ilie

HENOTIKÓN. (gr. *enotikon – act de unire*) Decret de unire dat de împăratul bizantin Zenon în anul 482, prin care încerca să aducă pacea religioasă în Imperiu.

Învățătura adoptată la Calcedon nu a fost din păcate acceptată de toată Biserica, conducând la o divizare care se menține până astăzi. Pentru creștinii din secolul al V-lea, definiția adoptată la Calcedon era mai degrabă o negație a unei experiențe religioase anterioare, astfel încât hotărârile lui nu mulțumeau decât pe câțiva antiohieni, pe moderații de la Constantinopol, precum și pe trimișii romani. În Egipt însă, Calcedonul reprezenta o trădare a principiilor marelui Chiril. Călugării sirieni se vor alia cu egiptenii, sloganul fiind: *Calcedonul este o reabilitare a lui Nestorie*. În martie 457, la Alexandria, poporul alege propriul patriarh monofizit în persoana lui Timotei Elurul, iar Proterius este omorât. În 475, monofiziții își asigură și scaunul Antiohiei prin alegerea unui oarecare Petru. Autoritățile înțeleg acum că monofiziții erau susținuți de forțe importante, amenințând practic unitatea politică a Imperiului. În 475, uzurpatorul Basiliskos, cel care l-a înlocuit pentru puțin timp pe Zenon, publică o *Enciclică*, care de fapt condamna Calcedonul, cerând episcopilor să-și pună semnăturile pe acest act. Între 500 și 700 de episcopi s-au supus îndemnului imperial. Revenit la putere în 476, Zenon susține mai întâi ortodoxia calcedoniană, dar sub influența patriarhului de la Constantinopol, Acachie, și în fața creșterii alarmante a monofizismului în Egipt, Siria și Palestina, publică în 482 *Henotikonul*, un decret dogmatic în care era recunoscută valabilitatea deciziilor celor trei Sinoade Ecumenice, pe care le considera suficiente, anatematizând atât pe Nestorie, cât și pe Eutihie, dar și pe cei care învățau o doctrină divergentă. Textul abandona formula de la Calcedon și o adopta pe cea a lui Chiril al Alexandriei. Măsura a condus la crearea unui al treilea partid, ce cuprindea pe partizanii unirii, pe lângă ortodocși și monofiziți, amplificând astfel anarhia din stat. În forma și conținutul său, *Henotikonul* era o încercare de a duce dezbaterea la nivelul conceptelor hristologice și de a-l sustrage piedicilor terminologice. Dacă nu ar fi avut alte implicații controversele hristologice puteau fi rezolvate pe baza unei întoarceri la situația care a urmat reconcilierii dintre Sfântul Chiril și Ioan al Antiohiei, din 433. Textul nu crea însă premisele favorabile acestui demers, menționând pe de-o parte condamnarea eutihienilor la Calcedon, iar pe de alta, se referea la Calcedon într-un context defavorabil. Cu toate acestea, pe planul relațiilor bisericești, au avut loc câteva modificări notabile: toate scaunele episcopale mai importante au intrat din nou în comuniune. Petru Mongius, cel care îl înlocuise pe Timotei Elur, a fost recunoscut arhiepiscop al Alexandriei, iar Acachie al Constantinopolului intra în mod oficial în comuniune cu el. Deoarece poziția oficială a Constantinopolului era în chip firesc cea calcedoniană, Petru scria lui Acachie următoarele: „Fiind conducătorul nostru al tuturor, ați unit Biserica lui Dumnezeu și ne-ați convins cu probe de netăgăduit că Sinodul ținut la Calcedon nu a făcut nimic contrar celui ținut la Niceea, confirmând hotărârile Părinților de la Niceea". Această recunoaștere chiar și formală a Calcedonului de către un șef al opoziției, a constituit un eveniment ce părea să justifice politica lui Acachie. Din păcate, Mongius se va confrunta în Egipt cu rebeliunea monastică, care-l condamnă pentru faptul că intrase în comuniune cu calcedonieni. Unii se vor separa de conducătorul

lor (numiți acefali, pentru că nu mai aveau conducător), arhiepiscopul în astfel de condiții, dând dovadă și de multă instabilitate, aruncând anatema asupra Calcedonului și a *Tomosului* lui Leon I cel Mare, papa Romei. La Antiohia, arhiepiscopul Calendion, fiind strict calcedonian, a respins *Henotikonul*, dar este compromis prin implicarea sa într-un complot politic ce viza răsturnarea lui Zenon. Urmarea: este exilat în 484. Scaunul va fi recuperat de Petru Fullon, care nu numai că recunoaște *Henotikonul*, dar devine și un propagandist activ, introducând la un moment dat în practica liturgică Trisaghionul. Din păcate, promovarea Trisaghionului și opoziția față de calcedonieni vor contribui la promovarea unui adevărat slogan monofizit.

Chiar și în Palestina, unde Calcedonul era susținut de călugări, *Henotikonul* a fost acceptat la Ierusalim, iar personalități calcedoniene au salutat unificarea Bisericii. Situația creată de *Henotikon*, așa cum era descrisă de istoricul Evagrie: „în acele zile, Sinodul de la Calcedon a fost declarat în mod deschis ca oficial de Biserică, dar nici respins de toți. Fiecare episcop acționa după propria convingere", nu putea să se prelungească, doar dacă nu exista un real consens asupra fondului hristologic și o interpretare acceptabilă pentru tradiția Bisericii. Numai că perioada lui Zenon și cea al lui Anastasius (491-518), nu vor face decât să favorizeze un monofizism care respingea ambiguitățile și insista asupra respingerii clare a Sinodului. Pentru mai multe decenii, Biserica din Constantinopol, sub Acachie și succesorii săi, a rămas practic singurul centru care a rezistat acestei tendințe. Paradoxal, episcopii capitalei, susținătorii naturali ai politicii imperiale, erau singurii care se opuneau. Aliații naturali ai Calcedonului, erau în mod firesc papii de la Roma, relația dintre cele două scaune fiind întreruptă însă de atitudinea lui Acachie. Se va ajunge astfel la așa-numită schismă acachiană, care va dura până în 518. În privința lui Acachie, ortodocșii nu-l considerau formal responsabil de un document publicat de împărat, iar legătura sa cu Petru Mongius nu putea fi un argument împotriva sa, deoarece rezulta din recunoașterea formală a Calcedonului de către acesta din urmă.

Bibliografie. *Encyclopédique en couleurs*, Larousse, Paris, 1993; *Histoire du christianisme*, Paris, 1998; Băbuș, Emanoil, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. *Σοφία*, București, [2]2010; Bănescu, N., *Istoria Imperiului Bizantin*, I: *Imperiul creștin și asaltul invaziilor (313-610)*, II: *Imperiul Bizantin clasic (610-1081)*, București, Ed. Anastasia, 2000-2003; Brehier, Louis, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994; Brezeanu, Stelian, *O Istorie a Bizanțului*, Ed. Meronia, București, 2004; Kazhdan, A.P. (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, Ed. Oxford, 1991, Vasiliev, A.A., *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. I.A. Tudorie, V.A. Carabă, S.L. Nazâru, Polirom, Iași, 2010.

Emanoil Băbuș

HERMENEÚTICĂ. (gr. *hermeneutike – arta interpretării*) Știință și practică a interpretării. Hermeneutica a apărut ca disciplină teologică în mediul protestant, configurând încercarea de a găsi criterii valabile de interpretare a Scripturii pentru omul contemporan. Căutarea exegeților protestanți de credibilizare a cuvântului scripturistic pentru omul structurat de cultura actuală (cel mai adesea de factură tehno-științifică), și care trăiește într-o oarecare autonomie față de raportarea la Dumnezeu, a făcut ca hermeneutica propusă de aceștia să devină mai curând o întreprindere științifică decât teologică. Câștigul pe care gestul științific îl aduce în interiorul acestei cercetări a textului Bibliei nu poate înlocui însă hermeneutica în sens de gest inspirat, prin care Însuși Duhul Sfânt călăuzește căutătorul de viață veșnică prin tâlcuirea cea-de-viață-făcătoare petrecută în taina inimii cercetate și sensibilizate de către harul dumnezeiesc. Cuvântul scripturistic lecturat printr-o grilă de lectură științifică poate fi de folos numai în măsura în care acesta nu se disociază de lucrarea harică, prin care se descoperă mistagogic tainele împărăției lui Dumnezeu în inima omului însetat de mântuire. Iar lepădarea de către protestantism a izvoarelor harului – Sfintele Taine, preoția sacramentală – face ca această exegeză să ajungă deseori la concluzii care nu-și arată continuitatea cu demersul similar al Sfinților Părinți. Pentru ortodox, criteriul hermeneutic indispensabil este

inspirația dată de har, cea prin care competențele tehnice și științifice se sublimează punând în lucrare o înțelegere care se inspiră din relația favorizată de rugăciune credincios-Hristos. Natura adevăratei hermeneutici rămâne inițierea și inspirația dinamică a Duhului și nicidecum o rețetă de interpretare rigidă a cărei garanție de competență ar fi rigoarea gestului științific; este inspirația hrănită liturgic prin gestul eclesial, al rugăciunii Bisericii.

Bibliografie. Breck, John, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Grassie, William J., *Hermeneutics in Science and Religion*, în *(Gale) Encyclopedia of Science and Religion*, 2003, Ed. Macmillan Reference, USA.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

HERUVÍC. (gr. *heruvikon*) Imnul heruvic, imn specific Sfintei Liturghii, cântat la strană în prima parte a Liturghiei credincioșilor, are drept scop solemnizarea ritualului ieșirii/intrării cu Cinstitele daruri (Vohodul Mare). Sub denumirea de *Heruvic* sunt cunoscute patru imne:

a) „Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm – (se face ieșirea cu Cinstitele Daruri) – Ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aliluia. Aliluia. Aliluia", specific, deopotrivă, Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur și celei a Sf. Vasile cel Mare;

b) „Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește, că nu voi spune vrăjmașilor Tăi Taina Ta, nici sărutare Îți voi da ca Iuda – (se face ieșirea cu Cinstitele Daruri) –, ci, ca tâlharul, mărturisindu-mă, strig Ție: Pomenește-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta. Aliluia, Aliluia. Aliluia", specific Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare oficiată în Joia Sfintelor Pătimiri;

c) „Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească, căci Împăratul împăraților și Domnul domnilor vine să Se junghie și să Se dea mâncare credincioșilor; și merg înaintea Lui cetele îngerești cu toată începătoria și stăpânia – (se face ieșirea cu Cinstitele Daruri) – heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și strigând cântarea: Aliluia. Aliluia. Aliluia", specific Liturghiei Sf. Vasile cel Mare oficiată în Sâmbăta Sfintelor Pătimiri;

d) „Acum puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că, iată, intră Împăratul slavei, iată jertfa tainică săvârșită de dânsele este înconjurată – (se face ieșirea cu Sfintele Daruri) – cu credință și cu dragoste să ne apropiem, ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aliluia. Aliluia. Aliluia", specific Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite.

În timpul cântării primei părți a Heruvicului, la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur și la cea a Sf. Vasile cel Mare, preotul, în Sfântul Altar, citește în taină Rugăciunea Heruvicului, după care cădește Altarul și naosul bisericii, pregătind ieșirea cu Cinstitele Daruri și solemnizând acest moment. Atât Heruvicul, cât și rugăciunea pe care preotul o citește, în taină, în Sfântul Altar, au un dublu scop: pe de o parte, să pregătească pe slujitorii și pe credincioșii participanți la Sfânta Liturghie pentru a primi pe „*Împăratul slavei*" Care vine „*înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești*", iar pe de altă parte, să accentueze caracterul mistic al Sfintei Liturghii.

Prezența ritualului Vohodului Mare sau al Intrării cu Cinstitele Daruri este semnalată, sporadic, la jumătatea secolului al VI-lea. Patriarhul Eutihie al Constantinopolului (552-565) dezaproba pe cei care încurajau pe credincioși să cânte un anumit imn în timp ce Darurile de pâine și vin, pregătite pentru a fi sfințite la Sfânta Liturghie, erau transferate la Sfânta Masă. Puțin mai târziu, în anul 574, împăratul Justin, printr-un Decret, consacra introducerea imnului Heruvic în Sfânta Liturghie. În identificarea lui, opiniile cercetătorilor se îndreaptă spre cel specific Liturghiei Sf. Vasile cel Mare („Să tacă tot trupul"), întrucât această Liturghie era uzuală pentru tradiția bizantină în vremea aceea. Vezi și Vohod.

Bibliografie. Taft, Robert F., „A History of the Liturgy of St. John Chrysostom", în *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaforal Rites*, vol. II, în *Orientalia Christiana Analecta*, 200, Pontificio Instituto

Orientale, Roma, [4]2004; VINTILESCU, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Viorel Sava

HIEROFANÍE. (gr. *Ierophania – arătare sacră*) Manifestare a lui Dumnezeu în orizontul percepției conștiente a omului.

Este un act al revelației dumnezeiești. Pentru ca ființa umană să se comporte religios, pentru a putea vorbi despre tipologia lui *homo religiosus*, este imperios necesar să existe o manifestare *ad extra* a sacrului. În această privință nu putem avea în vedere un sacru nemanifestat, ci unul prezent în istorie prin hierofanie. Mircea Eliade a propus termenul de hierofanie, care reprezintă axa centrală a hermeneuticii experienței sacrului. Este un termen care, după cum afirmă și cel care l-a propus „este la îndemână" și „nu are nevoie de lămuriri suplimentare", exprimând ceea ce este cuprins în conținutul său etimologic, adică ni se arată ceva *sacru*. Din momentul în care omul începe să creadă într-o realitate absolută care se manifestă în lume, el devine un *homo religiosus*. Din momentul în care începe să-și conformeze întreaga viață după noi norme, să se comporte într-un mod diferit decât o făcea înainte, el acționează ca un *homo religiosus*.

Istoria religiilor omenirii, în ansamblul său, este constituită dintr-o acumulare de hierofanii, de la cele mai elementare, cum ar fi manifestarea sacrului într-un copac, piatră etc. și până la întruparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana istorică a lui Iisus Hristos – suprema hierofanie, făcând însă necesara distincție între unele și celelalte. Despre varietatea hierofaniilor vorbea și J.M. Velasco, arătând că numărul lor este foarte mare, că se organizează în constelații, dând naștere acelor structuri care fac posibile morfologiile sacrului. Asemenea sisteme hierofanice constituie forma originară prin care omul atribuie sens la ceea ce-l înconjoară.

Din punct de vedere structural, în fiecare hierofanie sau manifestare a sacrului ne aflăm în prezența a trei elemente: obiectul natural sau ființa prin intermediul căruia se manifestă sacrul; realitatea invizibilă și transcendentă, care este divinul; mijlocitorul, adică obiectul natural sau ființa care va fi investită cu o nouă dimensiune: sacralitatea. În cazul omului consacrat, investit cu sfințenie, acesta rămâne om, în pofida investirii sale. Chiar dacă toate hierofaniile au aceeași structură și se prezintă ca fiind omogene, ele sunt, cu toate acestea, eterogene din punctul de vedere al formei: rituri, mituri, forme divine, obiecte, simboluri, animale, plante, oameni. Sacrul se manifestă deci, pentru *homo religiosus*, la nivele diferite, ceea ce explică marea varietate a experiențelor religioase.

Hierofaniile prezintă mai multe note definitorii. Dintre acestea amintim în primul rând: aspectul lor *revelat*, *istoric* și *paradoxal*. Sacrul manifest este perceput mai curând ca o revelație, ceea ce concordă cu viziunea creștină asupra manifestării lui Dumnezeu prin descoperirea Sa și a voii Sale oamenilor. Așa se explică faptul că unul dintre aspectele fundamentale ale hierofaniei este cel de *realitate revelată*, deoarece hierofania presupune descoperirea, sub diferite forme, a sacrului. Un alt aspect al hierofaniei este cel *istoric*, pe care-l îmbracă cu necesitate orice manifestare sacră, căci în prezența unor hierofanii ne aflăm în fața unor documente istorice. Însă sacrul nu se manifestă niciodată în stare pură, ci prin intermediul unor obiecte naturale, al miturilor, simbolurilor, persoanelor, purtătoare de mister. De aceea, M. Eliade va sublinia *paradoxul* pe care-l incumbă orice hierofanie, deoarece și cel mai banal obiect devine altceva – purtător al unei puteri sacre – fără a înceta să rămână ceea ce era anterior, nemodificându-se în ordine ontologică.

În al doilea rând, putem vorbi despre caracterul *universal* al hierofaniilor, despre *varietatea și multiplicitatea* lor. Hierofaniile pot avea o destinație locală sau pot dobândi *valențe universale*. Un exemplu relevant în acest sens este cel iudaic, în care hierofania jahvistă, prin mijlocirea creștinismului, a dobândit o răspândire universală, suferind precizările cunoscute (Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane) în urma Revelației depline aduse de Mântuitorul Iisus Hristos. Rezultă că anumite

hierofanii (rituri, culte, forme divine, simboluri etc.) sunt sau devin plurivalente sau universaliste; altele rămân locale și „istorice"; inaccesibile celorlalte culturi.
M. Eliade arată că există mai multe grade în înțelegerea unei hierofanii, că aceeași hierofanie este înțeleasă într-un fel de credincioșii obișnuiți și într-un cu totul alt fel de elitele religioase. Însă concluzia la care ajunge este că ambele interpretări sunt valabile, coerente, fiecare dintre ele prezentând o modalitate reală și autentică a sacrului manifestat. *Hierofaniile* se prezintă ca fiind foarte *variate* și *eterogene*. În această categorie se înscriu riturile, miturile, formele divine, simbolurile, oamenii consacrați, animalele, plantele sau locurile sacre etc. Iar fiecare din aceste categorii de hierofanii are propria sa morfologie de o bogăție extraordinară.
Hierofaniile trebuie văzute ca fiind posibile în orice domeniu al vieții fiziologice, economice, sociale sau spirituale, deoarece nu există un anumit obiect, gest, funcție fiziologică, ființă, joc etc. care să nu fi fost vreodată sacralizat, transformat în hierofanie pe parcursul îndelungatei istorii religioase a omenirii. Asistăm, astfel, la o *multiplicare a hierofaniilor*, care-l vor însoți pe om în toate manifestările sale. Atât varietatea, cât și multiplicitatea manifestărilor sacrului ne arată că omului religios îi plăcea să trăiască într-un mediu saturat de sacralitate, că dorea să fie înconjurat în permanență de obiecte sacre, că își consacra spațiul și timpul în care trăia uneori, iar gesturile și faptele sale aveau și ele un rost, întrucât erau întemeiate întru sacru.
Această accentuată tendință de sacralizare nu devenea niciodată ceva excesiv, căci în acest caz ar fi făcut imposibilă chiar viețuirea. Este suficient să ne gândim la sacrul de interdicție pus în evidență prin mecanismul *tabu*-ului și la pericolul *tabu*-izării întregului spațiu locuit, transformându-l în ceva inutilizabil. De aceea au existat întotdeauna, în cadrul oricărei religii, alături de obiecte sacre și obiecte profane, alături de ființe, locuri și persoane sacre și echivalentele lor profane, ceea ce a făcut posibilă o dialectică a hierofaniilor. *Dialectica hierofaniei* presupune o alegere mai mult sau mai puțin manifestă, o singularizare. Un obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) „altceva" decât pe sine. O hierofanie presupune o alegere, o detașare a obiectului hierofanic de mediul înconjurător. Chiar și atunci când hierofania pare generalizată la o întreagă zonă cosmică, cum ar fi cerul, de exemplu, rămâne întotdeauna un rest de profanitate, un spațiu de manifestare al omului.
Există mai multe calități care scot un obiect din sfera profană și-l introduc în cea sacră, transformându-l într-un obiect supus venerației sau fricii. Printre acestea amintim caracterul insolit, singular, nou, străin, perfect, monstruos etc. al acestuia, care pun în evidență ambivalența sacrului.
În istoria tradițiilor religioase ale omenirii ne confruntăm cu un număr foarte mare de devalorizări și de revalorizări ale hierofaniilor primordiale. De fapt, acesta este și specificul religios al omenirii, al procesului manifestării sacrului, deoarece pentru cel ce ajunge beneficiarul unei noi revelații, cum ar fi de pildă mozaismul pentru lumea semitică, creștinismul pentru cea greco-romană sau islamul pentru religiozitatea politeistă a arabilor preislamici, vechile hierofanii își pierd atât sensul lor originar (acela de manifestare a unei modalități a sacrului), dar sunt văzute și ca obstacole în calea desăvârșirii noii experiențe religioase. Noii credincioși, primitori ai unei revelații depline acum, nu pot valoriza în plan religios hierofaniile acceptate odinioară.
Bibliografie. Dancă, Wilhelm, *Mircea Eliade – definitio sacri*, Ed. Ars Longa, Iași, 1998; Eliade, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, Ed. Humanitas, București, 1994; Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, trad. Brândușa Prelipceanu, Ed. Humanitas, București, 1995; Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 1995; Ries, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, trad. Roxana Utale, Ed. Polirom, Iași, 2000; Ries, Julien, *Symbole et antropologie de l'imaginaire*, conferință susținută la Cerisy-la-Salle cu ocazia Simpozionului intitulat „Autour de Gilbert Durand", 2-8 iulie 1991; Velasco, Juan Martin, „Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului...", în coll. *Eliadiana*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

Caius Cuțaru

HILIÁSM. (gr. *hilii – o mie*) Învăţătura eshatologică greşită, conform căreia Hristos va reveni pe pământ pentru a domni împreună cu drepţii timp de o mie de ani înainte de Învierea de obşte şi Judecata de Apoi.

Această învăţătură creştină este bazată pe interpretarea unor pasaje din cartea prorocului Daniel, pe o serie de idei din literatura apocaliptică iudaică pre-creştină (în special cartea 2 Ezdra), precum şi pe cărţile necanonice ale lui Enoh. Însă, peste toate, principalul izvor este capitolul 20 al *Apocalipsei* (în special vv. 1-5). Cei care au îmbrăţişat de-a lungul timpul această concepţie pot fi împărţiţi în două grupe: pre-milenarişti şi post-milenarişti. Primii susţin că *millennium*-ul va urma celei de-a Doua Veniri a lui Hristos, iar *sfinţii* vor petrece această perioadă fie în rai, fie pe pământ. Gruparea post-milenariştilor consideră că această perioadă va preceda momentul celei de-a Doua Veniri a lui Hristos, pregătind calea pentru acest eveniment prin impunerea dreptăţii pe pământ. Punctul de plecare al ideilor de tip milenarist este concepţia iudaică despre regatul mesianic, perceput ca o dominaţie politică şi materială. Astfel, în prima fază, aceste idei se regăsesc frecvent în mediul creştin asiatic. În primele secole creştine, concepţii de tip milenarism s-au răspândit printre gnostici şi montanişti, dar şi printre autori creştini recunoscuţi: Sf. Justin Martirul şi Filosoful, Meliton de Sardes, Sf. Irineu de Lugdunum şi Sf. Ipolit al Romei, aceştia îmbrăţişând în general idei pre-milenariste. De asemenea, tabloul milenarist a inclus frecvent menţiuni despre plăcerile carnale (a se vedea descrierile lui Papias din Hierapolis şi Cerint) pe care le vor gusta sfinţii în perioada celor 1000 ani. Astfel, Origen şi Fericitul Augustin au atacat întregul concept, care însă a supravieţuit. În perioada Evului Mediu, principalul exponent al ideilor milenariste în Occident a fost Ioachim de Fiore/Flora (1135-1202), ale cărui idei au suscitat interes în Biserica Romană, dar au fost abordate cu suspiciune de ierarhia bisericească. În timpul Reformei, numeroşi Anabaptişti şi Fraţi Moravi (*Unitas Fratrum*) au preluat idei milenariste. Astfel, în secolele XVI-XVII, idei despre *împărăţia de o mie de ani* au fost răspândite la scara largă. Mişcările pietiste din Germania secolelor XVII-XVIII au fost puternic influenţate de această învăţătură eshatologică. De asemenea, în secolul al XVIII-lea unele grupuri de creştini din Anglia au preluat concepte milenariste de la hughenoţii (calvinii) francezi. În secolul următor, ideile apocaliptice şi milenariste au aflat numeroşi adepţi în S.U.A. şi Marea Britanie, între care îi amintim pe discipolii lui Edward Irving (1792-1834), *Frăţia din Plymouth* şi adventiştii, ultimii reînviind realmente învăţătura greşită despre *împărăţia de o mie de ani* de după cea de-a Doua Venire a lui Hristos (pre-milenarism). În sfârşit, în secolul al XX-lea, Bisericile locale din Asia, Africa şi America de Sud au dezvoltat o serie de credinţe diferite, pornind de la ideea de bază a milenarismului. Ca răspuns la toate aceste alunecări de la credinţă, în anul 1944, Biserica Romano-Catolică a emis un decret îndreptat împotriva post-milenarismului. În general, cele mai reprezentative Biserici creştine au abordat acest subiect cu multă rezervă.

Bibliografie. *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici*, col. *Annali di soria dell'esegesi*, XV (1998), 1; Adas, M., *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against the European Colonial Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Cohn, N., *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Ed. Paladin, London, 1970; Gheorghiu, V., „Împărăţia de „mii de ani". Lupta cea mai de pe urmă (Apocalipsa lui Ioan 20, 1-10)", în: *Glasul Bucovinei*, Cernăuţi, 1928; Gry, L., *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Ed. Alphonse Picard, Paris, 1904; Hill, C.E., *Regnum Caelorum: Patterns of Millenial Thought in Early Christianity*, Ed. W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, 2001; Loichiţa, V., *Chiliasmul (Milenarismul). Expunere critică şi dogmatică*, Cernăuţi, 1926; Nicolaescu, N., „Venirea a doua a Domnului. Împărăţia de o mie de ani", în: *ST*, XXIV (1972) 1-2, pp. 12-23; Reeves, M., *Joachim of Fiore & the Prophetic Future. A Medieval Study in Historial Thinking*, Ed. Sutton Pub., Stroud, 1999; Simonetti, M., „Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio", în: *Corona Gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Deckers OSB*, vol. I, în coll. *Instrumenta Patristica* 10, Brugge, Sint Pietersabdij, pp. 37-58; Weber, T.P., *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillenialism, 1875-1982*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Ionuţ Tudorie

HIROTONÍE. (gr. *hirotonia – întinderea mâinilor*) Sfântă Taină (slujbă) prin care o persoană de parte bărbătească este consacrată într-una dintre cele trei trepte ale slujirii preoțești: diacon, preot, episcop (arhiereu).
Despre fiecare în parte dintre cele trei trepte ale slujirii preoțești dau mărturie cărțile Sfintei Scripturi: diaconatul – *FA* 6, 6; preoția – *FA* 14, 23; episcopatul – *FA* 20, 28.
În primele veacuri creștine, comunitatea era aceea care alegea din rândul ei pe cel mai vrednic și îl înainta episcopului în vederea consacrării lui într-una din cele trei trepte ale preoției sfințitoare. Un fiu al comunității ales prin vot devenea părintele ei prin consacrare, prin actul punerii mâinilor episcopului și prin chemarea Duhului Sfânt.
În cadrul Tainei Hirotoniei, harul slujirii preoțești se acordă prin punerea mâinilor episcopilor, practică de origine apostolică, menționată și aceasta în Noul Testament (*1 Tim* 4, 14; *2 Tim* 1, 6). Pentru primele două trepte ale slujirii preoțești, respectiv diaconatul și preoția, hirotonia este oficiată de un singur episcop. În cazul treptei de episcop, hirotonia este săvârșită de 2-3 episcopi (Can. 1 Ap.), prezența acestora semnificând comuniunea în har și în dreapta credință cu Biserica de pretutindeni. În Biserica Ortodoxă hirotonia se face numai cu destinație, de aceea, chiar în cadrul ritualului hirotoniei preotului este menționată parohia pentru care acesta este hirotonit, iar în cazul hirotoniei episcopului este menționată eparhia pentru care se face respectiva alegere și hirotonie. Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, interpretează menționarea numelui parohiei sau al eparhiei în cadrul ritualului hirotoniei ca pe o „cununie" a candidatului cu respectiva comunitate. Slujitorii sfințiți prin Taina Hirotoniei au o misiune întreită în Biserică: de a sfinți (și de a vindeca) sufletește și trupește pe credincioși, de a-i conduce și de a-i îndruma pastoral ca să progreseze duhovnicește și să-și dobândească mântuirea și de a-i învăța dreapta credință. Episcopul, care prin hirotonie primește plinătatea harului și totodată plinătatea întreitei slujiri, este consacrat la începutul Sfintei Liturghii, între imnul „Sfinte Dumnezeule..." și lecturile din Apostol și Evanghelie. Păstrarea neîntreruptă a harului preoției în Biserică, prin Taina Hirotoniei, și mărturisirea dreptei credințe, de la Sfinții Apostoli și până astăzi, poartă denumirea de succesiune apostolică. Hirotonia, ca act prin care se conferă harul, este tot atât de veche ca și Biserica. Elementele esențiale ale Hirotoniei, *rugăciunea și punerea mâinilor*, sunt reprezentate chiar de Sfânta Scriptură, așa cum reiese din *FA* 14, 23 și *1 Tim* 5, 22. Această practică existentă din primele zile ale creștinismului, cuprinsă esențial în Scriptură, a fost amplificată odată cu dezvoltarea tuturor formelor de cult, și străbate întreaga istorie a Bisericii prin ceea ce se numește *succesiune apostolică.* Elementele componente ale acesteia sunt succesiunea în credință și succesiunea în har. Succesiunea apostolică înseamnă succesiunea neîntreruptă de la Apostoli a slujirii preoțești (și arhierești), și anume continuarea succesivă a episcopilor până la noi, prin hirotonie canonică, de către episcopii dinaintea lor, ca și transmiterea învățăturii, a rânduielii și puterii apostolice, deci înseamnă succesiunea în credință și în mărturisirea apostolică și în slujirea și viața apostolică, nu numai a episcopilor ci și a celorlalți clerici și credincioși, deci a întregii Biserici. În *Epistola către Corinteni*, Clement Romanul afirmă, printre altele, că Apostolii „au pus episcopi [...] și le-au dat lor în grijă ca la moartea lor, să le continue slujirea alți bărbați încercați", sau „predicând, dar, apostolii în țări și cetăți, au pus episcopi și diaconi pentru cei ce aveau să creadă, pe cei care au crezut întâi, după ce au fost aprobați de Domnul". Referirile cele mai vechi la ritualul Hirotoniei, în Răsărit, le aflăm în diferitele rânduieli bisericești, cum sunt: *Constituțiile Apostolice, Testamentum Domini*, I, 38, *Canoanele lui Ipolit*, 33, 39-42, iar în Apus *Sacramentarul Gregorian* (*PL* XXXIII, 222). Cât privește explicarea Hirotoniei, date importante aflăm la marii tâlcuitori ai secolelor XIV-XV, Nicolae Cabasila și Sf. Simeon al Tesalonicului. Hirotonia se săvârșește în cadrul Sfintei Liturghii în Sfântul Altar, de care slujirea preoțească

este legată, săvârșitorul fiind numai episcopul, unul singur pentru hirotonia diaconului și preotului și doi sau mai mulți pentru hirotonia episcopului. Potrivit rânduielii prevăzute de Arhieraticon, hirotonia întru episcop se face la începutul Sfintei Liturghii, imediat după „Sfinte Dumnezeule". Aceasta are o motivație istorică și anume, în vechime, arhiereul participa la slujbă începând cu acest moment, și o motivație care ține de puterea harică, episcopatul fiind treapta ierarhiei sacramentale ce deține plinătatea harului. Hirotonia întru preot se face după Vohodul Mare, înainte de sfințirea Cinstitelor Daruri, arătându-se prin aceasta că, prin hirotonie, el primește puterea de a săvârși Sfânta Liturghie. Hirotonia întru diacon are loc îndată după sfințirea Darurilor, arătându-se că el singur nu poate oficia sfințirea acestuia. În primele secole creștine, alături de ierarhia sacramentală, exista clerul inferior, cu numeroasele lui trepte, din care s-au mai păstrat doar două: anagostul (citețul) și ipodiaconul. În ritualul ortodox, aceste două trepte se dobândesc prin hirotesie, și se săvârșesc înaintea Sfintei Liturghii, în naos.
După ce a primit hirotesia întru ipodiacon, candidatul la diaconat rămâne în fața icoanei împărătești a Mântuitorului, până în timpul Heruvicului, când vine în fața Ușilor Împărătești și toarnă episcopului apă pentru a se spăla pe mâini, apoi rămâne în fața icoanei împărătești a Maicii Domnului până în timpul Axionului, când intră în Sfântul Altar și din nou toarnă apă episcopului pentru a se spăla pe mâini. Apoi, purtat de doi diaconi, merge în naos, unde cu fața spre Răsărit face trei metanii, după care diaconii ducându-l spre arhiereu. Ipodiaconul îngenunchează în fața arhiereului, care îl binecuvintează, Arhiereul îl ia apoi de mână și îl introduce în Sfântul Altar, unde este preluat de doi diaconi. Arhiereul se așază pe un jilț în partea de nord a Sfintei Mese, cu fața spre credincioși, iar candidatul, purtat de cei doi diaconi, înconjoară Sfânta Masă de trei ori, cântându-se pe rând troparele: „Sfinților Mucenici...", „Slavă ție Hristoase Dumnezeule", „Isaie dănțuiește...".
După Sf. Simeon al Tesalonicului, la Hirotonie se cântă aceleași tropare ca și la cununie, deoarece Hirotonia nu este decât o cununie a noului slujitor cu Biserica lui Hristos. Sunt pomeniți Sfinții Mucenici, pentru că ei sunt prezenți prin moaștele care se află la temelia Sfintei Mese și în Sfântul Antimis și pentru că el intră în rândul acelora care au mărturisit pe Hristos și I-au slujit propovăduindu-I cuvântul și dându-și viața pentru El. Purtarea candidatului la hirotonie de către diaconi sau preoți semnifică inițierea lui în tainele treptei respective și primirea lui în rândul cetei lor.
După înconjurarea Sfintei Mese, candidatul îngenunchează (candidatul la diaconat doar cu piciorul drept, arătând prin aceasta că nu va primi preoția deplină) în latura de miazăzi a Sfintei Mese, cu mâinile așezate cruciș pe ea, de care își reazemă capul asemenea Sfântului Ioan la Cina cea de Taină (*In* 13, 23), Sfânta Masă reprezentând pe Hristos. Episcopul ridicându-se din jilț, vine lângă candidat, își descoperă capul, așază omoforul, apoi mâinile cruciș pe capul candidatului și rostește rugăciunea de consacrare: „Dumnezeiescul har, Cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le plinește, prohirisește pe pre cucernicul ipodiacon (N) în diacon (diacon în preot, preot în arhiereu); să ne rugăm dar pentru dânsul să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh". Urmează două rugăciuni, având între ele o ectenie. Hirotonia este actul de sfințire într-una din cele trei trepte ale ierarhiei sacramentale, dar acest act vine ca să plinească darurile și virtuțile pe care candidatul le posedă: „Tu, Stăpâne al tuturor și pe robul tău acesta pe care l-ai învrednicit a intra în slujba diaconiei, umple-l de toată credința, dragostea, puterea și sfințenia, prin venirea Sfântului și de viață făcătorului Tău Duh asupra lui". După aceasta, episcopul iese pe solee împreună cu noul hirotonit și, înainte de a-i înmâna veșmintele diaconești, le arată către popor, exclamând : „Vrednic este", la care corul și poporul cântă „Vrednic este". Referitor la acest act, Teofil al Alexandriei spune în Can. 7:

„În privința celor ce vor avea să se hirotonească, rânduiala să fie aceasta: ca preoțimea întreagă să consimtă și să-l aleagă și apoi episcopii să-l examineze, și consimțind cu preoțimea în mijlocul bisericii să-i hirotonească, fiind de față poporul și episcopul, se adresează (poporului) dacă poate să mărturisească și poporul pentru dânsul".

În comentariul acestui canon se spune:

„Așadar, pentru ca un candidat să poată fi învrednicit de hirotonisirea în cinul preoțesc, potrivit canonului prezent, trebuie ca preoțimea bisericii respective să consimtă și să aleagă pe candidat, ca episcopul personal să-l examineze și să acorde alegerea și, în fine, cu prilejul hirotoniei, poporul în biserică să mărturisească prin viu grai că într-adevăr este vrednic de hirotonisire cel ce în public este declarat vrednic de către episcop".

Prin răspunsul dat de popor se confirmă vrednicia, dar în același timp, răspunsul poporului este și o invocare ca cel hirotonit să fie întărit în această vrednicie. Hirotonia se săvârșește în fața poporului, preotul este hirotonit pentru popor, iar poporul se roagă pentru vrednicia acelui păstor. Prin acesta, încă din momentul hirotoniei, între păstor și păstoriți se stabilește o legătură harică, formând din toți și din toate o unitate desăvârșită pe care Sfinții Părinți o aseamănă cu Nunta.

După sfințirea darurilor, noul preot primește de la episcop, pe un Disc, Sfântul Agneț și atenționarea: „Primește odorul acesta și îl păzește pe el până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când El are să-l ceară de la Tine". Aceasta atrage atenția asupra răspunderii care revine preotului, atât în ce privește purtarea de grijă față de Sfântul Trup ca împărtășanie, avându-se în vedere întreaga activitate sfințitoare a preotului, dar și față de Trupul lui Hristos ca Biserică.

Hirotonia episcopului, față de cea a diaconului și a preotului, este mai dezvoltată, fiind precedată de o cercetare mai amănunțită asupra învățăturii de credință pe care candidatul la episcopat, ipopsifiul, o mărturisește. Definind demnitatea arhierească, Părintele Stăniloae spune: „Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceeași tulpină apostolică, extind harul și conținutul vieții apostolice în toate rămurelele, care sunt preoții, și în toate frunzele sau roadele, care sunt credincioșii. Prezența a doi-trei episcopi la hirotonia unui episcop, potrivit Can. 1 și 2 Ap., și Mărturisirea de credință în fața lor, vor să arate că noul candidat are aceeași credință cu episcopii care-l hirotonisesc și că toți la un loc se împărtășesc de harul transmis neîntrerupt din vremea apostolică și că mărturisesc aceeași credință primită de la Mântuitorul, prin Apostoli".

Rânduiala Hirotoniei se prezintă ca o nouă creație. În secolul al XIV-lea, *Evhologhiul lui Serapion*, într-una dintre rugăciunile Tainei Hirotoniei, consemna următoarele: „Întinde mâna, Stăpâne, Dumnezeule al cerului, Tată al Unuia Născut al Tău, peste acest om și ne rugăm ca Duhul Adevărului să vină în el". Aceeași mână, care coboară la crearea omului și modelează pe om, este invocată în rânduiala Hirotoniei, cu același scop, ca să modeleze. Dumnezeu îl modelează pe slujitor după Sine, căci pentru Sine, și pe ale Sale le va sluji. Mâna lui Dumnezeu este prezentă și lucrează și în cadrul celorlalte Sfinte Taine. La Hirotonie, cel care creează din nou, este harul divin, care coboară prin punerea mâinilor arhiereului.

Bibliografie. *Arhieraticon*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1993; Braniște, Ene, *Liturgica specială*, București 1980; Rusan, Sever, „Hirotonie și Hirotesie", în: *Ortodoxia*, IX (1957) 4, pp. 586-620; Clement Romanul, „Epistola către Corinteni", XLIV, 2 și XLII, 4, în coll. *PSB*, vol. I, București, 1979; Colotelo, Dumitru M., „Hirotonia în ritul liturgic bizantin (studiu istorico-liturgic), în: *ST*, XXVII (1975) 7-8, pp. 573-582; Jurcă, Eugen, „Explicarea Sfintei Taine a Preoției", în: *Mitropolia Banatului*, XXXV (1985) 5-6, pp. 315-323; Necula, Nicolae D., „Există preoți cu har și preoți fără har?", în: *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pp. 231-235; Sava, Viorel, „Taina Hirotoniei în Ortodoxie și Catolicism – studiu liturgic", în *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007, pp. 189-212; Sava, Viorel, „Taina Hirotoniei în ritul liturgic ortodox și în cel catolic", în: *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza"*, Iași, 1997-1998, pp. 203-216; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1978; Vîlciu, Marian, „Hirotesia și

hirotonia potrivit Bisericii Ortodoxe", în: *Analele Universității „Valahia* – Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2010, pp. 113-122; Vîlciu, Marian, *Sfânta Taină a Preoției în riturile creștine actuale*, „Valahia" University Press, Târgoviște, 2008; Vîlciu, Marian, *Temeiuri scripturistice și patristice cu privire la Preoție*, „Valahia" University Press, Târgoviște, 2008.

Viorel Sava

HIROTESÍE. (gr. *hirotesia – punerea mâinilor*) Slujbă religioasă din rândul ierurgiilor prin care se conferă harul slujirii într-una din treptele clerului inferior (citeț, ipodiacon etc.) sau de acordare a unor ranguri bisericești onorifice unor preoți care s-au remarcat prin activități pastorale, misionare și administrative deosebite (distincțiile sunt: sachelar și iconom stavrofor sau purtător de cruce) sau unor călugări (distincțiile sunt: sincel, protosincel, arhimandrit).

Hirotesia este o slujbă de binecuvântare, o ierurgie, în timp ce Hirotonia este Sfântă Taină, cea dintâi oficiindu-se în naosul bisericii, înainte de începerea Sfintei Liturghii, cea din urmă, Hirotonia, oficiindu-se în Sfântul Altar, în timpul Sfintei Liturghii. Întrucât hirotesiile sunt săvârșite de către episcop, rânduiala lor se află în cartea de slujbe specifică acestei trepte ierarhice, numită *Arhieraticon*.

Bibliografie. Demetrescu, Dragomir, „Hirotonia și Hirotesia", în: *Biserica Ortodoxă Română*, XL (1916) 4, pp. 325-336; Vîlciu, Marian, „Hirotesia și hirotonia potrivit Bisericii Ortodoxe", în: *Analele Universității „Valahia"* – Facultatea de Teologie, Târgoviște, 2010, pp. 113-122; Vîlciu, Marian, *Sfânta Taină a Preoției în riturile creștine actuale*, „Valahia" University Press, Târgoviște, 2008; Vîlciu, Marian, *Temeiuri scripturistice și patristice cu privire la Preoție*, „Valahia" University Press, Târgoviște, 2008.

Viorel Sava

HOLÍSM. (fr. *holisme*) Concepție metafizică idealistă de la începutul sec. al XX-lea, care interpretează mistic teza ireductibilității întregului la suma părților sale, socotind drept „factor integrator" al lumii un principiu imaterial și incognoscibil.

În contextul credințelor New Age, holismul se prezintă ca o alternativă la principalele forme de dualism care s-au dezvoltat de-a lungul timpului în tradiția iudeo-creștină, respectiv: distincția dintre Creator și creație, distincția dintre om și creație, distincția dintre spirit și materie. În termeni abstracți, holismul poate fi conceput ca: a) *bazat pe posibilitatea de a reduce toate manifestările la o Sursă Ultimă*. Această „Sursă Ultimă" este o „energie impersonală", care apare când transcendentă, când imanentă creației. b) *bazat pe interconectivitatea universală a oricărui lucru din univers.* Unele curente sau grupări holiste susțin că fiecare lucru din univers este legat de celălalt în virtutea faptului că fiecare participă la sau emerge din aceeași sursă. Altele susțin că această interconectivitate universală se caracterizează prin absența unei surse sau a unui centru privilegiat (Dumnezeu conceput ca o sferă al cărei centru este pretutindeni, iar circumferința nicăieri); c) *bazat pe dialectica universală între polarități complementare*. În lucrările New Age există o tendință de a descrie natura holistică a realității în termeni de armonie dinamică a opozițiilor. De exemplu, în scrierile New Age, bărbații sunt încurajați să descopere latura feminină din ei, iar femeile să-și descopere latura masculină, cu scopul de a dobândi un echilibru sănătos în viață. Altele, din contră, accentuează nevoia ca femeile să-și descopere adevărata feminitate, iar bărbații să-i descopere adevărata masculinitate. Cu precădere, neopăgânismul este polarizat între energiile masculine și cele feminine.

Bibliografie. Hanegraff, Wouter, *New Age Religion and Western Culture*; Lacroix, Michel, *L'ideologie du New Age*.

Radu Petre Mureșan

HÓMO RELIGIÓSUS. (lat. *Homo religiosus – omul religios*) Concept specific istoriei și filosofiei religiilor care denumește omul total, omul care se raportează în permanență la sacru și care are un sistem axiologic clar, orientat religios.

El a existat dintotdeauna, deoarece, după cum arată M. Eliade, sacrul reprezintă un element înscris în structura conștiinței umane și nu un stadiu în evoluția acesteia, însă un studiu sistematic asupra categoriei lui *homo religiosus* s-a realizat mult mai târziu în istorie, chiar dacă mărturii asupra diferitelor religii au existat încă din antichitate.

Primele studii asupra omului religios își au începutul în secolul al XVII-lea și continuă în secolul al XVIII-lea. Amintim în acest sens pietismul lui Fenelon și al Doamnei de Guyon, acele *collegia pietatis* (colegii ale pietății) înființate la Frankfurt de către P.J. Spener în anul 1670. Jumătate de secol mai târziu, în Anglia, J. Wesley se străduiește să introducă pietatea în anglicanism. În secolul al XVIII-lea, Giambattista Vico publică lucrarea *Scienza nouva*, în care distinge trei etape ale civilizației: mitică, eroică, umană, și identifică în om un adevăr etern (*veritas aeterna*), o cunoaștere imanentă a lui Dumnezeu. Potrivit lui G. Vico, religia reprezintă principala dimensiune a existenței umane, omul neputând trăi fără credințe și fără mituri.

Dacă până în acest moment putem vorbi despre o muncă de pionierat în decriptarea lui *homo religiosus*, preocupările riguroase și sistematice, în această direcție, apar la începutul secolului al XX-lea, odată cu studiile întreprinse de Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Joachim Wach, Raffaele Pettazzoni, Georges Dumézil și Mircea Eliade. În secolul al XX-lea, *homo religiosus* s-a îmbogățit și cu alte înțelesuri. În viziunea lui Max Scheler, omul religios se deosebește de celelalte tipologii umane, în sensul că acesta este exemplar în integralitatea sa. Există mai multe feluri de *homo religiosus,* potrivit lui Scheler, dintre care cel mai important este *homo religiosus* originar, adică fondatorul, în sensul că este instrumentul prin excelență al revelației sacrului. Un alt gânditor preocupat de *homo religiosus* a fost Joachim Wach, care abordând sociologic această tipologie, consideră că autoritatea religioasă nu depinde de marele prestigiu al unui om, de calitățile intrinseci ale acestuia, ci de efectele istorice și sociale ale carismei. Nathan Söderblom analizează experiența divinului pe care o face omul în diferitele religii istorice. Omul arhaic descoperă o putere numită *mana*, dar care nu este nici anonimă, nici impersonală, nici colectivă. Omul intuiește această putere spirituală al cărei dinamism se reflectă în comportamentul său. Descoperind această forță, omul primitiv dobândește sentimentul existenței unei realități care transcende această lume: în el se naște sentimentul divinului. Omul arhaic experimentează sentimentul sacrului, care îl poartă spre cunoașterea existenței lui Dumnezeu. Pentru N. Söderblom, sacrul constituie trăsătura esențială a divinului, înțeles în sens religios, iar distincția dintre sacru și profan reprezintă pentru el esența fenomenului religios, idee pe care o va prelua și M. Eliade. Rudolf Otto este primul care încearcă să pătrundă în psihologia lui *homo religiosus*. În opera sa *Das Heilige* (*Sacrul*), el distinge două tipuri de oameni: de-o parte stă omul natural, care nu înțelege sensul mântuirii; de altă parte este omul „duhovnicesc" și care descoperă valorile care îi scapă omului natural. Acest om stă în centrul istoriei religioase a omenirii. Potrivit lui Otto, omul spiritual, pe calea simbolică și mistică descoperă și înțelege *numinosul*, divinul. Există mai multe etape psihologice ale acestei înțelegeri: sentimentul de creatură, care face să se nască în om un sentiment de dependență, etapa *tremendum*-ului, adică a emoției religioase care se află la originea ascezei, a vieții eroice, a zelului în prezența lui Dumnezeu cel Viu, etapa acelui *mysterium*, care face să apară *numinosul* ca ceva cu totul Altfel (*Das ganz andere*), iar ultima etapă, cea a lui *fascinans*, constituie experiența beatitudinii religioase: o adevărată și proprie experiență a misterului. Gerardus van der Leeuw și-a concentrat eforturile, căutând să înțeleagă experiența trăită și mărturia referitoare la această experiență. Pentru van der Leeuw, *homo religiosus* nu înseamnă un lider religios sau o realitate individuală, ci o realitate generică, una ce nu se referă la individ, ci la specia umană în ansamblu. Religia are două fațete, în viziunea lui G. van der Leeuw: cea a misterului și cea a experienței trăite de către om, răspunsul omului în fața misterului, iar experiența religioasă este răspunsul omului care se află în fața misterului și care întâlnește puterea misterioasă. În această întâlnire, a omului cu puterea, stă mântuirea propovăduită de religii: sensul vieții, evoluția și dobândirea unei vieți noi. Omul își determină propria conduită sau o modifică potrivit experienței

pe care o are despre puterea misterioasă. În comportamentul său intră elemente cum ar fi: purificarea, sacrificiul, divinația, sărbătorile sau consacrarea. Dacă R. Otto a analizat omul religios, mai ales ca tip psihologic, van der Leeuw l-a studiat mai curând sub aspectul comportamentului său. Întreaga teorie asupra sacrului a lui G. van der Leeuw se organizează în jurul noțiunii de putere. Prin intermediul sacrului, considerat ca putere, definește el omul religios, adică omul care crede în prezența unei puteri, sacrul, și care își modelează propriul comportament pornind de la această credință. Mircea Eliade avea să impună în conștiința omului secolului al XX-lea o nouă tipologie umană, cea a lui *homo religiosus*, a omului total, care are ca reper principal și orientativ sacrul și care trăiește într-o lume plină de simboluri. Referindu-se la acest om, Eliade afirma că „omul s-a constituit ca atare, mai exact modul său de a fi în lume este să fie religios, să trăiască experiența sacrului. Deschiderea către sacru îl face pe *homo religiosus* capabil să se cunoască pe sine cunoscând lumea. Această dublă cunoaștere este esențială, pentru că face din el un *Om total*. Prin *homo religiosus* își revelează omul existența umană, dimensiunile ei cele mai profunde și mai creatoare". De fapt, descoperirea lui *homo religiosus* înseamnă descoperirea omului dintotdeauna, căci istoria nu înregistrează vreun moment în care această tipologie umană să nu fi existat, sacrul reprezentând un element constitutiv al ființei umane, deci și raportarea la sacru devine constitutivă viețuirii umane. În viziunea eliadiană, doar omul religios are acces la o cunoaștere integrală, totală, a lumii; a unei lumi pătrunse de misterul sacralității în manifestare. În acest context, scopul istoriei religiilor este acela de a cerceta ceea ce rezultă din întâlnirea omului cu sacrul – *homo religiosus*, cu alte cuvinte afirmarea omului desăvârșit, a omului total. Omul religios asumă în lume un mod specific de existență, care se exprimă în numeroase forme religioase pe care istoria ni le descoperă. El se recunoaște după stilul său de viață. *Homo religiosus* se caracterizează prin credința în existența unei realități absolute, sacrul, care transcende această lume, unde totuși se manifestă sanctificând-o și făcând-o reală. Omul religios trăiește o experiență religioasă; se află într-o serie de situații existențiale care-l pun în raport cu Transcendentul.

Dacă omul religios apare, din perspectiva istoriei religiilor, ca un om în același timp istoric și transistoric, în ultimul timp se vorbește tot mai mult de o nouă tipologie, cea a omului areligios. Acesta ar fi omul care refuză transcendența, acceptă relativitatea „realității" și ajunge până la a se îndoi de sensul existenței. Acest tip uman a început să înflorească mai ales în societățile occidentale moderne. El se construiește pe sine însuși desacralizând lumea și consideră, în mod fals, că Dumnezeu este obstacolul prin excelență în calea libertății sale. El coboară din stirpea lui *homo religiosus* printr-un proces de desacralizare continuă, dar păstrează numeroase urme ale comportamentului omului religios al cărui moștenitor este, deoarece nu putem vorbi despre o desacralizare absolută a persoanei umane. El a camuflat adevărurile de credință în mitologii laice, iar ritualurile religioase le-a degradat în adevărate procesiuni aparent laice. Procesul de desacralizare a dus, de altfel, la nașterea ideologiilor, a misticilor politice, a anumitor mișcări laice care fac caz de tehnicile de inițiere și de nostalgia originilor. Însă această desacralizare și secularizare tot mai accentuată își au și reversul lor, care va însemna o reconsiderare a valorilor religioase și modului religios de viețuire, deoarece categoria antropologică a lui *homo religiosus* este una perenă.

Bibliografie. Augustin, *Confessiones – Mărturisiri*, trad. Nicolae Barbu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Cuțaru, Caius, „Problematica omului religios în preocupările istoricilor religiilor", în: *Teologia*, (2008) 3, pp. 107-123; Dancă, Wilhelm, „Homo religiosus și ontologia pragmatică", în *Orizontul sacru*, Mircea, Corneliu, Lazu, Robert (ed.), Ed. Polirom, Iași, 1998; Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, trad. Brândușa Prelipceanu, ed. Humanitas, București, 1995; Eliade, Mircea, *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, Filme realizate de Paul Barbăneagră, trad. Mihaela Cristea și Marcel Tolcea, Ed. Polirom, 2000; Fugier, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré*, Éditions Les Belles Lettre, Paris, 1963; Leeuw, Gerardus, van der, *La religion dans son*

essence et ses manifestations, Ed. Payot, Paris, 1970; Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, trad. Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996; Plămădeală, Antonie, „Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic și ortodox", în: *Ortodoxia*, 3/1958, pp. 432-440; Ries, Julien, „Homo religiosus", în: *Grande Dizionario delle Religioni. Dalla preistoria ad oggi*, Diretto da Paul Poupard, Edizione Piemme, Casale Monferrato, 2000; Ries, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, trad. R. Utale, Ed. Polirom, Iași, 2000; Scheler, Max, *L'eterno nell'uomo*, Edizioni Logos, Roma, 1991; Söderblom, Nathan, „Holiness", în: *Encyclopedia of Religion and Ethics (EREth)*, vol. VI, James Hastings editor, Edinburgh, 1913; Wach, Joachim, *Sociologia religiilor*, trad. F. Iorga, Ed. Polirom, Iași, 1997.

Caius Cuțaru

HVALÍTE. v. LAÚDE.

I

IAD. (gr. *hades* – *iad*) Stare și loc de chin produse de autoizolarea celor ce refuză comuniunea cu Dumnezeu și iubirea Acestuia, precum și a semenilor.
Etimologic, provine de la grecescul Ἅδης, care în mitologia antică greacă era zeul din tărâmul infernului. De asemenea, și tărâmul purta aceeași denumire ca zeul, el fiind un loc de chin pentru majoritatea muritorilor. Exista la vechii greci ideea unei împliniri bune, a unei existențe fericite după moarte sortită de zei celor fie nevinovați, adică copiilor, fie celor virtuoși: Câmpiile Elizee. Acest fapt atestă reminiscența unei revelații primordiale în culturile nerecepte ale Revelației Speciale.
În cultura iudaică el se numea șeol (ìååù - Ș'ol) și era socotit tărâmul umbrelor sau al morților (*Nm* 16, 30-34), unde arde un foc mistuitor care nu epuizează pe cel mistuit (*2 Rg* 1, 9-12). Profetul Isaia spune că acolo este locuința morților, unde viermele celor de acolo nu doarme, iar focul lor este de nestins (*Is* 66, 24). Șeolul sau locuința morților privește exact starea păcătosului și este evocat adesea cu pierderea lui de către Domnul prin pământul care se deschide (*Nm* 16, 30) și-l înghite într-un foc întunecos. El mai este numit și gheenă, termen grec provenit de la denumirea *Ben Hinnom*, valea plină cu leșuri peste ruinele Ierusalimului, atunci când Domnul va face judecată, așa cum afirmă profetul Ieremia (*Ir* 19, 2-15). Această referință are o valoare eshatologică și este reluată în Sfintele Evanghelii, cu sensul de balast, gunoi, rest destinat focului.
În Noul Testament, conceptul este reluat de Sf. Ioan Botezătorul, care vestește că cei ce nu aduc roadă vor arde cu foc nestins (*Mt* 3,12). Mântuitorul Hristos arată clar existența iadului prin expresii echivalente, deci într-un mod implicit în parabole: a străinului care nu are haină de nuntă (*Mt* 22, 13), a datornicului nemilostiv (*Mt* 18, 34), a slugii care își îngroapă talantul (*Mt* 25, 30), a bogatului căruia i-a rodit țarina (*Lc* 12, 20-21). Mântuitorul Hristos vorbește în repetate rânduri despre gheenă sau focul gheenei, zugrăvită ca un loc al chinului veșnic, al focului nestins și al viermelui neadormit. Integritatea nu trebuie să fie un motiv de refuz al vieții veșnice, căci mai bine se taie un mădular care smintește (ochiul, mâna) decât omul să ardă integral în gheenă (*Mc* 9, 43; 47). Cea mai amplă viziune asupra iadului este reliefată de tabloul Înfricoșătoarei Judecăți din Evanghelia după Matei, cap. 25, unde îl numește ca fiind „focul cel veșnic gătit diavolului și îngerilor lui" (*Mt* 25, 41). O altă referință majoră este cea din Evanghelia după Ioan, unde se spune că unii vor învia spre viață veșnică, iar alții spre osândă veșnică (*In* 5, 29), dovadă a faptului că aceste chinuri vor fi și fizice, nu numai spirituale.
Aceeași temă este reluată și de Sf. Apostol Pavel în Prima Epistolă către Tesaloniceni, în contextul Parusiei (*1 Tes* 4, 13-17). Legat de caracterul lor veșnic pomenește Sf. Evanghelist Ioan în Cartea Apocalipsei, unde arată că „iadul și moartea au fost aruncate în iezerul de

foc", precum și cei al căror nume nu s-a aflat în cartea vieții (*Ap* 20, 14-15).

Teologia Părinților privitoare la iad este unitară și nu admite vreun derapaj de la Revelația scrisă. Însă una dintre problemele fundamentale care subminează concepția despre iad este aceea a *apocatastazei*, adică a caracterului temporal al chinurilor. Aceasta nu este o teorie elaborată coerent, ci este o părere teologică secundă, specifică doar anumitor teologi. În forma ei clasică, apocatastaza este prezentată de Origen ca rod al iubirii veșnice a lui Dumnezeu, Care nu poate permite un chin veșnic pentru niște greșeli temporare. În anumite frecvențe moderate, și Sf. Grigorie de Nyssa susține o valoare pedagogică a iadului, dar nu și faptul că această pedagogie este una epistemică, nu reală. Prin urmare, este pedagogică pentru cei vii și care mai pot face ceva, nu pentru cei care sunt deja în iad. Caracterul ireversibil al chinurilor rezultă din libera exercitare a voinței, concretizată într-o stabilizare de caracter. Astfel, sufletul nu mai voiește să-și părăsească starea de care s-a legat afectiv, ci rămâne captiv în ea, într-o formă similară cu dependența. Stabilizarea este o idee esențială întâlnită la Sf. Maxim Mărturisitorul, prin ea atestându-se caracterul omului ce pornește, gradual, de la maleabil către o stare amorfă. Iar ceea ce starea amorfă surprinde în suflet, în aceea îl stabilizează, în stabilitatea afectivă pe care și-a cultivat-o în viață. Astfel, dacă a iubit pe Dumnezeu și L-a căutat, stabilitatea lui în această iubire îl face ireversibil către o stare de neiubire, iar dacă a iubit altceva în viață, s-a fixat afectiv pe acelea și nu mai poate iubi altceva sau pe Dumnezeu. Astfel, Avraam spune că între cei fericiți și cei chinuiți este o prăpastie de netrecut. Aceasta este dovada elocventă că apocatastaza nu are temei în Evanghelie, deci ireversibilitatea iadului este un adevăr.

Dar se mai poate reveni la problema reversibilității iadului în cazul rugăciunilor pentru cei adormiți. Această atitudine a fost înțeleasă ca una substitutivă de către mulți teologi, fapt ce a condus la ideea unei echivalențe compensatorii, pe care cei în viață o pot aduce celor adormiți. Totuși, devenirea într-o stare mai bună în cazul celor din iad este valabilă doar dacă în viața lor pământească au avut o oarecare dispoziție de a se apropia de Dumnezeu, dar nu au fructificat-o deplin. Dumnezeu a dat Bisericii, atât triumfătoare cât și lucrătoare, putere gestionară asupra celor care au manifestat, într-o oarecare măsură, dragoste și interes pentru mântuirea lor, dar n-au perseverat pe această cale. Doar din această perspectivă se poate vorbi de o reversibilitate, dar numai de la rău spre bine, nu invers. Dar a considera apocatastaza o formă de reversibilitate a tuturor făpturilor sau stărilor este imposibil.

Iadul semnifică, din punct de vedere material, un loc de chin, iar din punct de vedere spiritual o stare de chin. Resimțirea lui, din punctul de vedere al omului, ține de ambivalența firii umane de a fi concomitent și trup și suflet. Chinul este și trupesc, dar mai ales sufletesc. Din punct de vedere sufletesc, este o stare de necomuniune cu Dumnezeu, de izolare, de disperare a întregii ființe pentru că nu-și găsește sens în afara comuniunii cu Dumnezeu, dar nici nu vrea în comuniune cu Dumnezeu. Este considerată starea de a iubi iremediabil ceea ce nu merită iubit, adică *ego*-ul în locul lui Dumnezeu și aproapelui, astfel încât cel care pătimește nu-și poate satisface niciodată, la modul absolut, o dragoste de sine așa cum o oferă Dumnezeu. În situația aceasta se înscriu toți cei care au decis să-și substituie cu *ego*-ul lor propria nevoie de Dumnezeu, iar cum acesta nu poate suplini ontologic ceea ce împlinește Dumnezeu în oameni, această intangibilitate este chinuitoare. Iadul este considerat adesea de teologi ca fiind lipsa de răspuns a creației conștiente la dragostea lui Dumnezeu sau evitarea lui Dumnezeu ca partener dialogic. Dragostea lui Dumnezeu față de om nu poate fi niciodată suplinită de nimic, de aceea substituirea ei cu dragostea față de sine, cu tot instrumentarul aferent, înseamnă moartea sufletului. Dat fiind faptul că majoritatea oamenilor nu are o percepție duhovnicească a vieții, aceste subiecte sunt izolate la periferia preocupărilor curente și contestabile și se încadrează dialectic

în rândul aporiilor, al dilemelor fundamentale. În contemporaneitate, există multe credințe, curente și teorii care infirmă existența iadului sau au o concepție deformată despre el, diferită de aceea a teologiei biblice și patristice. În materialism, iadul este plasat în rândul noțiunilor speculative, fără o dovadă empirică. De aceea, teologiei moderne și contemporane îi este greu să găsească un mod de aprofundare a acestor chestiuni, deoarece ele fac parte din taina „veacului ce va să vină". Totuși, dintre teologii contemporani care au căutat să argumenteze ca realistă noțiunea de iad, precum și cele de *rai*, *înviere de obște*, *Parusie*, etc., se remarcă ieromonahul Serafim Rose.

Bibliografie. Balthazar, Hans Urs von, *Mic discurs despre iad*, Ed. Anastasia, 1993; Isaac Sirul, Sf., *Cuvinte despre nevoință*, în *Filocalia*, vol. X, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991; Origen, *Despre principii*, în coll. *PSB*, vol. VIII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Rose, Seraphim, *Sufletul după moarte*, Ed. Theophanes, Iași, 2003; Saharov, Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul – Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

IÁHVE. Numele lui Dumnezeu, descoperit chiar de Acesta lui Moise, notat prin tetragrama YHWH.

Spre deosebire de societatea actuală, în care un nume nu este altceva decât un *semn distinctiv*, o numire strict convențională ce poate fi înlocuită printr-un cod de cifre, în Antichitate acesta deținea un rol privilegiat, fiind un instrument de cunoaștere și o sursă de putere. Cunoașterea numelui permitea omului să intre într-o stare de comunicare/comuniune cu cel numit, iar acela care știa numele vreunei divinități sau persoane putea să o cheme și să relaționeze cu ea. Din acest motiv, în mentalitatea semitică, numele nu era doar apelativul unei ființe, ci și expresia ipostasului lor și, mai mult încă, manifestarea unei alterități personale. Când Moise a fost trimis de Dumnezeu ca să vestească poporului aflat în robia egipteană eliberarea, acesta a cerut Domnului să îi descopere numele, deoarece presupunea că israeliții îl vor întreba despre El (*Iș* 3, 13). Din numele Lui, bătrânii poporului puteau înțelege care era natura și atributele acestui Dumnezeu, precum veridicitatea existenței Sale.

În iudaism, YHWH este numele ființial al lui Iahve și cuprindea ceea ce era în Sine Dumnezeu, făcând trimitere directă la relația Sa cu poporul ales, căruia i S-a revelat într-un mod nemijlocit. Destăinuirea numelui reprezenta o modalitate prin care Dumnezeu Își făcea cunoscută natura și calitățile Sale. Din acest motiv, descoperirea extraordinară a numelui Său ființial (YHWH) în Muntele Horeb, la cerința lui Moise, purta în sine ceea ce putea fi cunoscut sau exprimat despre Dumnezeu. Prin urmare, revelarea numelui implica relația de comuniune dintre cel ce se descoperea și persoana care primea revelația, oferind posibilitatea celei din urmă să-i cunoască ființa.

Considerat sfânt prin Sine Însuși, Yahwe este numele ființial al lui Dumnezeu. Acesta reprezintă cel mai important titlu pentru Dumnezeu, deoarece este chiar numele Său propriu pe care l-a descoperit poporului ales. Evreii îl considerau *numele prin excelență*, numele cel mare glorios și teribil, numele ascuns și misterios, numele esenței.

„Orice alt nume este corelat cu o anumită activitate a Sa, însă Numele Său esențial nu are un înțeles comun și o semnificație concretă. Or lipsa sa de semnificație arată tocmai poziția pe care o are în centrul Ființei și al Creației, a cărei temelie este. Fără a avea un anume sens, conferă sens tuturor existențelor".

Principalele numiri ale lui Dumnezeu sunt în număr de șapte și sunt categorisite în trei grupe: prima clasă, ce cuprinde numele *El*, *Elohim* și *Adonay,* îl definește pe Dumnezeu în raport cu omul și lumea, cea de-a treia indică trăsăturile perfecțiunii interioare a lui Dumnezeu prin alte trei denumiri *Elyon*, *Șadday* și *Qadoș*, iar cea de-a doua, care constituie baza și cauza celorlalte, conține numele suprem al lui Dumnezeu: *Yahwe*. Pe lângă aceste *nume sfinte*, în Vechiul Testament sunt folosite și alte numiri precum: *El-Olam* – Dumnezeul cel veșnic; *El-Roi* – Dumnezeu care ne vede; *El-Berit* – Dumnezeul Legământului; *El-Hay* – Dumnezeul cel

viu; *[Yahwe] Țevaot* – Domnul oștirilor; *Gadol [Yahwe]* – Mare este Domnul; *Ab* – Părinte; *Melek* – Rege; *Baal* – Domn *Hașem* – Numele. Spre deosebire de toate aceste numiri, care din punct de vedere gramatical sunt nume substantivale sau adjectivale, apelative comune care prin folosirea lor repetată la adresa lui Dumnezeu au devenit nume proprii.

Tetragrama (YHWH) este un nume atribuit numai lui Dumnezeu și ocupă în propoziție întotdeauna funcția de subiect și niciodată pe cea de predicat, cu toate că provine dintr-o formă verbală arhaică.

În ceea ce privește rădăcina din care derivă YHWH, s-au emis, datorită etimologiei incerte a numelui, mai multe ipoteze pe care le vom aminti tangențial. Cea mai reprezentativă dintre acestea a fost propusă de S.D. Goitein, care susținea proveniența dintr-o rădăcina arăbească *hwy* care are trei sensuri: a. *a iubi*; b. *a cădea / a se așterne*; c. *a sufla*. Preferând primul sens al termenului, care subliniază aspectele afective ale monoteismului, exegetul traducea tetragrama prin *Cel iubitor*, indicând pe de-o parte iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, iar pe cealaltă îndrăzneala și devoțiunea care cer exclusivitatea acestei iubiri.

Cu toate că unele prezumții au fost susținute prin argumente pertinente, încă nu s-a dovedit că israeliții antici asociau numele Yahwe cu vreun alt verb, afară de *a fi*. În cazul acestei variante acreditate de majoritatea specialiștilor, nu au ajuns însă la un acord comun în ceea ce privește forma verbului. Unii consideră că este o structură finită (*qal* imperfect), iar alții cauzală (*hiphil*). Dacă în primul caz tetragrama se traduce prin *El este*, *El va fi* sau *El Se înfățișează pe Sine prezent*, în cel de-al doilea acesta poate primi sensul de *El determină ființarea* sau *El aduce la viață*.

Interpretarea acestui nume, în calitatea sa de structură verbală finită, este întâlnită în *Iș* 3, 14. Ca răspuns la interogația lui Moise, care anticipa întrebările israeliților privitoare la acest Dumnezeu eliberator, Domnul spune: *Eu sunt Cel ce este* și adaugă „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi!". Diferența dintre această formă verbală și numele YHWH poate fi explicată în felul următor: rădăcina *hwh* este înțeleasă drept o variantă a verbului *hyh* (*a fi*), care era în uzanță în timpul lui Moise, iar prefixul pentru persoana a treia este perceput ca o obiectivare secundară a persoanei I; astfel că *yhwy* este interpretat aici ca *hyh* (*Eu sunt*).

Pentru K. van der Toorn, expresia folosită de Dumnezeu pentru a-și descrie numele Său poate fi receptată ca o promisiune (*Eu voi fi cu siguranță acolo*) sau ca o aluzie la incomparabilitatea ființei Sale (*Eu sunt cel ce este, fără pereche*). W. Elwell consideră că Tetragrama este modul în care Dumnezeul lui Israel își arată unicitatea. W.F. Albright a interpretat expresia din *Iș* 3, 14 prin cuvintele *El aduce la viață orice vine la viață*, subliniind calitatea de Creator a Domnului. Această tâlcuire este împărtășită de Edmond Jacob care susține că numele respectiv „este o expresie a unui Dumnezeu viu" Care Își manifestă puterea asupra vieții. Tot el consideră că, prin numele Său revelat, Dumnezeu Își descoperă veșnicia naturii Sale. Folosind conotațiile filosofice pe care le implică traducerea grecească a Tetragramei (*ego eimi o on*), Gerhard von Rad afirmă că această formulă axiomatică este o definire a ființei Sale prin care Dumnezeu Își exprimă atotputernicia și aseitatea, precum și un semn că El va fi prezent pretutindeni și oricând lângă poporul Său. În completarea celor susținute de von Rad, teologul francez Edouard Cothenet ține să precizeze faptul că numele divin YHWH nu exprimă ființa metafizică, ci mai degrabă prezența folositoare și dorința Domnului de a fi lângă poporul Său. În acest fel, Dumnezeu Se manifestă ca Unul Care aude plângerea israeliților și Își îndeplinește făgăduințele făcute părinților lor.

În spațiul românesc, ne vom mărgini doar la doi reprezentanți: profesorul Vasile Loichiță și orientalistul Athanasie Negoiță. Primul dintre aceștia oferă două perspective teologice de interpretare: una *filosofică-dogmatică*, iar cealaltă *istorico-revelațională*. Prima cale îl înfățișează pe Dumnezeu ca pe o ființă personală și spirituală absolută Ce posedă în sine însăși cauza

și toate condițiile ființării Sale. Cea de-a doua cale îl prezintă pe Dumnezeu în ipostaza de Părinte ocrotitor Care Și-a manifestat purtarea Sa de grijă încă din timpul patriarhilor și Care, în virtutea neschimbabilității Sale, dorește să-Și încredințeze poporul de credincioșia Sa. Mergând în aceeași direcție interpretativă, după o atentă analiză gramaticală a textului din *Is* 3, 14, A. Negoiță expune următoarea concluzie: „În numele Yahweh se află noțiunea ființei ca ceva neschimbător, independent de altă ființă, dar această noțiune nu este concepută ca ceva abstract sau speculativ, ci în mod concret, având în vedere legăturile istorice ale lui Yahweh cu poporul Său". În concluzie, putem afirma că pentru a determina semnificația corectă a acestui nume de sorginte biblică este imperios necesar să se aibă în vedere că „singura etimologie care contează (în acest caz – n.n.) este cea teologico-revelațională".

În opinia Sfinților Părinți, numele pe care Și-l atribuie Dumnezeu, în dialogul Său cu Moise, este unic, I se potrivește și I se cuvine numai Lui. Sf. Chiril al Alexandriei afirmă faptul că Dumnezeu „este cu adevărat *Cel ce este*, iar numele acesta nu I se cuvine decât Lui singur, în mod propriu și special, chiar dacă prin abuz acest nume se dă și altora. Numai lui Dumnezeu I se poate spune în sens propriu *Cel ce este*, căci numai El este prin Sine. Toate celelalte pot primi acest nume numai prin abuz, căci ele primesc pe *este* de la altcineva și până la urmă de la Dumnezeu Însuși, Care nu primește existența de la nimeni.".

Explicând însemnătatea acestui nume dumnezeiesc, Sf. Grigorie de Nyssa identifică pe *Cel ce este* cu adevărul. „*Cel ce este* cu adevărat este Cel ce are prin firea Sa existența, Cel a cărui ființă se identifică cu existența, Cel Care nu primește existența de la altul ca înfăptuitoare a ființei Sale gândite de acela. El singur Se poate numi *Cel ce este*, pentru că dacă numele cuiva redă ființa Lui, ființa Lui fiind una cu existența, El poate fi numit *Cel ce este*" (*Despre viața lui Moise*, 43). Sf. Dionisie Areopagitul consideră că prin acest nume Dumnezeu nu numai că Se descoperă, ci Se și preaslăvește neîncetat „cu numele ce indică pe cel mai întâi din darurile Sale, când este numit în chip deosebit și mai presus de toate *Cel ce este*. Căci El având în chip deosebit preexistență și preexcelență, a făcut mai dinainte toată existența, existența în sine precum și toate felurile deosebite de a fi în chiar această existență. Și principiile tuturor celor ce există participă la existență și sunt principii (origini)".

Din cele expuse mai sus, reiese că revelarea de Sine a lui Dumnezeu a fost un privilegiu acordat poporului Său. Acestuia i s-a dat posibilitatea să-L cunoască pe Dumnezeul părinților și să intre într-o relație personală cu El prin invocarea numelui și prin respectarea poruncilor Lui. Momentul descoperirii numelui ființial al lui Dumnezeu a reprezentat pentru israeliți garanția cea mai fermă că făgăduințele făcute patriarhilor vor fi împlinite și dovada că Dumnezeu cel viu și adevărat, Ființa supremă în Care subzistă toate cele create, va fi prezent întotdeauna și pretutindeni lângă ei.

Trebuie să elucidăm încă o chestiune privitoare la Tetragramă: interdicția pronunțării acestui nume. Dincolo de dezbaterea asupra modului de pronunțare corectă a numelui YHWH, trebuie descoperit motivul care a generat interdicția rostirii lui și implicațiile pe care acest fapt le-a cauzat în timp. Din nefericire, nu se știe cu exactitate perioada din care evreii au încetat să mai rostească numele sfânt al lui Dumnezeu. Deși unii rabini au considerat că originea acestei practici este destul de timpurie, în Vechiul Testament s-au descoperit câteva texte din care reiese că în sec. al V-lea î.Hr., imediat după întoarcerea din robia babiloniană, Tetragrama încă era pronunțată în vorbirea directă (cf. *Ne* 8, 6). Se pare că rostirea ei nu încetase nici în timpul profetului Daniel, care a pronunțat numele Yahwe în rugăciunea sa particulară (*Dn* 9, 10). Din cercetările recente a reieșit faptul că interdicția pronunțării *numelui inefabil* a fost cauzat pe interpretarea eronată a textului din *Lv* 24, 16 care interzicea rostirea numelui lui Dumnezeu. Pe lângă înțelesul de *a pronunța*, *a stipula*, verbul (bqn – *naqab*) poate fi interpretat și cu sensul de *a blestema*, *a huli*.

Contextul în care Moise rostește sentința de mai sus, poruncită chiar de Domnul, implică mai degrabă folosirea celui de-al doilea sens. Prin urmare, sesizăm că interdicția nu viza o pronunțare obișnuită, ci una hulitoare, blasfematoare.

Perpetuând această eroare interpretativă, Talmudul a certificat pronunțarea numelui YHWH doar o dată pe an, în Ziua Ispășirii (*Yom Kippur*), când arhiereul intra în Sfânta Sfintelor. Iar când acesta rostea cu voce puternică Numele slăvit și venerat înainte preoților și poporului adunat în curtea Templului, i se răspundea după o prosternare cu fața la pământ: „Binecuvântat să fie Numele Său slăvit și suveran pentru totdeauna și în veșnicie!". În virtutea acestei prevederi, cel care a pronunțat pentru ultima dată numele a fost Simon cel Drept, ultimul arhiereu în timpul căruia a fost distrus templul.

Datorită acestor interdicții, Tetragrama a primit în perioada talmudică denumirea de *Șem hameforaș*, o construcție cu un conținut format din mai multe înțelesuri. În timp, sensul secundar al participiului *meforaș* (*tăinuit* sau *separat*) a început să primeze înaintea înțelesului de bază (*făcut cunoscut*, *rostit* sau *explicat*), în așa fel încât YHWH a devenit „Numele care se sustrăgea oricărei explicații, tăinuit". Începând cu perioada Ahemenizilor, numele Yahwe a ajuns un *nume-tabu*, fiind înlocuit în uzul liturgic cu/prin mai multe apelative. Cele mai des întâlnite dintre acestea sunt: *Adonay* (*Doamne*, *Stăpânul meu*) și *Ha-Șem* (*Numele*). Folosirea celui din urmă ca substitut al Tetragramei este motivată de David A. Cooper în felul următor: „Nu vrem să-i dăm un nume, așa că îl numim *Numele*, fiind prea înfricoșător ca să fie numit, dar înfricoșarea se poate trăi". Evreii tradiționaliști din zilele noastre folosesc în locul cuvântului YHWH doar termenul *Numele*, deoarece consideră că *Adonay* nu mai este potrivit să reprezinte numele lui Dumnezeu.

Numele lui Dumnezeu este semn al prezenței personale. Pentru a percepe corect modul în care Dumnezeu este prezent în și prin numele Său, trebuie cunoscut statutul numelui față de persoana pe care o reprezintă. Chiar dacă mulți exegeți privesc legătura dintre Dumnezeu și numele Său într-un raport de identitate, numele nu este echivalentul deplin al entității pe care o reprezintă, cu toate că definește esența persoanei și poate fi chiar un substitut pentru ea. Opinia Pr. Pavel Florenski, care susținea că: „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu; dar Dumnezeu nu este nume", punctează ferm nuanțele pe care le presupune această relație și stabilește limitele noțiunii analizate, preîntâmpinând eventualele confuzii.

Fiind o manifestare *ad extra* a lui Dumnezeu, numele devine semnul care indică prezența personală și lucrarea nevăzută a Acestuia. Persoana divină Care Se află în nume Se comportă în așa fel încât, din momentul invocării, omului i se oferă certitudinea că înaintea sa nu se află altcineva decât Dumnezeu Însuși. Conștiința prezenței nemijlocite a Domnului prin / în numele Său a fost statornicită și de interdicția promulgată în cea de-a treia poruncă din Decalog în care se interzicea luarea numelui dumnezeiesc în deșert (*Iș* 20, 7). Acest lucru este motivat prin importanța acestei prescripții în prisma faptului că numele este forma prin care omul reprezintă și cunoaște: „Cine va degrada numele lui Dumnezeu va degrada propriul său concept despre Dumnezeu și va îndepărta însăși manifestarea lui Dumnezeu din interiorul ființei lui. De aceea Mântuitorul Hristos în rugăciunea Tatăl nostru ne învață să sfințim numele lui Dumnezeu înainte de cererile rugăciunii".

Numele nu este un talisman magic, prin care omul devine capabil să stăpânească prezența divinității, ci este mijlocul prin care el intră în comuniune, punctul de plecare al unei lucrări sinergice și elementul ce determină participarea sa la o prezență infinit împărtășibilă și, în același timp, inaccesibilă. Conlucrarea deplină dintre om și Dumnezeu se împlinește în rugăciune: „Sinergia între numele omului, ca oglindă a spiritului uman, și Numele divin, ca prezență, lucrare și transfigurare, se realizează prin rugăciunea inimii [...]. Invocarea Numelui divin ne zidește după prototipul Celui pe

Care îl purtăm nevăzut în noi de la Facere. Prezența Lui în noi, prin numele Său, ne face *teofori* sau *hristofori*, ceea ce reprezintă sensul vieții noastre". Așadar, prezența lui Dumnezeu presupune și așezarea omului în comuniune, adică venirea sa în proximitatea divinității, deschiderea lui față de energia Sa și oferirea vieții „o jertfă vie în mâinile Lui".

Ultimul argument pe care îl aducem în susținerea demersului nostru este însuși numele lui Dumnezeu: *Eu sunt Cel ce este* (*Iș* 3, 14). Repetarea intenționată și succesivă a cuvântului *hyha* (*Eu sunt*) sugerează intenția lui Dumnezeu de a face cât mai evidentă lui Moise prezența Sa. Pe cât de absent a fost Yahwe în viața israeliților robiți, pe atât de prezent urma să fie în călătoria pe care poporul ales avea să o facă prin pustie. De acum înainte, Dumnezeu avea să fie cunoscut sub numele de Yahwe, nume care incorpora promisiunea Domnului de a fi prezent oriunde și oricând va fi nevoie de ajutorul Său. Reflectând la evenimentul în care Dumnezeu și-a făcut cunoscut numele, Michel Quenot notează: „Acest *Eu sunt Cel ce sunt*, descoperit lui Moise în rugul aprins, mă invită la ființă. Numele Său mă străbate ca o pară de foc și revitalizează duhul meu și inima mea, se impregnează la fel ca imaginea icoanei. Prezență!".

Invocarea numelui Domnului reprezintă chemarea prin care omul Îl face prezent în mod real pe Dumnezeu. Rostirea numelui premerge ipostazierea realității definite, fiindcă „numele cheamă de îndată sufletul pe care îl desemnează". Prin urmare, invocarea este însoțită de o arătare imediată a lui Dumnezeu pentru că Numele este forma prezenței Sale.

Bibliografie. Breck, John, *Sf. Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. I. Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003; Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime*, în coll. *PSB*, vol. XL, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Chirilă, Ioan, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomotetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. II, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003; Cohen, Abraham, *Talmudul*, trad. C. Litman, ed. Hasefer, București, 2001; Cohn-Serbock, Lavinia; Cohn-Serbock, Dan, *Introducere în iudaism*, trad. M. Ghibernea, Ed. Hasefer, București, 2000; Dionisie Areopagitul, Sf., *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. D. Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996; Elwell, Walter; Beitzel, Barry J., *Baker Encyclopedia of the Bible*, Baker Book House, Michigan, 1988; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, în coll. *PSB*, vol. XXIX, trad. D. Stăniloae, Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Jacob, Edmond, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1955; Loichița, Vasile, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică", în: *Candela*, 3-5/1927; Mcclasland, Veron S., „Some New Testament Metonyms for God", în: *Journal of Biblical Literature*, 58/1954; Mckenzie, John L., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, New York, 1961; Negoiță, Athanase, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004; Nicolescu, Nicolae, „Definirea numelui lui Dumnezeu la Părintele Pavel Florenski", disponibil la: http://www.crestinortodox.ro/editoriale/70117-definirea-numelui-lui-dumnezeu-la-parintele-pavel-florenski (accesat în iunie 15, 2009); Pașca-Tușa, Stelian, *„Numele lui Dumnezeu, semn al prezenței personale și acțiunea sa izbăvitoare (sotirică)"*, în: *Studia*, 1/2010, pp. 15-27; Pedersen, Randall J., *Israel: Its Life and Culture*, vol. I, Oxford University Press, Londra, 1926; Quenot, Michel, *De la icoană la ospățul nupțial: chipul, cuvântul și trupul lui Dumnezeu*, trad. Ș. Ionescu-Berechet, Adrian Tănăsescu Vlas, Ed. Sophia, București, 2007; Rad, Gerhard von, *Olt Testament Theology*, vol. I, SCM Press LTD, Londra, 1975; Sakenfeld, Katharine et al., *The New Interpreter' s Dictionary of the Bible*, vol. IV, Abingdon Press, Nashville, 2008; Toorn, Karel van der, et al., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Eerdmans, Michigan, 1999; Viller, Marcel, et al., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. XI, Ed. Beauchesne, Paris, 1981; Vladimirescu, Mihai V.; Ciurea, Mihai, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*, Ed. Universitaria, Craiova, 2006; Ware, Kallistos, *Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, trad. G. Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1992.

Ioan Chirilă

ICOÁNĂ. (gr. *ikon*; lat. *imago – chip*, *reprezentare*) Reprezentare imagistică a chipului Persoanelor dumnezeiești, Maicii Domnului, sfinților ori îngerilor, precum și a unor scene și evenimente din viața acestora sau din istoria mântuirii, destinată cinstirii lui Dumnezeu și a sfinților reprezentați și prin care se edifică conștiința prezenței lor nemijlocite.

Icoana este un simbol prin care sunt cunoscute Persoanele dumnezeiești sau ale sfinților ori dogme sau caracteristici proprii acestora, dar care sunt inaccesibile rațional. Element de

cunoaștere simbolică a unui adevăr revelat.
Termenul desemna inițial orice formă de reprezentare, dar cu timpul a început să denote o formă specifică a picturii sacre din interiorul teologiei bizantine. Imaginile sacre îi reprezintă pe Mântuitorul Hristos, pe Maica Domnului și pe alți sfinți, iar cinstirea acordată acestora se bazează pe principiul: venerarea icoanelor trece la cel zugrăvit pe icoană.
Creștinii au folosit, încă de la început, imaginile împreună cu mărturiile verbale ale evangheliei propovăduite de Mântuitorul Hristos. Primele reprezentări iconografice erau simple, mai degrabă simbolice: Hristos ca păstor, ca miel, ca pește (făcându-se trimitere la grecescul *Ichthys*, acronim pentru *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul,* deși, conform unor tradiții, reprezentarea figurii Mântuitorului Hristos merge până în vremea Mântuitorului Hristos Însuși (legenda lui Abgar, regele Edessei, legenda despre „imaginea nefăcută de mână" sau legenda Sfintei Veronica, despre mahrama cu care a fost ștearsă fața Mântuitorului în drumul spre Golgota).
Din momentul în care creștinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman, arta creștină a început să joace un rol foarte important. Imagini cu Mântuitorul Hristos, Maica Domnului, martiri, sfinți sau scene din Vechiul și Noul Testament au început să fie folosite în cult ca obiecte de cinstire și exprimare a credinței. Cinstirea publică a icoanelor a fost interzisă în perioada crizei iconoclaste (sec. VIII-IX). Iconoclasmul (distrugerea icoanelor) a început în prima parte a sec. al VIII-lea, sub domnia împăratului Leon al III-lea Isaurul, și a ținut până în 843, când împărăteasa Teodora i-a pus capăt. În perioada iconoclastă, icoanele au fost distruse și mulți dintre cei care le cinsteau au fost persecutați.
Pentru a putea înțelege complexitatea perioadei iconoclaste trebuie precizat contextul teologic ce a influențat apariția sa și repercusiunile acestei lupte. Pe fond teologic, iconoclasmul a apărut în contextul controverselor nestoriene și monofizite. Adversarii icoanelor pun în discuție natura care este reprezentată în acestea: care dintre cele două naturi ale lui Hristos este descrisă – cea umană sau cea divină? Dacă este vorba despre cea umană, atunci venerarea icoanelor nu ar fi decât o nouă formă de nestorianism, implicând în acest fel o separare a celor două naturi în icoană. Dacă este vorba despre cea divină, atunci s-ar ajunge fie la o formă de monofizitism, în care natura umană s-ar fi pierdut în cea divină, fie la pura blasfemie, întrucât natura divină este necunoscută, invizibilă, inefabilă și deci nu poate fi descrisă sau reprezentată într-o imagine. La această dispută hristologică s-a adăugat și argumentul că venerarea icoanelor, a unor obiecte materiale, nu reprezintă decât o nouă formă de idolatrie.
Apărătorii dreptei credințe [Sf. Ioan Damaschin, Sfinții Părinți de la Sinodul al VII-lea Ecumenic (Niceea, 787), Sf. Teodor Studitul] au precizat că icoana lui Hristos nu înfățișează nici firea umană, nici pe cea divină, ci Persoana dumnezeiască întrupată sau ipostasul Său. Pentru teologia creștină, fundamentul icoanelor stă în realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu: „Și Cuvântul trup S-a făcut" (*In* 1, 14). De altfel, Părinții adunați la Niceea în 787 au ținut să precizeze importanța doctrinei Întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru stabilirea învățăturii corecte despre cinstirea icoanelor. Prin Întrupare se subliniază, într-un mod dincolo de orice tăgadă, participarea trupului și a materiei la lucrarea de mântuire a lumii. Astfel, în Întrupare necircumscrisul devine circumscris prin atotputernicia dumnezeiască, întreaga materie este asumată, iar Cuvântul cel nevăzut, „Chipul lui Dumnezeu cel nevăzut" (*Col* 1, 15), Se face pe Sine vizibil și deci poate fi reprezentat în mod vizibil.
În ceea ce privește acuzația de idolatrie, textele Sinodului de la Niceea sunt foarte clare. În enunțuri sunt folosite comentariile Sf. Ioan Damaschin, care reia la rândul său o formulă ce aparține Sf. Vasile cel Mare. Acesta din urmă sublinia faptul că cinstirea care este arătată imaginii trece către prototip. Așadar, atunci când o icoană este venerată, cinstirea se va referi la Mântuitorul Hristos, la Maica Domnului

sau la sfinții reprezentați, nu la lemnul sau vopseaua folosite pentru a crea icoana. De asemenea, Părinții vor preciza și că trebuie făcută o distincție între „cinstirea" icoanelor și „adorarea" care se cuvine numai lui Dumnezeu. Perioada iconoclastă s-a încheiat în anul 843, iar amintirea acelui moment se face în prima duminică a Postului Mare, duminică ce este îndeobște cunoscută ca Duminica Ortodoxiei. La finalul acestei perioade, argumentarea hristologică a icoanelor a cunoscut implicații foarte importante. Astfel, textele liturgice vor sublinia că venerarea icoanelor reprezintă o expresie văzută a luării în serios și acceptării consecințelor dogmatice ale Întrupării Mântuitorului Hristos.

În ceea ce privește repercusiunile iconoclasmului, acestea au fost resimțite mult mai puternic în Apus. Papa Adrian I a trimis legații papali la cel de-Al VII-lea Sinod Ecumenic și hotărârile sinodului au fost primite la Roma. În același timp, Carol cel Mare și teologii din jurul său, bazându-se pe o traducere total eronată a hotărârilor Sinodului de la Niceea, au atacat și respins în chip violent venerarea icoanelor începând cu anul 790. Ei i-au acuzat pe „Greci" că „adoră" icoanele (tocmai ceea ce sinodul respinsese) și, în același timp, i-au numit eretici. Aceste acuzații se pot regăsi în *Cărțile Caroline (Libri Carolini),* fiind repetate în mod solemn în cadrul Sinodului de la Frankfurt (794).

Deși Papa Adrian I și succesorul acestuia, Leon al III-lea, au rezistat presiunii făcute de Carol cel Mare, apărând Ortodoxia, teologii carolingieni au continuat să considere suspicioasă practica răsăriteană până în sec. al IX-lea. Reminiscențe ale acestei suspiciuni au rămas în Creștinismul Apusean unde s-a dezvoltat tendința de a considera icoanele, frescele, mozaicurile și statuile ca simple decorațiuni sau ajutor vizual pentru neînvățați. Foarte important de precizat este că iconoclaștii reformatori au amintit de Cărțile Caroline pentru a denunța „superstițiile" Apusului medieval în ceea ce privește venerarea icoanelor și aceasta ca replică pentru sinodul de la Trent care se referă la cel de la Niceea (787).

În ciuda diversității imposibil de negat, datorate în bună măsură geniului fiecărei epoci și locații, există o puternică unitate în arta vizuală a Bisericii de-a lungul perioadei cuprinse între sec. al III-lea și al XII-lea. Anumite caracteristici a ceea ce astăzi ar putea fi descris ca artă bizantină (chipul, arhitectura peisagistică, lipsa reprezentărilor naturaliste, perspectiva inversă etc.) puteau fi găsite în tot Apusul creștin până în perioada romantică. După schisma dintre Est și Vest de la 1054, Apusul a început să elimine aceste caractere ale picturilor sfinte și a adoptat din ce în ce mai mult „realism", în sensul naturalist al cuvântului, și o libertate din ce în ce mai mare față de principiile teologice hotărâte în cadrul celui de-Al VII-lea Sinod Ecumenic (Niceea, 787). În Răsăritul creștin, maniera de reprezentare în iconografie a rămas aceeași până la „decadența" din sec. al XVII-lea. Odată cu sec. al XX-lea, se poate constata o revenire la caracteristicile artei tradiționale.

În contextul ecumenic al sec. al XX-lea, s-a observat un alt fenomen demn de amintit și ale cărui consecințe trebuie să fie pe deplin evaluate: icoanele, care din rațiuni istorice evidente au fost asociate cu Bizanțul și cu Biserica Ortodoxă, au început să devină din ce în ce mai folosite, atât în lăcașurile de cult și locuințele credincioșilor romano-catolici, cât și în bisericile anglicane și chiar protestante, ca să nu mai vorbim de adunările ecumenice. Și mai interesant este faptul că ele sunt apreciate chiar și de necreștini. Pictura de icoane este practicată atât în spațiul Ortodox, dar și în afara acestui spațiu. Dacă aceasta este doar o „modă" trecătoare nu putem spune cu precizie, însă cu siguranță putem vorbi de oportunitatea de a ne reaminti locul artei sacre vizuale în interiorul Ortodoxiei, unde nu a încetat niciodată să existe (în ciuda anumitor perioade de declin).

Icoanele, din perspectiva Bisericii Ortodoxe, fidelă Sinodului al VII-lea Ecumenic, sunt „teologie în culori". Cu alte cuvinte, responsabilitatea teologilor, a căror slujire în cadrul Bisericii constă în strădania de a predica lumii contemporane adevărul Mântuitorului Iisus Hristos, care este același ieri și azi și în veci

(*Evr* 13, 8), se regăsește în egală măsură în rândul pictorilor de icoane. Iconografia este artă liturgică. Este parte a cultului unde adevărul Împărăției nu este doar predicat, ci experiat, într-un mod tainic, ca o pregustare. De aceea, toate reprezentările vizuale fac referire la realitatea transfigurată a tuturor lucrurilor chemate la mântuire. De aici vine și maniera stilizată, nenaturalistă a reprezentărilor.

Bibliografie. Boespflug, F.; Lossky, N., *Nicée II*, Éd. Cerf, Paris, 1987; Evdokimov, P., *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București, 1993; Kalokyris, C., *Orthodox Iconography*, Holy Cross, Brookline, 1985; Ouspensky, L., *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, Ed. Anastasia, București, 1994; Ouspensky, L.; Lossky, V., *The Meaning of I cons*, St. Vlasimir's Seminary, Crestwood, 1952; Schönborn, Christophe von, *L'Icône du Christ*, Éd. Cerf, Paris, 1986.

Gheorghe Holbea

ICONOCLÁSM. Erezie și atitudine îndreptată împotriva cultului sfintelor icoane.

Erezia susținută cu tenacitate de împărați bizantini și de o parte a episcopatului răsăritean, în perioadele 726-780 și 815-842, a necesitat luarea unei poziții oficiale de către Biserică în cadrul sinodal, dându-se fundamentarea teologică și hristologică cinstirii icoanelor în anul 787.

Iconoclasmul imperial bizantin a început în anul 726, când împăratul Leon al III-lea Isaurul a impus primele măsuri de înlăturare a icoanelor din biserici și locurile publice, considerând că prin cinstirea icoanelor se încalcă porunca a II-a Decalogului (*Iș* 20, 4-5) și se alunecă astfel în idolatrie. Reacția fermă antiiconoclastă a populației, clerului și monahilor din Constantinopol, soldată cu unele acte de violență, revoltele din capitală și din themele europene, l-au determinat pe împăratul Leon al III-lea să caute o justificare oficială a iconoclasmului, care să primească acordul „Bisericii". Nereușind să câștige de partea sa nici pe Papa Grigorie al II-lea (715-731), nici pe Patriarhul Gherman I al Constantinopolului (715-730), care i-a cerut convocarea unui sinod ecumenic, considerându-se „împărat și preot" și contând pe sprijinul unor episcopi orientali, el a convocat la Constantinopol, în anul 730, un *silentium*, o conferință teologică. Excluzând pe Patriarhul Gherman, care a refuzat să adere la iconoclasm, cei prezenți au semnat hotărârile acestui presupus sinod și astfel iconoclasmul era legiferat. Patriarhul Gherman a fost depus și în locul lui a fost ales Anastasie (730-754), un adept al iconomahiei. Prin urmare, iconoclasmul devenea învățătură aprobată de împărat și de Biserică și propagată ca atare.

Din punct de vedere teologic, cultul icoanelor nu a fost apărat numai de Papa Grigorie al II-lea (care a trimis două scrisori împăratului Leon al III-lea, arătând că acesta nu are dreptul să se amestece în treburile Bisericii și că folosirea și cinstirea icoanelor este în conformitate cu învățătura Bisericii, prin icoane transmițându-se aceleași învățături de credință ca prin cuvântul evangheliei) și Patriarhul Gherman I al Constantinopolului (care, în scrisorile sale către Episcopul Constantin de Nakoleia, Mitropolitul Ioan al Synadei și Episcopul Toma de Claudiopolis, arată că cinstirea icoanelor este diferită de adorarea lui Dumnezeu și că această cinstire se aduce icoanei datorită Întrupării lui Hristos), ci mai ales de Sf. Ioan Damaschin care, prin cele trei tratate împotriva iconoclaștilor, transferă disputa iconoclastă despre cinstirea icoanelor de la acuzația de idolatrie la acuzația de nestorianism sau monofizitism, deci în spațiul teologiei hristologice.

Iconoclasmul imperial nu a produs numai o mare criză religioasă în Imperiul bizantin, ci a afectat legăturile firești dintre Constantinopol și Roma sau Patriarhiile Orientale. Criza iconoclastă nu s-a generalizat însă în timpul împăratului Leon al III-lea și nu se poate vorbi de o distrugere sistematică a icoanelor așa cum a fost dispusă în timpul Patriarhului Niceta, în anul 768. Multe biserici și palatul patriarhal din Constantinopol și-au păstrat frescele și mozaicurile, este drept, mai mult cu rol decorativ decât liturgic, până la moartea împăratului (18 iunie 741).

Noul împărat, Constantin al V-lea (741-775), a continuat politica iconoclastă și s-a străduit să dea acesteia o mai mare amploare printr-o

decizie sinodală. El însuși a compus mai multe tratate (două păstrate doar fragmentar) pentru instruirea clerului și credincioșilor în spirit iconoclast și depistarea episcopilor iconoduli, care erau apoi înlocuiți samavolnic cu episcopi iconoclaști. În felul acesta, s-a asigurat prezența a 338 de episcopi la sinodul iconoclast de la Hieria, care s-a desfășurat între 10 februarie și 8 august 754.

De asemenea, circulau în acea vreme mai multe scrieri cu conținut iconoclast, puse sub autoritatea Sf. Epifanie de Salamina: *Epistola dogmatică*, *Tratat contra icoanelor, Scrisoarea către împăratul Teodosie I* . Din aceste scrieri aflăm despre tipuri de icoane ale sfinților, iar soluțiile propuse de el pentru înlăturarea icoanelor (perdelele pictate, folosite pentru înmormântarea săracilor, frescele văruite, mozaicurile interzise pe viitor) au fost aplicate de iconoclaști după sinodul de la Hieria. Deși se știe că Sfântul Epifanie nu a fost un adept al icoanelor, cum reiese din *Testamentul* său, aceste scrieri nu-i aparțin, ci sunt o compilație mai târzie și au fost folosite de iconoclaști ca atare.

La Hieria s-au pus în discuție mai multe aspecte legate de cultul icoanelor. Deși s-a accentuat în continuare acuzația de idolatrie (cinstirea creaturii în locul Creatorului), sinodalii și-au formulat învățătura lor iconoclastă, prevalându-se de dogma hristologică. Preluând concepția împăratului Constantin al V-lea despre *identitatea de ființă dintre icoană și prototipul ei*, sinodul a acreditat învățătura despre *Sfânta Euharistie ca singura icoană adevărată a lui Hristos*. Sinodalii au înțeles relația icoană-prototip ca identitate de ființă.

Nu mai folosesc ca argument principal acuzația de idolatrie, ci preiau teoria dezvoltată de împăratul Constantin al V-lea, după care cinstirea icoanelor contrazice dogma hristologică. Astfel, iconodulii sunt acuzați că, zugrăvind icoana Mântuitorului, fie reprezintă Dumnezeirea necircumscrisă a lui Hristos prin circumscriere în trupul creat, ceea ce este greșeala „circumscrierii”, fie că amestecă acea neamestecată unire mărturisită de sinodul de la Calcedon, pentru că ei cred că pot zugrăvi împreună cu natura umană și ceva din natura divină. Astfel se cade în greșeala amestecării și se aduce Dumnezeirii îndoită blasfemie, prin circumscriere și prin amestecare, asemenea ereziilor lui Arie, Dioscor și Eutihie.

Dacă însă iconodulii spun că zugrăvesc numai icoana trupului pe care l-am văzut, l-am pipăit și cu care am conviețuit – argumentau mai departe iconoclaștii –, ei cad în greșeala despărțirii. Pentru că ei separă trupul de Dumnezeire și îi dau un ipostas propriu, pe care intenționează să-l picteze, introduc în Sfânta Treime o a patra persoană și zugrăvesc ceea ce a fost adoptat de Dumnezeire ca ceva neîndumnezeit. Prin urmare, cei care cred că pot zugrăvi icoana lui Hristos comit o dublă greșeală: fie că zugrăvesc Dumnezeirea și o amestecă cu trupul (erezia monofizită), fie că zugrăvesc trupul lui Hristos neîndumnezeit și despărțit în mod singular ca ipostas de sine stătător. Ei se identifică astfel cu nestorienii.

Iconoclaștii însă au exclus termenul (neschimbat) când au explicat unirea ipostatică. Prin urmare, ei au înțeles și au explicat Dogma Întrupării lui Hristos în manieră monofizită, unirea ipostatică făcându-se prin schimbabilitatea firilor. Astfel stând lucrurile, sinodalii de la Hieria nu puteau accepta zugrăvirea icoanei lui Hristos din cauza Întrupării Sale și hotărau: „Dacă cutează cineva să zugrăvească în culori sub forma chipului omenesc ființa necircumscrisă sau persoana Logosului divin, pentru că S-a întrupat și dacă nu recunoaște mai vârtos pe Dumnezeu, care nici după Întrupare nu poate fi circumscris, să fie anatema” (*Mansi*, 13, 337C).

Decizia finală a Sinodului de la Hieria a fost formulată astfel: „Bazându-ne pe Sfintele Scripturi date de Dumnezeu și ancorați de stânca închinării lui Dumnezeu în Duh și adevăr, noi toți care purtăm demnitatea preoțească și ne-am adunat în numele Sfintei și de Viață Făcătoarei Treimi, hotărâm unanim că orice icoană, fie că este făcută din orice material, fie că este pictată, trebuie să fie de acum înainte îndepărtată din bisericile creștine ca ceva străin și detestabil și că nimeni să nu cuteze pe viitor să mai practice meșteșugul păgân al

zugravului de icoane. Cine mai îndrăznește să zugrăvească icoane sau să le cinstească sau să le așeze în biserici sau să le păstreze în casele lor, de este episcop, preot sau diacon trebuie să fie depus, iar de este laic sau călugăr să fie anatemizat și făcut răspunzător de legile imperiale, ca dușman al poruncilor lui Dumnezeu și al dogmelor lăsate de Sfinții Părinți".

Vasele și veșmintele liturgice nu trebuie însă îndepărtate sau nefolosite, chiar dacă aveau icoane zugrăvite sau cusute pe el.

Odată cu ratificarea iconoclasmului ca învățătură deliberată de un „sinod ecumenic", s-a trecut la înlăturarea icoanelor și reprimarea apărătorilor acestora. Datorită creării unei puternice opoziții din partea călugărilor și credincioșilor, împăratul a dispus ca hotărârile Sinodului de la Hieria să fie semnate, pe lângă episcopi, și de preoții și călugării din întreg Imperiul Bizantin.

În plus, multe mănăstiri au fost incendiate, distruse sau transformate în cazărmi și adăposturi pentru cai și materiale necesare armatei. În multe biserici, frescele și mozaicurile au fost distruse sau acoperite cu tencuială, în locul lor zugrăvindu-se scene de vânătoare, călărie, pescuit sau acrobație. În timp ce în Bizanț iconoclasmul lua proporții, fiind susținut chiar de episcopat, la Roma și în Orient se menținea poziția favorabilă cultului icoanelor. Singurele posesiuni bizantine în Occident, Pentapolis și exarhatul de Ravena, ocupat de lombarzi în anul 754, au fost cucerite de regele franc Pepin cel Scurt (741-768) și oferite Romei ca „Patrimoniul Sfântului Petru". Sinodul convocat de Papa Ștefan al IV-lea (768-772) în Basilica Salvator din palatul Lateran, în aprilie 769, condamna sinodul iconoclast de la Hieria și confirma cultul icoanelor pe baza textelor patristice.

De asemenea, Patriarhul Teodor I al Ierusalimului (752/754-767) a ținut un sinod care a condamnat iconoclasmul, iar în anul 764, împreună cu patriarhii Teodor al Antiohiei și Cozma al Alexandriei, anatematiza, în Duminica Pogorârii Sfântului Duh, pe Episcopul Cozma de Epiphania, în Siria, pentru că îmbrățișase iconoclasmul. După moartea împăratului Constantin al V-lea, la 14 septembrie 775, iconoclasmul bizantin a intrat în faza de declin. Noul împărat, Leon al IV-lea Hazarul (775-780), a încetat persecutările și a permis întoarcerea celor exilați. Doar în anul 779 câțiva demnitari au fost maltratați și călugăriți pentru că cinsteau icoanele, iar împărăteasa Irina exilată tot din același motiv, fiind învinuită de încălcarea jurământului făcut înaintea împăratului Constantin al V-lea. Moartea împăratului Leon al IV-lea, la 8 septembrie 780, a pus capăt primei faze a iconoclasmului bizantin.

Iconoclasmul a cunoscut a doua fază la începutul sec. al IX-lea. Împăratul Leon al V-lea Armeanul (813-820) a schimbat politica religioase din nou în favoarea iconoclasmului. El a cerut unei comisii să întocmească un florilegiu patristic împotriva cultului icoanelor. Patriarhul Nichifor a condamnat manevrele iconoclaștilor, a scris două tratate – *Antirrheseis* – împotriva lor și a condus procesiunea cu icoane din 25 decembrie 814. Pentru toate acestea, împăratul a dispus înlocuirea lui cu Teodot Melissenos Cassiteras și exilarea lui în primăvara anului 815.

Noul patriarh a convocat sinodul iconoclast în Catedrala „Sfânta Sofia" din Constantinopol în anul 815. Au fost respinse hotărârile Sinodului al VII-lea Ecumenic și reconfirmate hotărârile sinodului iconoclast de la Hieria. Icoanele trebuiau arse sau distruse în alt mod, iar apărătorii lor persecutați. Fostul Patriarh Nichifor și Sfântul Teodor, starețul Mănăstirii Studion, împreună cu alți episcopi, au fost exilați. Papa Pascal al II-lea (817-824) s-a opus cu vehemență, apărând Sinodul al VII-lea Ecumenic și arătând că cinstirea icoanelor este fundamentată pe Întruparea lui Hristos, consecință a unirii ipostatice a celor două firi într-o singură persoană. De asemenea, iconoclasmul bizantin a fost condamnat de Patriarhiile Orientale prin sinodul de la Ierusalim, din anul 836. Cei mai reprezentativi apărători și teologi ai icoanelor, în sec. al IX-lea, au fost Patriarhul Nichifor I al Constantinopolului și Sf. Teodor Studitul. Ca toți apărătorii cultului icoanelor, ei au demonstrat că icoana este expresia realității Întrupării

lui Hristos și cinstirea ei este fundamentată pe învățătura hristologică a Bisericii. Episcopatul franc s-a pronunțat în sinodul de la Paris, din 1 noiembrie 825, pentru pictarea icoanelor, dar nu pentru venerarea lor. Cu toate acestea, iconoclasmul a mai continuat și sub Mihail al II-lea Rangabe (820-829) și Teofil (829-842), cultul icoanelor fiind reconfirmat de Sinodul de la Constantinopol, din 11 martie 843.

Bibliografie. *Ort.*, 4/1987; Bălțat, D., „Cinstirea sfintelor icoane în scrierile Sfântului Gherman I Patriarhul Constantinopolului", în: *MA*, 3/1989, pp. 21-34; Boespflugl, F.; Lossky, N. (eds), *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987; Chifăr, N., *Cinstirea sfintelor icoane în Ortodoxie*, Ed. Trinitas, Iași, 2008; Chifăr, N., *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, Erlangen, 1993; Chifăr, N., „Poate fi considerat Sfântul Epifanie al Salaminei un promotor al icoanoclasmului?", în: *Teologie și Viață*, 1-6/2000, pp. 144-158; Chifăr, N., „Relațiile politico-religioase dintre Roma și Constantinopol la începutul secolului al VIII-lea", în: *Studii istorice*, Sibiu, 2005, pp. 155-166; Chifăr, N., „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea și Sinodul de la Hieria (754)", în *Studia historica et theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Iași, 2003, pp. 289-299; Dumeige, G., *Nikäa II*, Mainz, 1985; Gero, St., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, Louvain, 1973; Gero, St., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V*, Louvain, 1977; Grabar, A., *Iconoclasmul bizantin*, trad. D. Barbu, București, 1991; Ioan Damaschin, Sf., *Cultul sfintelor icoane (Cele trei tratate contra iconoclaștilor)*, trad. D. Fecioru, București, 1937, [2]1998; Ostrogorsky, G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929; Amsterdam, [2]1964; Rămureanu, I., „Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole", în: *ST*, 9-10/1871, pp. 621-671; Teodor Studitul, Sf., *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale. Tratatele contra iconomahilor*, trad. I.I. Ică jr, Alba Iulia, 1994; Thümmel, H.G., *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2005; Travis, J., *In Defense of the Faith*, Brookline, Massachusetts, 1984; Winkelmann, F., *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I.- Methodios I. (715-847)*, Frankfurt am Main, 1999.

Nicolae Chifăr

ICONODÚL. (gr. *ikon – icoană*; *doulos – cinstitor*; *cinstitor de icoane*) Denumire apărută pe fondul ereziei iconoclaste, între sec. al VIII-lea și al IX-lea, în Imperiul Bizantin, și care făcea referire la persoanele care cinsteau icoanele și erau de acord cu reprezentarea Mântuitorului Hristos și a sfinților pe diferite obiecte de cult. Opozanții iconodulilor erau denumiți în epocă iconoclaști (distrugători de icoane) sau iconomahi (luptători împotriva icoanelor). Dintre mulții iconoduli ai acelei epoci putem aminti pe Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul, împărăteasa Irina sau împărăteasa Teodora.

Gheorghe Holbea

ICONOGRAFÍE. (gr. *ikonografia – scriere sau pictare de icoane*) Ramură a artelor frumoase ce studiază reprezentarea în pictură a temelor religioase, dar și crearea și uzul liturgic al icoanelor. Iconografia ne ajută să înțelegem tematica și simbolismul ansamblului de pictură bisericească: teme, scene, personaje sfinte. Erminiile zugravilor fac parte din această ramură. Erminia cuprinde rânduiala după care trebuie aranjate icoanele pe pereții bisericilor, modurile de reprezentare ale Mântuitorului Hristos, Maicii Domnului, ale unor sfinți, scene biblice etc.

Discuțiile cu privire la modul de reprezentare a lui Dumnezeu și al sfinților, dar mai ales cu privire la fundamentul reprezentărilor iconografice, s-au purtat mai ales în perioada schismei iconoclaste. Hotărârile Sinodului de la Niceea spun că iconografia (și de aceea arta sacră în general) „stă în deplină concordanță cu predicarea evangheliei". De aceea, nu trebuie să existe nicio contradicție între predicarea Evangheliei și ceea ce ochii contemplă (sau ceea ce alte simțuri percep). În acest sens, rolul și responsabilitatea iconarului sunt asemănătoare teologului care trebuie să predice în fiecare epocă evanghelia adusă de Mântuitorul Hristos. De aceea, și polemica apărută în jurul corectei traduceri a cuvântului „iconografie". Preferând traducerea lui γραφία ca „scriere", și nu ca „pictare", rezultă că iconografia reprezintă „scrierea de icoane". Astfel, icoana este mult mai mult decât o simplă compoziție artistică. Ea este martoră a adevărului revelat. Totodată, rostul iconografiei (și cu aceasta al întregii arte sacre și mai ales al liturghiei în general), după spusele aceluiași sinod, este mai ales acela de a întări credința în Întruparea, cu adevărat reală, a Cuvântului lui Dumnezeu, Mântuitorul Hristos.

Înșiși împărații iconoclaști promovau cultul împăratului, ceea ce însemna că figura acestora apărea pe monede sau pe alte edificii, în ciuda poziției de excludere a reprezentărilor religioase. Astfel, pe fondul iconoclasmului, importanța iconografiei nu privește caracterul ei incontestabil, deoarece icoana nu distorsionează realitatea, ci o sugerează, întrucât fiecare cultură a avut și are icoanele ei (chiar și în Vechiul Testament se vorbește despre reprezentările Heruvimilor și Serafimilor). Importanța iconografiei este dată de concordanța ei cu credința creștină. De aici rezultă imensa responsabilitate atribuită iconarilor.

Toate aceste discuții au avut un efect foarte mare asupra modalității de face icoane. Arta creștină a devenit cu timpul supusă unor reguli. În general, icoanele sunt bidimensionale, pictate, sculptate, brodate, mozaic și reprezentate pe lemn, sticlă sau perete. De asemenea, se observă la icoanele bizantine un stil aparte, distinct: figurile sunt alungite, persoanele sunt impozante, frontalitatea, lumina vine de la icoană și nu icoana este luminată, existența binomului bucurie-tristețe, atemporalitate, simetrie etc. Mai presus de aceste calități, trebuie amintit că icoanele trebuie făcute într-o perioadă de post și rugăciune, ele nefiind simple ornamente, ci „teologie în culori". Icoanele nu sunt doar lucruri pur instructive, nici elemente opționale în construirea unei biserici, ci sunt, mai degrabă, elemente necesare si expresie a Bisericii în rugăciune, făcând prezentă Împărăția Cerurilor. Modalitatea de reprezentare a persoanelor și a evenimentelor biblice ne revelează o nouă realitate în Biserică, o nouă creație, un loc al întâlnirii între cer și pământ.

O altă consecință a controverselor iconoclaste a fost crearea manualelor de iconografie, cunoscutele erminii iconografice, cu instrucțiuni precise legate de formă, caracteristici distinctive și culori ce trebuie folosite în reprezentarea Mântuitorului Hristos și a sfinților. Astfel, din perioada bizantină până în zilele noastre, aceste manuale au avut un foarte mare rol în realizarea icoanelor. Deși regulile sunt fixe, geniul iconarilor își găsește loc în aceste forme, oferind adevărate capodopere de artă și teologie creștină, așa cum sunt picturile lui Teofan Grecul și Andrei Rubliov în Rusia sec. al XIV-lea și al XV-lea. Cu toate că iconografia a decăzut în perioada dintre sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XX-lea, sub influența artei religioase provenite din Vestul Europei, apeluri importante de reînnoire a tradiției (făcute în special de prințul E. Trubetskoy în Rusia și Photius Kontoglou în Grecia) au condus către recuperarea artei sacre la sfârșitul sec. al XX-lea.

Bibliografie. Chatzidakis, Manolis, *Icons of Patmos: Questions of Byzantine and Post-Byzantine Painting*, National Bank of Greece, Atena, 1985; Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000; Florensky, Pavel, *Iconostasul*, Ed. Anastasia, București, 1994; Grabar, André, *Byzantine Painting: Historical and Critical Study*, Skira, Geneva, 1953; Kalokyres, Konstantinos, *The Essence of Orthodox Iconography*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1985.

Gheorghe Holbea

ICONOMÍE. **I.** Abordare flexibilă, din perspectivă ortodoxă, a unor învățături și practici, cu excepția celor intangibile (dogme, canoane). Pogorământ.

II. Mod prin care Dumnezeu, fiind absolut, Se raportează la relativitatea creației. Iconomia desemnează un act al lui Dumnezeu care se răsfrânge dincolo de identitatea Sa, aceasta fiind chiar pronia lui Dumnezeu, lucrarea Sa în creație, în speță, lucrarea mântuitoare a Sa. (ex. Treime imanentă, Treime iconomică).

David Pestroiu, Mihai Burlacu

ICONOSTÁS. (gr. *ikonostasion*; *ikon* și *stasis* – *susținător de icoane*) Perete de icoane care desparte cele două părți principale ale interiorului bisericilor ortodoxe, altarul și naosul.

Această denumire alternează cu cea de *catapeteasmă* (καταπέτασμα, -τό – *văl*, *perdea*), denumire de origine biblică, ce desemna perdeaua care despărțea, la Cortul Mărturiei și la templul iudaic din Ierusalim, Sfânta de Sfânta Sfintelor (*3 Rg* 6, 21). Corespondentul românesc este cel de *tâmplă*, denumire care, după unii cercetători, derivă de la grecescul *templon* (loc sfințit, templu). Prin asociere cu tâmpla (parte a feței umane),

în Transilvania apare denumirea de *fruntar* (de la latinescul *frontale*), întrucât, pentru cel care privește din naosul bisericii catapeteasma, apare ca o tâmplă sau ca o frunte a feței omenești.
Istoria apariției și evoluției catapetesmei în bisericile de tip bizantin se măsoară în secole. Inițial, catapeteasma a fost *grilajul* scund de lemn, metal sau piatră care delimita altarul de restul bisericii și care avea funcție practică, aceea de a opri intrarea credincioșilor laici în altar. Purta denumirea de *cancelii* (lat. *cancella*, gr. κανκελλα, -ή – *grilaj*). Acest grilaj era compus din panouri despărțite prin coloane legate între ele, în partea superioară, în plan orizontal, printr-o grindă (arhitravă), uneori frumos împodobită cu sculptură. Trei spații libere în acest grilaj constituiau trei căi de acces în altar, rezervate clericilor. Intrarea din mijloc era acoperită cu o perdea pentru a păzi Sfintele Daruri în timpul Sfintei Liturghii de privirile celor aflați la slujbă. Uneori, grilajul era înlocuit de o perdea, situație păstrată până astăzi în bisericile armene. Pe acest grilaj, de timpuriu, au fost așezate medalioane cu chipul Mântuitorului, al Maicii Domnului, ale sfinților îngeri, ale Apostolilor, ale Prorocilor, iar în mijloc, într-un medalion, Crucea Răstignirii. Din sec. al VI-lea apare și monograma împăratului Justinian.
Un pas important în evoluția iconostasului se înregistrează în sec. al IX-lea, când vechiul grilaj începe să tindă spre formele iconostasului de astăzi. Împăratul Vasile Macedoneanul este cel care realizează un grilaj între altar și naos prevăzut cu uși laterale (ușile diaconești de azi) și uși centrale (ușile împărătești) și împodobește arhitrava cu o icoană a Mântuitorului care impresiona prin dimensiuni și frumusețe. Acesta este momentul când icoanele de pe cancelii încep să se înmulțească. Între ele apare icoana *deisis* (δέησις, -ή – *rugăciune*, *mijlocire*), poziționată deasupra ușilor împărătești, icoană care va influența întreaga tematică a programului iconografic din catapeteasmă.
Forma actuală a iconostasului s-a fixat în sec. al XIV-lea. Ușile din mijloc, numite uși împărătești, sunt dublate de o perdea numită *dveră* (slav. *dveri* – *ușă*). Evoluția iconostasului nu este doar rezultatul evoluției artei și arhitecturii bisericești, ci și rezultatul relației dintre rugăciunea liturgică și icoană, dintre credința exprimată prin rugăciune și credința exprimată în imagini și culori. În tradiția catolică și în alte tradiții creștine rezultate din reformă, iconostasul a dispărut total.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Florensky, Pavel, *Iconostasul*, trad. B. Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994; Tucă, Nicușor, „Sfintele icoane – oglinzi ale veșniciei", în: *Sfântul Apostol Andrei*, III (1999) 4, pp. 32-40.

Viorel Sava

ÍCOS. Este una dintre cele două strofe ale vechilor condace, fiind așezat la sfârșitul cântării a șasea sau, uneori, a cântării a treia a Canoanelor Utreniei.
În trecut, el se cânta după fiecare icos, urmând condacul. Astăzi, icosul se citește îndată după cântarea condacului. Dacă de regulă condacul redă pe scurt conținutul unei sărbători sau a unui praznic, icosul expune același conținut, însă mult mai extins, indicând în amănunțime datele desfășurării evenimentului prăznuit. Atât condacele, cât și icoasele sunt scrise într-o singură măsură, încheindu-se în cea mai mare parte cu aceleași cuvinte, cântându-se pe același ton. Numărul cel mai mare de icoase îl aflăm în „Imnul acatist". În vechime, era prima dintre strofele propriu-zise ale condacelor și servea ca model celorlalte strofe ca număr de silabe și accente.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Stelian Ionașcu

IDIOMÉLĂ. Imn liturgic al cărui text și melodie sunt originale, în sensul că imnograful autor a compus nu doar textul, ci și melodia. Melodia idiomelei nu constituie un model

pentru alte tropare, așa cum constituie melodia *automelei*. Cosma Melodul (sec. VII-VIII) și Andrei Criteanul (sec. al VIII-lea) se numără printre marii imnografi ce pot fi menționați ca autori de idiomele.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

Cristian Cercel

IERURGÍI. Slujbe, rânduieli și rugăciuni pentru binecuvântarea și sfințirea omului în diferite momente și împrejurări din viața sa, precum și pentru binecuvântarea și sfințirea naturii înconjurătoare și a diferitelor lucruri sau obiecte de folos omului. Ele stau de obicei în legătură de Sfintele Taine și cu Sfânta Liturghie, fără să se substituie acestora.

Unele ierurgii sunt săvârșite ca pregătire pentru primirea Sfintelor Taine (cum sunt, de exemplu, cele legate de nașterea omului), altele succed Tainelor (cum este rugăciunea de opt zile după Cununie). Instituirea lor se întemeiază pe cuvântul Sf. Apostol Pavel, care spune că „toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire, căci se sfințește prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune” (*1 Tim* 4, 4-5). Despre existența lor dă mărturie literatura creștină din toate timpurile.

Între Sfintele Taine și ierurgii există anumite deosebiri: Tainele au fost instituite de Mântuitorul Însuși și se referă exclusiv la persoana umană, în timp ce ierurgiile au fost instituite de Biserică de-a lungul timpului și vizează nu numai viața umană, în anumite împrejurări ale ei, ci și natura înconjurătoare, spațiul în care omul își pregătește mântuirea; cât privește necesitatea celor două categorii de slujbe, Tainele sunt fundamentale pentru mântuirea noastră, unele chiar obligatorii, precum Botezul, Pocăința, Euharistia, pe când ierurgiile nu au acest caracter de absolută necesitate; lipsa lor nu atrage după sine pierderea mântuirii, însă primirea lor întărește harul și sfințenia primită prin Sfintele Taine. În funcție de obiectul lor, de structura și dimensiunile slujbei, dar și în funcție de efectele lor, ierurgiile se împart în mai multe grupe. Cartea de cult care conține slujbele ierurgiilor se numește *Molitfelnic* sau *Evhologhion*.

Mulțimea ierurgiilor conținute în *Molitfelnic* reflectă credința Bisericii că nu doar persoana umană este chemată la sfințenie, ci și întreaga făptură care, prin rugăciune, se transfigurează devenind „*cer nou și pământ nou*”.

Bibliografie. *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Necula, Nicolae D., „Care sunt rostul și folosul Rugăciunii când leapădă femeia”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Necula, Nicolae D, „Ce este «Rugăciunea cu copia», când și cum se face?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 168-177; Necula, Nicolae D., „Cum interpretăm conținutul și unele expresii ale rugăciunilor din Ierurgiile legate de naște și botez?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, pp. 243-252; Necula, Nicolae D., „Este îngăduit să operăm schimbări sau prescurtări în rânduiala Sfintelor Taine și ierurgii?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. IV , Ed. „Cuvântul Vieții”, București, 2010, pp. 33-39; Sava, Viorel, „Iubirea lui Dumnezeu față de creația Sa reflectată în cultul ortodox”, în: *Teologie și Viață*, VII (1997), 1-6, pp. 43-50; Streza, † Laurențiu, „Sfintele Taine și Ierurgiile în viața Bisericii și a credincioșilor”, în: *RT*, III (1993), 3, pp. 310-320; Vanca, Dumitru, „O practică liturgică evitată și uitată: Rânduiala la ieșirea cu greu a sufletului. Considerații pe marginea unui text din sec. XVII – Molitfelnicul de la Bălgrad 1689”, în *Sensul vieții, al suferinței și al morții*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, pp. 546-566.

Viorel Sava

IERUSALÍM. (ebr. *Ierușalem*) Este un vechi oraș din regiunea istorică Palestina (pentru evrei și creștini „Țara Sfântă” sau „Țara lui Israel”), în Orientul Mijlociu, considerat oraș sfânt în iudaism, creștinism și islam.

Ebraicul *Ierușalaim* este derivat din numele cananean al cetății, *Urusalim*, care însemna *Cetatea lui Salim* sau *Cetatea Păcii*. Pentru creștini, este cel mai important oraș de pe pământ, căci aici s-au desfășurat evenimentele mântuirii neamului omenesc: aici Domnul a fost răstignit, a murit, a fost îngropat și a înviat și tot de aici S-a înălțat la cer. Iar la Cinzecime, aici S-a pogorât

Sfântul Duh asupra Apostolilor, punând astfel ultima piatră de temelie a Bisericii. În Sfânta Scriptură, găsim peste 1.250 de referiri la Ierusalim. Numărul acestora devine și mai semnificativ, dacă ne gândim că a doua localitate din Biblie, în ordinea ocurențelor, este Betelul, care este menționat „doar" de 75 de ori.

Cetatea Ierusalimului a fost fondată la confluența a trei văi, Valea Hinom (sau Gheena, în vest și sud), Valea Chedron (în est) și Valea Tiropeon (a Brânzarilor, între cele două). La început, așezarea ocupa doar partea sudică a platoului calcaros dintre Valea Chedron și Valea Tiropeon. Acest platou avea altitudinea medie de 760 m. Mai târziu, s-a extins spre nord și spre vest, dincolo de Valea Tiropeon, aceasta ajungând în mijlocul cetății.

În Biblie, prima mențiune a cetății se găsește în *Fc* 14, 18 (vezi *Ps* 75, 2), unde apare și numele regelui-preot Melchisedec, căruia Avraam i-a dat zeciuială din toate (*Fc* 14, 20). Melchisedec este, după Sfânta Scriptură, primul om care este numit preot. Și pentru că textul din Facerea precizează că acesta era „preot al Dumnezeului-Celui-Preaînalt" (14, 18), suntem obligați să facem o constatare foarte interesantă: cu sute de ani înainte de instituirea preoției lui Aaron, în viitoarea cetate care va cunoaște slava dumnezeiască a trăit un preot-slujitor al Dumnezeului-Celui-Adevărat. După întoarcerea israeliților din Egipt, un timp capitala a fost la Hebron. Regele David a ocupat puternic fortificata cetate a iebusiților și a făcut din ea capitala regatului său (998 î.Hr.). De atunci înainte, Ierusalimul, numit și Sion (*2 Rg* 5, 7), a mai primit un nume, Cetatea lui David [*2 Rg* 5, 7; 6, 10-16; *Neem* 3, 15; 12, 37; *Is* 22, 9; în Noul Testament, acest nume este dat Betleemului (*Lc* 2, 4.11)]. În noua sa capitală, David ridică un nou cort în care aduce Chivotul Legii (*2 Rg* 6, 2-17). Mai târziu, plănuiește să zidească Domnului un templu, dar este înștiințat prin Profetul Natan că privilegiul acesta îl va avea urmașul său (*2 Rg* 7, 2-17). Înțelegând că Domnul nu binevoiește ca sfântul lăcaș să fie legat de numele unui ucigaș, David se resemnează, dar face eforturi pentru a înlesni munca urmașului său. Astfel, alocă o sumă impresionantă achiziționării și pregătirii multora dintre materialele ce urmau să fie folosite la construirea Templului. Profeția rostită de Natan se va împlini după moartea regelui David, fiul său, Solomon, reușind să zidească primul templu din Ierusalim, o construcție splendidă, loc al sălășluirii slavei Domnului. În rugăciunea de consacrare a sfântului lăcaș, regele subliniază dorința sa ca acesta să fie loc de întâlnire a oamenilor cu Dumnezeu, nu numai a fiilor lui Israel, ci și a păgânilor, care, cunoscându-l aici pe Dumnezeul-Cel-Adevărat, urmau să devină martorii Lui între neamuri (*3 Rg* 8, 41-43).

Deși cea mai mare parte a activității Mântuitorului s-a desfășurat departe de Ierusalim, totuși „Cetatea Sfântă" (*Is* 52, 1; *Mt* 4, 5; 27, 53) a avut privilegiul să fie martora celor mai importante evenimente din viața Sa și a Bisericii Sale. Cronologic, primul eveniment al Noului Testament are loc în Ierusalim. Slujind în templul lui Irod, preotul Zaharia primește bunavestire a nașterii Sf. Ioan Botezătorul (*Lc* 1, 5-22). La Ierusalim, magii sunt primiți de Irod, care află de la învățați locul nașterii lui Mesia (2, 1-6). În a patruzecea zi de la naștere, Pruncul Iisus este adus la templul din Ierusalim (*Lc* 2, 22-38). Apoi, în timpul copilăriei și adolescenței, face pelerinaje la Ierusalim împreună cu părinții (2, 41-49). În timpul activității Sale publice, Domnul urcă la Ierusalim de mai multe ori, cu ocazia unor sărbători. Probabil în primăvara anului 28 îl vindecă pe slăbănogul de la Scăldătoarea Vitezda (*In* 5, 1-47). În toamna anului următor, petrece Sărbătoarea Corturilor la Ierusalim (*In* 7, 2) și în iarna aceluiași an (decembrie 29) urcă din nou la Ierusalim pentru Sărbătoarea Înnoirii templului [Hanuka (*In* 10, 22)]. Ultimele zile dinaintea Pătimirilor, Domnul le-a petrecut la Ierusalim sau în apropierea acestuia (*Mt* 26, 1 – 27, 66; *Mc* 11, 1 – 15, 47; *Lc* 19, 29 – 23, 56; *In* 12, 12 – 19, 42). Aici a instituit Taina Sfintei Euharistii și tot aici a fost arestat, judecat, răstignit și îngropat (7 aprilie 30). Dintre arătările Domnului de după Înviere cele mai multe se petrec în Ierusalim sau în apropierea acestuia (*Mt* 28, 9-10; *Mc* 16;

Lc 24; *In* 20). Despărțirea de ucenici va avea loc în imediata apropiere a Ierusalimului, pe Muntele Măslinilor (*Lc* 24, 50-52; *FA* 1, 9-12). După Înălțare, ucenicii rămân în Ierusalim (*FA* 1, 13u). Aici se va pogorî peste ei Duhul Sfânt la Cincizecime (*FA* 2, 1-4) și tot aici Biserica va face primii pași în împlinirea misiunii pe care i-a încredințat-o Domnul înainte de Înălțare. Aici au fost hirotoniți primii diaconi; aici a primit moarte martirică Sfântul Ștefan (*FA* 7), Sf. Apostol Iacov, fratele lui Ioan (*FA* 12, 1-2), și Sfântul Iacov, primul episcop de scaun al Bisericii (Hegesip, citat de Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, 2.23.9 ș.u.; Iosif Flaviu, *Antichități*, 20.9.1). La Ierusalim s-a ținut primul sinod al Bisericii (48 d.Hr.) și tot aici va fi arestat Sfântul Pavel, zece ani mai târziu (58 d.Hr.). În ciuda acestei istorii plină de evenimente minunate, Ierusalimul va dispărea pentru o perioadă de pe harta comunităților creștine. Cu puțin înainte de declanșarea războiului iudaic (66 d.Hr.), creștinii din Ierusalim au primit poruncă, prin descoperire, să părăsească cetatea și să se refugieze dincolo de Iordan, în cetatea Pella din Pereea (Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, 3.5.3).

Bibliografie. *1000 de biserici și mânăstiri*, trad. C.M. Crețu, Ed. Aquila, București, 2008; *Théo: L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris, 1989; Avigad, N., *Digging Up Jerusalem*, Thomas Nelson Publishers, New York, 1980; Băbuș, E., „Ierusalimul, orașul sfânt al creștinilor, evreilor și musulmanilor", în: *Anuarul Facultății de Teologie de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității București*, 2007, pp. 181-195; Curtis, A., *The Oxford Bible Atlas*, Oxford University Press, Oxford, 2007; Cardini, Franco, *Europa și islamul. Istoria unei neînțelegeri*, trad. D. Cojocaru, Ed. Polirom, Iași, 2002; Cattan, Henry, „Le problème de Jérusalem", în vol. *Les dossiers de France Jérusalem*, pp. 2-3; Căzan, Florentina, *Cruciadele. Momente de influență între două civilizații și culturi*, București, 1990; Corm, Georges, *L'Europe et l'Orient de la balkanisation à la libanisation: histoire d'une modernité inaccomplie*, La Découverte, Paris, 1991; Davies, W.D., *The Gospel and the Land*, University of California Press, 1974; Douglas, J.D.; Tenney, M.C.; Silva, M., „Jerusalem", în: *Zondervan Illustrated Bible Dictionary*, Ed. Zondervan, Grand Rapids, 2011; *Encyclopédique en couleurs*, Larousse, Paris, 1993; Geva, H. (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1994; Jeremias, J., *Jerusalem in the Time of Jesus*, Fortress, Philadelphia, 1975; Kollek, Teddy; Pearlman, Moshee, *Jerusalem, Sacred city of mankind. A history of forty ceturies*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1991; Lohse, E., „Σιών, ~Ιερουσαλήμ, ῾Ιεροσόλυμα, ῾Ιεροσολυμίτης", în: *TDNT*, 7, 292-338; Murphy-O'Connor, J., *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Valognes, Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Ed. Fayard, Paris, 1994; Walker, P., *In the Steps of Jesus*, Ed. Zondervan, Grand Rapids, 2007.

Daniel Mihoc, Emanoil Băbuș

IISÚS HRISTÓS. Persoana a doua a Sfintei Treimi, adică Fiul din veșnicie al lui Dumnezeu-Tatăl Ceresc, care S-a înomenit pentru mântuirea lumii. Iisus Hristos este o Persoană unică pentru că este în același timp și Dumnezeu, și om, deoarece după Întrupare a devenit om pentru veșnicie, neîncetând să rămână Dumnezeu, fără vreo diminuare.

Pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului. Planul lui Dumnezeu referitor la om și creație nu a fost decât temporar împiedicat în realizarea lui de căderea în păcat. Cu toată gravitatea acestuia, chiar din momentul săvârșirii lui, Dumnezeu le făgăduiește primilor oameni venirea Mântuitorului, Care Se va naște din „sămânța femeii" (*Fc* 3, 15). Această făgăduință este o constantă a Vechiului Testament, Avraam, Isaac și Iacov beneficiind de reînnoirea ei (*Fc* 22, 18; 49, 10). Profețiile mesianice atestă prezența și lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament, Care pregătea astfel venirea Sa în trup. Și dacă Legea și Prorocii au fost înaintemergătoarii venirii Sale în trup, „la fel și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, ridicat întru slavă, S-a făcut Însuși înaintemergătorul venirii Sale duhovnicești, călăuzind sufletele prin propriile Sale cuvinte. Această venire o înfăptuiește El pururea, preschimbând prin virtuți pe cei vrednici, din trup în duh, dar o va înfăptui și la sfârșitul veacului, descoperind în chip vădit cele ce erau mai înainte ascunse tuturor" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*).

Hotărârea din veci pentru mântuirea lumii prin Fiul s-a realizat „la plinirea vremii", adică atunci când lumea a fost pregătită pentru primirea Mântuitorului.

În acest sens, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Vasile cel Mare și Sf. Maxim Mărturisitorul vorbesc

despre structura progresivă a Revelației, în virtutea pedagogiei divine care ține cont de slăbiciunea noastră și de infinitatea înțelepciunii divine.

Revelația nu are în vedere doar poporul ales, ci și lumea păgână. Astfel, în Vechiul Testament, prin cuvinte, fapte și creație în general, Cuvântul lui Dumnezeu Își face simțită prezența pentru a pregăti omenirea în vederea întrupării. Pentru acest motiv, Sf. Apostol Pavel spune că Legea a fost doar o „Călăuză" sau un „Pedagog" spre Hristos (*Ga* 3, 24), din acest motiv Hristos fiind „sfârșitul Legii" (*Rm* 10, 4), în sensul desăvârșirii ei (*Mt* 5, 17).

Prezența Logosului în creație, atât prin rațiunile lucrurilor, cât și prin Revelația supranaturală, unește istoria cu eshatologia. Pentru acest motiv, Sf. Maxim Mărturisitorul conchide: „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Lumea păgână a fost pregătită prin legea morală naturală, manifestată în conștiință, despre care vorbește Apostolul Pavel (*Rm* 2, 14-16)".

Universalismul creștin este ilustrat de Mântuitorul Însuși: predică în părțile Gadarei și dincolo de Iordan (*Lc* 8, 7), în părțile Tirului și ale Sidonului (*Mt* 15, 22-28), trimite Apostolii să vestească Evanghelia la toate popoarele, iar la Cincizecime, pe lângă evrei, erau adunați la Ierusalim „bărbați din toate neamurile câte sunt sub cer" (*FA* 2, 15).

Lumea păgână a fost pregătită și prin accesul la Revelația divină, facilitat de traducerea cărților Vechiului Testament în limba greacă, în sec. al III-lea î.Hr. Pentru acest motiv, unii Părinți și scriitori bisericești [Iustin Martirul (*Apologia* I, 64), Teofil al Antiohiei (*Către Autolic* III, 37), Clement Alexandrinul (*Stromate* I, 15, 25)] sunt de părere că înțelepții greci au cunoscut cărțile sfinte ale evreilor și s-au inspirat din ele. Filosofia lumii antice a jucat și ea un rol important în pregătirea lumii păgâne pentru venirea Mântuitorului. Pornind de aici, Clement Alexandrinul spune că filosofia greacă are pentru Antichitate rolul de călăuză sau pedagog către Hristos, tot așa cum Vechiul Testament l-a avut pentru evrei. Sf. Iustin Martirul și Filosoful face apel la doctrina stoică, care vorbea de existența logosului seminal în lume și precizează că această învățătură își are originea în faptul că Logosul, Fiul lui Dumnezeu, S-a revelat parțial și filosofilor păgâni.

Textul din *Evrei* 1, 2-3 rezumă „hristologia cosmică" sau transcendentală, nevoia de Hristos înscrisă în creație și în ontologia omului: „În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile; Care, fiind strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu și ținând toate cu cuvântul puterii Sale, după ce a săvârșit curățirea păcatelor noastre a șezut de-a dreapta slavei, întru cele preaînalte".

Creația și mântuirea nu sunt elemente disparate sau independente, ci presupun o condiționare structurală, pentru că ambele sunt dependente de persoana Logosului: „Toate prin El s-au făcut [...]. În El era viața și viața era lumina oamenilor" (*In* 1, 3-4).

Întruparea Mântuitorului Hristos. Pornind de la Sf. Apostol Pavel, care a vorbit de taina creștinătății (*1 Tim* 3, 16), pe care a raportat-o la întruparea și viața Mântuitorului, Părinții Bisericii circumscriu întruparea domeniului tainei prin excelență în sensul ei creștin, ca prezență și lucrare a lui Dumnezeu în lume. „Taina mare" constă în faptul că Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl S-a întrupat, făcându-Se om, fără a înceta de a mai fi Dumnezeu. Păcatul și efectele acestuia asupra omului și asupra creației nu puteau fi eliminate sau înlăturate decât prin întrupare. Moartea, ca ieșire din comuniunea cu Dumnezeu, trebuia învinsă prin cineva care este Dumnezeu și om. „De aceea, pe drept cuvânt a luat El trup muritor, ca să poată fi nimicită în El moartea, iar oamenii cei după chipul Lui să fie reînviați. Deci, nu putea împlini altcineva această trebuință decât chipul Tatălui" (Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, XIII, în *Scrieri*, partea I).

Dacă prin Întrupare ceea ce devenise stricăcios are din nou acces la nestricăciune, iar existența omului este reorientată după chipul Tatălui prin chipul Fiului, tot prin Întrupare ceea ce

devenise muritor se împărtășește de nemurire prin învierea Mântuitorului Hristos. Noi am fost cauza Întrupării Cuvântului, neascultarea noastră provocând venirea Sa la noi, pentru a ne elibera din robia morții. Cauza Întrupării Cuvântului – spune Sf. Grigorie de Nyssa – nu poate fi alta decât iubirea față de oameni, pornind de la ideea că Dumnezeu Însuși este iubire și că iubirea se manifestă în special față de o persoană aflată în suferință.

După Sf. Irineu al Lyonului, cei doi Adam trebuie situați în interiorul unei iconomii unice, în care nu Adam este cel care explică și condiționează pe Hristos, ci Hristos este Cel Care luminează și împlinește ceea ce Scriptura numește „chipul și asemănarea lui Dumnezeu". Întruparea este deci evenimentul central care îmbrățișează istoria și oamenii și duce creația întreagă spre împlinirea ei. Asumându-Și trupul nostru, Mântuitorul a asumat cosmogeneza însăși, refăcând legătura intimă între spirit și materie.

Iconomia exclude schimbarea planului lui Dumnezeu. Din această perspectivă, Întruparea este sinonimă cu redescoperirea semnificației originare a creației. Întruparea constituie punctul culminant al planului lui Dumnezeu referitor la om și la creația în general.

Unirea ipostatică. Unirea ipostatică definește modul în care firea dumnezeiască și cea omenească se unesc în ipostasul Cuvântului, prin Întrupare. Ipostasul Cuvântului Se face și ipostasul trupului, compunându-Se din două firi desăvârșite, din dumnezeire și omenire. Pentru aceste motive, Cuvântul întrupat nu este numai Dumnezeu și nici numai om, ci, în același timp, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit.

Unirea celor două firi este substanțială și reală, fără a se înțelege că cele două firi au dat naștere unei firi compuse, ci doar că sunt unite în ipostasul compus al Fiului lui Dumnezeu, păstrându-se însă specificitatea fiecăreia.

Unitatea neconfundată a celor două firi în ipostasul Cuvântului a constituit axul în jurul căruia Părinții au edificat învățătura despre Persoana Mântuitorului Hristos. Pornind de la faptul că cele două firi sunt atât de unite încât nu pot fi despărțite decât „prin cugetare", la Sinodul al V-lea Ecumenic s-a hotărât: „Dacă cineva mărturisind că unirea s-a făcut «din două firi» sau spunând «o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat», nu înțelege acestea așa cum au învățat părinții, că realizându-se unirea după ipostas din firea dumnezeiască și omenească, S-a constituit un Hristos, ci din aceste cuvinte deduce că este o singură fire sau ființă a dumnezeirii și trupului lui Hristos, să fie anatema" (Can. 8). Se precizează învățătura Bisericii și față de doctrina lui Nestorie: cei care folosesc expresia „în două firi" și nu recunosc că din ele s-a constituit prin unire un singur ipostas, fără a se desființa deosebirea lor și nu le disting numai prin cugetare, ci în mod real ca două ipostasuri, „să fie anatema".

Părinții insistă asupra faptului că Mântuitorul Hristos a existat ca Fiu al lui Dumnezeu, deci ca Ipostas sau Persoană dumnezeiască, înainte de Întrupare; născut, după umanitate, din Fecioara Maria, este unul și același cu Ipostasul dumnezeiesc născut dinainte de veci din Tatăl. Leonțiu de Bizanț s-a folosit, pentru a exprima faptul că Iisus Hristos este Același ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de întrupare, de termenul „enipostaziere".

Consecințele unirii ipostatice. Coexistența celor două firi în persoana Mântuitorului Hristos presupune o serie de consecințe și implicații care evidențiază efectele întrupării îndreptate atât spre firea Sa umană, cât și spre noi. „Hristos nu ne-ar mântui dacă S-ar manifesta ca pur dumnezeiesc prin însușirile și actele firii dumnezeiești față de noi, și ca pur omenesc prin însușiri și acte ale firii Lui omenești. În amândouă cazurile, El n-ar ridica firea Sa omenească la o colaborare pentru mântuirea ei și a noastră. Mai mult, în amândouă cazurile, El ne-ar rămâne inaccesibil ca Dumnezeu, deci unirea celor două firi în Persoana Sa ar rămâne necunoscută și ineficace" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*).

A. *Comunicarea însușirilor.* Datorită unității Persoanei, între însușirile și lucrările firilor se stabilește o comunicare, prin care se evită posibilitatea manifestărilor unilaterale, fie numai în calitate de Dumnezeu, fie numai în calitate de

om. Datorită acestei comunicări, firii dumnezeiești i se atribuie însușiri și lucrări omenești, iar firii omenești, însușiri și lucrări dumnezeiești. Sf. Atanasie cel Mare spune că Mântuitorul Hristos flămânzea cu trupul, dar sătura dumnezeiește pe cei care flămânzeau; omenește, întreabă unde este Lazăr, dar îl înviază dumnezeiește; creștea cu trupul, a mâncat, a băut și a pătimit, pentru ca întruparea să nu poată fi negată. „Căci cele ce le răbda prin trup, acelea le împodobea cu mărire, ca Dumnezeu" (*Către Maxim Filosoful*, IV, în *Scrieri*, partea a doua). Pentru acest motiv, noi putem participa la dumnezeirea Lui. Neputințele trupului pătimitor au fost desființate datorită prezenței în el a Cuvântului nepătimitor și astfel, stricăcios fiind, s-a îmbrăcat în nestricăciune și, muritor fiind, s-a îmbrăcat în nemurire (*1 Co* 15, 53).

B. *Chenoza Fiului prin întrupare* (*kènosis* și *kenoun* = a goli, a deșerta, a lipsi, a părăsi). Chenoza definește starea de golire sau de deșertare, de smerire sau de umilință, asumată de Cuvântul lui Dumnezeu, prin Întrupare, pentru mântuirea oamenilor: „Cugetați în voi la fel ca și Hristos Iisus, Care, în chipul lui Dumnezeu fiind [...], S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte – și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume" (*Flp* 2, 5-9). Este evident, textul scripturistic citat se referă atât la Fiul dinainte de întrupare, cât și la Cel de după întrupare (*2 Co* 8, 9). Coborârea și acceptarea stării de umilință a Fiului lui Dumnezeu i-a împăcat pe oameni cu Dumnezeu „omorând prin ea vrăjmășia" (*Ef* 2, 16). „El a șters cu poruncile (Evangheliei) zapisul ce era asupra noastră, care era potrivnic nouă, și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce" (*Col* 2, 14). Cuvântul S-a coborât din cer pentru a asuma umanitatea separată de Dumnezeu și S-a înălțat la cer împreună cu umanitatea asumată și îndumnezeită, fără a renunța (pe parcursul vieții Sale pământești) la puterea dumnezeiască. Sf. Chiril al Alexandriei precizează că prin întrupare nu firea dumnezeiască a devenit pătimitoare, ci Persoana acestei firi, datorită faptului că a devenit și Persoana firii omenești. Pătimirile țin de firea omenească, iar Hristos Și le-a însușit pentru că S-a făcut om, nu ca să cadă sub puterea lor, ci ca să le biruiască cu puterea Sa. Leonțiu de Bizanț face afirmația paradoxală că prin pătimirile acceptate prin chenoză, Fiul lui Dumnezeu comunică firii omenești puterea Sa dumnezeiască. Moartea suportată de Hristos este și manifestarea puterii prin care este biruită în trup, și cu colaborarea acestuia: prin suportarea pătimirilor, trupul devine apt pentru a fi instrumentul vindecărilor și al învierii, ca ultimă treaptă în procesul mântuirii. Pentru aceste motive, chenoza este semnul iubirii lui Dumnezeu față de oameni, iar logica ei nu poate fi alta decât înnoirea firii omenești: Chenoza trebuie înțeleasă numai printr-o raportare fermă la iconomia mântuirii: Dumnezeu pătrunde în formele noastre de existență fără să le anuleze și fără să renunțe la exercițiul vreunei însușiri dumnezeiești.

C. *Îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului Hristos*. Chenoza este strâns legată de îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului Hristos. Pentru Sf. Atanasie cel Mare, întruparea justifică sau motivează îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului și o explică în același timp. În calitatea Sa de Făcător a toate, Cuvântul asumă și trupul omenesc, pentru a-l îndumnezei în Sine, pentru că îndumnezeirea nu se poate realiza prin unirea cu o creatură. Prin întrupare, Cuvântul Se face „fratele nostru" și „Întâiul-născut dintre noi". Prin trupul Lui uman asumat, ne conduce spre împărăția cerurilor și spre Tatăl.

D. *Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu*. Dacă Cel Care Se naște din Fecioara Maria este Dumnezeu, respectând logica, cea care Îl naște este Născătoare de Dumnezeu, nu în sensul că „Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl [...], în zilele cele mai de pe urmă, pentru

mântuirea noastră, S-a sălășluit în pântecele ei, S-a întrupat și S-a născut din ea fără să Se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut simplu om, ci un Dumnezeu întrupat" (Sf. Ioan Damaschin).

Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, asumarea naturii noastre, existența și îndumnezeirea ei s-au produs simultan. „Nu S-a făcut mai întâi om și mai pe urmă Dumnezeu, ci totdeauna, din primul moment al existenței, a existat în amândouă chipurile, pentru că de la începutul zămislirii a avut existența în Însuși Cuvântul" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica...*).

Dacă Cel Care Se naște din Fecioara Maria ca om este și Dumnezeu, lucrarea Sfântului Duh în acest proces are o influență și o pondere care depășește cu mult „suflarea de viață" făcătoare, ca în cazul lui Adam, pentru că prin lucrarea Duhului firea umană este ipostaziată în Însuși Cuvântul lui Dumnezeu. De calitatea de „Născătoare de Dumnezeu" este legată și pururea-fecioria Maicii Domnului. Sf. Ioan Gură de Aur circumscrie pururea-fecioria Maicii Domnului domeniului tainei prin excelență, dificultatea înțelegerii fiind compatibilă cu nașterea Fiului din Tatăl: „Să nu socotești apoi că ai aflat totul, dacă ai auzit că S-a născut de la Duhul Sfânt. Chiar dacă știm asta, totuși sunt multe lucruri pe care nu le cunoaștem. De pildă: în ce chip Cel nemărginit este cuprins în pântece? În ce chip Cel Care ține lumea este purtat în pântece de o femeie? În ce chip Fecioara naște și rămâne Fecioară...?" (*Omilii la Matei*, IV, 3).

Dacă Eva s-a născut fără mamă din coasta lui Adam, Fecioara Maria naște, prin puterea lui Dumnezeu, nu din bărbat, ci de la Duhul Sfânt, „numai din ea însăși, fără întinăciune".

E. *Lipsa de păcat a Mântuitorului.* Lipsa de păcat a Mântuitorului este cerută de faptul că firea Sa omenească este asumată în Ipostasul divin care nu poate greși. Datorită acestei asumări, umanitatea Mântuitorului participă la comuniunea Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, deci nu se poate închide sau manifesta dușmănos nici față de Dumnezeu, nici față de semeni. Datorită acestei realități, pe linie umană, se poate vorbi de un progres în cunoaștere, dar un progres moral în Iisus Hristos este de neconceput.

„Opinia lui Teodor de Mopsuestia și a nestorienilor, că Hristos S-a perfecționat moral, ridicându-Se prin lupta cu patimile la o viață morală perfectă, a fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic (Can. 12)". Impecabilitatea absolută a Mântuitorului este justificată și de faptul că Se naște fără păcatul strămoșesc, datorită faptului că este Dumnezeu întrupat. Întruparea face posibilă comunicarea energiilor firilor, prin intermediul Persoanei. Firea dumnezeiască comunică celei omenești nepătimirea prin ipostasul lui Hristos, tot așa cum firea omenească dă Ipostasului afectele sau pătimirile omenești, fără ca acestea să se poată activa în mod păcătos.

Stricarea identității originare a firii prin păcat a provocat activarea păcătoasă a afectelor, datorită slăbirii lucrării Duhului Sfânt în natura umană. Sf. Maxim Mărturisitorul precizează că în Mântuitorul Hristos nu a existat un liber arbitru uman, care să poată hotărî ceva în contradicție cu voia lui Dumnezeu, pentru că persoana purtătoare a firii umane a fost Fiul. Acesta poseda numai voința naturală a firii care trecea în hotărâri concrete prin ipostasul Cuvântului, care activa întotdeauna voința conform cu firea, ceea ce era conform și cu voia Sa divină (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. II, p. 93).

Această „voință naturală" asumată, datorită firii slăbite de păcat, „stătea sub presiunea foamei, a setei, a fricii de moarte, ca și a noastră". Pentru acest motiv, era necesar ca voința Sa omenească să lupte împotriva acestor afecte, pentru a rămâne conformă voii dumnezeiești. Pentru acest motiv, Mântuitorul suportă afectele, „fără a le lăsa să rodească păcatul", canalizându-le „în limitele trebuințelor firii" (Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II).

Lipsa de păcat a Mântuitorului este frecvent afirmată în Sfânta Scriptură. Astfel, Mântuitorul Însuși spune despre Sine: „Care dintre voi Mă vădește de păcat?" (*In* 8, 46); tocmai datorită faptului că în El nu este păcat, poate să ridice păcatele (*1 In* 3, 5); Hristos nu a săvârșit niciun păcat și în gura Lui nu s-a aflat vicleșug, pentru

ca și noi să pășim pe urmele Lui (*1 Ptr* 2, 21-22); El este Arhiereul care suferă cu noi în slăbiciunile noastre, fiind „ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat" (*Evr* 4, 15).
F. *O singură închinare adusă Mântuitorului Hristos.* Închinarea se adresează Persoanei, iar Persoana lui Hristos este una: Fiul lui Dumnezeu întrupat. Fiind desăvârșit atât după dumnezeire, cât și după umanitate, Mântuitorul Hristos este cunoscut „ca întreg după unire în părțile din care S-a compus", ale Lui fiind atât minunile, cât și pătimirile. „De aceea Îi aducem Lui și ca Celui întrupat o singură închinare împreună cu Tatăl și cu Duhul" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola 15*).
Și Sf. Atanasie cel Mare justifică închinarea unică pornind de la unirea ipostatică: creștinii nu se închină nici trupului în sine, despărțindu-l de Cuvânt, nici Cuvântului despărțit de trup. „Ci știind [...] că «Cuvântul trup în disputa cu erezia lui Nestorie, care împărțea ipostasul unic, Biserica a susținut întotdeauna unitatea persoanei Mântuitorului Hristos, Dumnezeu după ființă, unit cu umanitatea îndumnezeită. Dacă Hristos este împărțit în două persoane, persoana divină ar putea fi sesizată doar prin mijlocirea persoanei umane, în acest caz relația cu Dumnezeu fiind indirectă, ca în cazul prorocilor Vechiului Testament. Mântuitorul Însuși vorbește despre necesitatea unei singure închinări: „Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl. Cel care nu cinstește pe Fiul, nu cinstește pe Tatăl Care L-a trimis" (*In* 5, 23). Sf. Apostol Pavel extinde această închinare de la nivelul celor pământești la nivelul celor cerești „și al celor de dedesubt" (*Flp* 2, 10), iar Apocalipsa o confirmă.
Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, trad. D. Stăniloae, București, 1987; Bria, Ion, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, București, 1992; Chițescu, Nicolae; Todoran, Isidor; Petreuță, Ioan, *Teologia dogmatică și simbolică*, Cluj-Napoca, 2005; Grigorie de Nazianz, Sf., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, trad. D. Stăniloae, București, 1983; Pelikan, J., *Iisus de-a lungul secolelor*, trad. Silvia Palade, Ed. Humanitas, București, 2000; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Puig, Armand, *Iisus. Un profil biografic*, Ed. Meronia, București, 2006; Stăniloae, Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991; Stăniloae, Dumitru, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în: *Ort.*, 2/1951; Stăniloae, Dumitru, „Hristologia sinoadelor", în: *Ort.*, 4/1974; Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993; Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Sterea Tache

ILÍE. Profet mare vechi testamentar, una dintre cele mai puternice personalități din istoria poporului Israel, care a activat pe la jumătatea sec. al IX-lea î.Hr., în timpul domniei regelui Ahab și a lui Ohozia, fiul și succesorul acestuia la cârma regatului Israel.
Denumirea de Tesviteanul indică originea sa din Tesba Galaadului (*3 Rg* 17, 1).
Numele vine din limba ebraică אֵלִיָּהוּ – *Iahve este Dumnezeul meu*, redat în grecește Ηλιου, Ηλίας.
Ilie în Vechiul Testament. Istorisirile Vechiului Testament despre activitatea profetului Ilie sunt cuprinse între *3 Rg* 17 și *4 Rg* 2. Ilie a fost chemat de Dumnezeu la lucrarea sa în vremuri de mari încercări pentru credința poporului, la apogeul unei crize religioase provocată de regina Izabela, soția lui Ahab și fiica regelui Sidonului, care încerca din răsputeri să impună în Israel cultul zeului Baal. Credincioasă educației din copilărie și mediului de origine, Izabela nu doar și-a convins soțul să construiască un templu lui Baal în Samaria (*3 Rg* 16, 31 ș.u.), dar a devenit o zeloasă propagandistă pentru cultul lui și a persecutat pe cei rămași credincioși lui Iahve, Dumnezeul lui Israel.
Aceasta era situația, când Ilie apare deodată înaintea lui Ahab ca apărător al lui Iahve. Regele apostat și poporul urmează să fie pedepsit printr-o secetă (17, 1), care durează trei ani (18, 1). Providența îl îndrumă pe asprul profet la „pârâul Cherit", o mică apă curgătoare la est de Iordan (17, 3). Curând, micul curs de apă seacă și Ilie pleacă în Sarepta, în teritoriul Sidonului, suferind și el din pricina secetei. Ca oaspete al unei văduve sărace, el

aduce binecuvântarea peste casa ei prin înmulțirea miraculoasă a puținului ei de mâncare. Curând, fiul văduvei moare, dar Ilie readuce bucuria îndoliatei mame prin readucere la viață a copilului (17, 23).

Simțind că în timpul secetei îndelungate inimile supușilor lui Ahab se înmoaie, profetul socotește că este timpul acțiunii și hotărăște să recurgă la o mișcare de forță, cu scopul de a reaprinde flacăra credinței. La sugestia lui, profeții lui Baal și ai Astartei, aflați sub protecția reginei Izabela, sunt chemați pe Muntele Carmel la o confruntare, pentru a se vedea care dintre Baal și Iahve va răspunde la chemarea sacerdoților săi, ca să consume o jertfă neaprinsă. Urmează una dintre cele mai cunoscute și mai plastice imagini ale Vechiului Testament. Profeții lui Baal strigă, dansează, se taie, după practica cultului lor, de dimineață până după amiază, într-un efort disperat de a convinge propria zeitate să mistuie sacrificiul lor, dar nu se întâmplă nimic. Apoi, la rugăciunea lui Ilie, Dumnezeu trimite din cer foc ce mistuie jertfelnicul împreună cu victima sacrificată. Poporul este convins și strigă: „Domnul este Dumnezeu; Domnul este Dumnezeu" (18, 39). Imediat, Ilie ordonă poporului să prindă pe profeții zeităților străine și să-i ucidă la râul Chișon. La scurtă vreme mult așteptata ploaie sosește.

Uciderea sacerdoților păgâni o înfurie pe regina Izabela, care căuta să ia viața lui Ilie, motiv pentru care acesta este nevoit să se refugieze, mai întâi, la Beer-Șeba, iar apoi, din încredințare divină, merge la Muntele Horeb, unde Dumnezeu îi transmite noi porunci.

Uciderea unui anume Nabot, pusă la cale de regină pentru ca regele Ahab să poată lua în stăpânire mult râvnita vie a aceluia, constituie pentru profet prilejul de a pronunța judecata lui Dumnezeu asupra regelui, incluzând iminentul sfârșit al dinastiei sale (*3 Rg* 21). Tot Ilie este cel care vestește și sfârșitul lui Ohozia, fiul lui Ahab si al Izabelei. Ca toate evenimentele din viața sa, sfârșitul acestei personalități puternice lasă o impresie dramatică în tradiție. Însoțit de credinciosul său ucenic Elisei, Ilie trece din Betel la Ierihon, apoi peste Iordan, după ce a despărțit apele, prin lovirea lor cu mantia sa. Pe când cei doi merg pe drum dialogând, apare un car de foc cu cai de foc și Ilie este înălțat de un vârtej de vânt la cer (*4 Rg* 2, 1-12).

Ilie în tradiția iudaică și în islam. Autoritatea ieșită din comun cu care și-a dus la îndeplinire misiunea profetică, forța deosebită degajată de acțiunile sale, dăruirea sa totală și puterea credinței sale, confirmată în chip special de episodul de pe Muntele Carmel, au făcut ca profetul Ilie, asemenea lui Moise, să ocupe un loc de frunte în conștiința poporului Israel, căci, la fel ca Moise, Ilie a apărut într-un moment crucial al istoriei religioase și politice a lui Israel. Dacă prin Moise Dumnezeu a salvat pe israeliți de sub stăpânirea egipteană și i-a format ca popor, prin Ilie a fost salvată credința conaționalilor săi aflați sub opresiunea politeismului păgân. Încă din ultima parte a Vechiului Testament (*Mal* 3, 23-24), dar și din unele tradiții de dată mai târzie, pornindu-se și de la modul în care Ilie și-a sfârșit viața pământească, se distinge dimensiunea eshatologică atribuită profetului, prin rolul său de vestitor al zilei Domnului. Personalitatea lui Ilie și-a lăsat amprenta și în tradiția islamică, fiind menționat de Coran în rândul celor drepți, amintindu-se misiunea sa de oponent puternic al cultului lui Baal.

Ilie în tradiția creștină. Noul Testament evocă figura profetului Ilie într-o varietate de contexte. Unele mențiuni se rezumă la simpla reamintire a faptelor profetului, așa cum sunt ele descrise în Vechiul Testament (*Lc* 9, 54; *Rm* 11, 2-4, *Iac* 5, 17-18), altele par a evidenția lucrarea lui Ilie ca o paradigmă pentru cea a Mântuitorului (*Lc* 4, 25-26). După tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul de către Irod, popularitatea crescândă a Mântuitorului dădea naștere unor speculații în popor cu privire la adevărata Sa identitate, socotindu-se că Iisus este fie Sf. Ioan Botezătorul înviat, fie Ilie, fie un altul dintre vechii profeți (*Mc* 6, 14-15; 8, 8, 27-28; *Mt* 16, 13-14; *Lc* 9, 7-8; 18-19), în timp ce Iisus îl identifică pe Ilie cu Sf. Ioan Botezătorul (*Mc* 9, 11-13; *Mt* 11, 13-14; 17, 10-13). Prin această identificare, Mântuitorul dorea să evidențieze importanța misiunii Sf. Ioan Botezătorul. Ioan va fi precedat

pe Dumnezeu așa cum Ilie va reconcilia pe tatăl cu fiul și va îndrepta inimile fiilor către părinți. Ioan a avut un rol special, nu atât de mult în a face pregătit drumul pentru Mesia, ci mai ales în a pregăti poporul prin pocăință în vederea primirii noului Legământ. Zelul predicii sale este considerat a fi o reminiscență a lucrării lui Ilie. Cinstirea de care se bucura Ilie în popor și egalitatea sa cu Moise sunt confirmate de momentul Schimbării la Față, când cei doi apar pe Tabor încadrându-l pe Mântuitorul (*Mt* 17, 1-8; *Mc* 9, 2-8; *Lc* 9, 28-36). Eshatologia creștină, pornind de la textul Apocalipsei (11, 3-11) conectat cu cel de la Maleahi (3, 23-24), socotește că Ilie, alături de Enoh, este unul dintre cei doi martori a căror apariție constituie unul dintre semnele premergătoare Parusiei.

Ilie în tradiția patristică. În afara Noului Testament, o aluzie la Ilie ca înaintemergător al lui Mesia o găsim la Sf. Iustin Martirul, în *Dialogul său cu iudeul Trifon*. Iudeul Trifon explică faptul că identitatea lui Mesia nu va putea fi aflată până când nu va veni Ilie pentru a-I pregăti calea și a se manifesta către noi toți. În același sens, găsim referiri la Ilie și în lucrările Fericiților Ieronim și Augustin, acesta din urmă dedicând un capitol pasajului din Maleahi, în care explică lucrarea lui Ilie în convertirea iudeilor.

Bibliografie. *Viața și Acatistul Sfântului Proroc Ilie*, Ed. Mitropoliei Olteniei; Augustin, Fericitul, *De civitate Dei*, în *CCL*, vol. XLVIII, Ed. B. Dombart-A. Kalb, Brepols, Turnhout, 1955; Clark, David George, *Elijah as eschatological high priest: an examination of the Elijah tradition in Mal.3:23-24*, Notre Dame, Indiana, 1975; Flavius, Josephus, *Antichități Iudaice*, trad. I. Acsan, vol. I, Ed. Hasefer, Bucuresti, 2003; Iustin Martirul și Filosoful, Sf., *Dialogul cu iudeul Trifon*, în coll. *PSB*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Robinson, J.A.T., „Elijah, John and Jesus", în vol. *Twelve New Testament Studies*, 1962, pp. 28-52; Lawrence, Frizzell, „The prophet Elijah", în: *SIDIC*, XVII (1984), 2.

Adrian Vasile

ILITÓN. (gr. *ilio – a înveli*) Pânză care se așeza peste vechile altare creștine. În caz de nevoie, Sfintele Daruri erau învelite cu această pânză și puteau fi astfel transportate în alt loc. Astăzi, ilitonul servește ca o învelitoare pentru Sfântul Antimis, de care se deosebește însă, prin faptul că nu conține sfinte moaște. Ilitonul simbolizează giulgiul în care a fost înfășurat Trupul Domnului la punerea în mormânt; fie acea năframă sau sudariu, cu care a fost legat capul Mântuitorului Hristos. Această „mahramă" au văzut-o Sfinții Apostoli (Petru și Ioan) după Învierea Domnului „deosebit înfășurată într-un alt loc" (*In* 20, 7).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Marian Vâlciu

IMANÉNT. (lat. *immanere – care rămâne la/ în*) Desemnează o lucrare din interior asupra obiectului la care se raportează, „interior", semnificând ceva care ține de „intimitatea" obiectului și exprimat prin această lucrare. Astfel, termenul se opune, în mod antinomic, transcendentului, exteriorizării acțiunii față de obiect.

Teologic, imanența lui Dumnezeu este afirmată în Ortodoxie prin prezența harului – energiilor necreate divine care susțin Universul întreg, făcându-se punte de trecere peste „prăpastia" transcendenței lui Dumnezeu față de creația Sa. Este afirmată, astfel, în chip paradoxal, deopotrivă transcendența și imanența lui Dumnezeu. Dacă transcendența se referă în special la natura Sa, despre care omul nu poate ști nimic, imanența se exprimă atât prin harul dumnezeiesc, cât și prin concretul Întrupării Fiului lui Dumnezeu din care ne împărtășim până la sfârșitul veacurilor prin jertfa euharistică.

Observație. A nu se înțelege transcendența lui Dumnezeu „metafizic", spunem aceasta în sensul că nu există „exterioritate" proiectată dinspre Dumnezeu către creatura Sa. Afirmăm „distanța ontologică", dar Dumnezeu Însuși o depășește prin intimitatea cu care este prezent în interiorul creației Sale.

Bibliografie. *Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, 2003.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

IMN. (gr. *imnos*) Rugăciune sub forma unei poezii, prin care se aduce laudă lui Dumnezeu și prin care sunt cinstite faptele și virtuțile sfinților. Cunoscute sub denumiri variate (canoane, tropare, condace, stihiri), imnurile bisericești sau liturgice constituie partea cântată a sfintelor slujbe. Prin intermediul lor, credința Bisericii este transmisă credincioșilor participanți la sfintele slujbe, astfel cultul divin fiind mijloc de sfințire a credincioșilor și școală vie în care învățăm dreapta credință.

Bibliografie. Tucă, Nicușor, „Imnele liturgice ortodoxe", în: *Theologos*, I (2006), 7-12, pp. 249-263; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

Viorel Sava

IMNOGRÁF. v. MELÓD.

IMNOGRAFÍE. Știința de a scrie (compune) imnuri.

Persoanele care, sub inspirație, au alcătuit textele imnurilor liturgice sau bisericești și care au creat muzica acestor texte poartă numele de imnografi. Unii dintre ei sunt cunoscuți sub numele de melozi (ex.: Roman Melodul – sec. al VI-lea, Sf. Ioan Damaschin, Cosma de Maiuma sau Melodul – sec. VII-VIII; Sfinții Iosif și Teodor de la Mănăstirea Studion din Constantinopol etc.).

Bibliografie. Merticariu, † Varlaam, *Literatura patristică în teologia românească*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2009; Tucă, Nicușor, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă* (teză de doctorat), Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004.

Viorel Sava

IMNOLOGÍE. Știința care se ocupă cu studiul poeziei religioase sau al imnurilor folosite în cadrul cultului divin, iar cei care se îndeletnicesc cu studiul acestui gen de poezie poartă numele de *imnologi*.

Viorel Sava

IMPASIBILITÁTE. (*dezambig*. IMPASIBILITÁTE DIVÍNĂ) Se referă la imposibilitatea firii dumnezeiești de a primi în interiorul ei sentimente și pătimiri omenești (căință, mânie, milă etc.), așa cum îi sunt atribuite în mod antropomorfic, în special de către Vechiul Testament.

Un termen teologic cu care stă în corelație este imutabilitatea, prin care se înțelege neschimbabilitatea lui Dumnezeu, faptul că în ființa Lui nu este posibilă nicio schimbare ontologică, nicio îmbunătățire interioară și nu poate suferi niciun progres moral. Dumnezeu este Cel Ce este, Cel Ce rămâne, Cel stabil, credincios, neschimbabil, nu doar în ființa Sa, ci și în gândurile, hotărârile și actele Sale. Voința lui este identică cu binele. Dumnezeu nu se căiește niciodată, nu are niciodată păreri de rău, deoarece nu păcătuiește niciodată. Acolo unde Scriptura folosește aceste cuvinte și expresii pentru Dumnezeu, se întâmplă deoarece Dumnezeu este considerat în raportul Său cu lumea (M.L. Farandos). Dumnezeu este Ființa desăvârșită mai presus de ființă, Căreia nu I se poate adăuga nimic.

Impasibilitatea în creștinism și în filosofia greacă. Există o diferență fundamentală între Scriptură și filosofie: în timp ce gândirea biblică în privința imutabilității divine nu exclude mișcarea, filosofia grecească clasică afirmă că dumnezeirea este „imobilă". Ființa lui Dumnezeu, așa cum Se revelează în Scriptură, nu este statică, ci are trăsăturile „viului" și ale dinamicului. Impasibilitatea și imutabilitatea lui Dumnezeu nu sunt incompatibile cu „mutabilitatea" și „dinamismul" lui Dumnezeu. În opoziție față de filosofia antică elenă, pentru care mișcarea constituie o trăsătură a „devenirii" și, prin urmare, a ființelor imperfecte, în gândirea patristică, înțelesul dumnezeirii este dinamic. Dumnezeu, pentru Părinți, nu este imuabil și incomunicabil față de lume, trăind departe de ea, ci comunică cu aceasta prin intermediul energiilor Sale, care se manifestă în creație și în istorie (G. Martzelos).

Dumnezeu este mobil, atât în relația Sa extratreimică cu lumea, cât și în viața și existența Sa intratrinitară. Această mișcare intratrinitară a lui Dumnezeu, cu toate că are legătură cu ființa Sa, nu implică schimbarea sau modificarea firii divine, ci este o veșnică mișcare, liberă și iubitoare, care determină specificul

de existență al celor trei Persoane divine. Sf. Maxim Mărturisitorul notează în mod semnificativ: „Dumnezeu și Tatăl, mișcat atemporal și din iubire, a purces la distincția ipostasurilor”. Extratreimic, mobilitatea lui Dumnezeu se află în legătură cu toată iconomia dumnezeiască, dar se manifestă mai pregnant, în special în Întruparea și în pătimirea Domnului. Imutabilitatea lui Dumnezeu este considerată de către filosofie ca un atribut al atotputerniciei lui. Dimpotrivă, în teologia patristică, puterea lui de a coborî la oameni prin Întrupare, în spațiu și timp, fără a suferi schimbare, este un indiciu al iubirii și puterii Sale nesfârșite.

Imutabilitate și dinamism în Întrupare. Întruparea aduce veșnicia în sfera temporalului și abolește încătușarea spațiului și a timpului. Acesta este cea mai mare taină din istorie: Dumnezeu, Cel Care a creat lumea, intră în limitele inteligibilului. Această pogorâre a lui Dumnezeu se petrece fără schimbarea Sa și este manifestarea puterii Sale celei mai mari. Prin Întrupare, Hristos-Logosul divin întrupat a intrat în timp și spațiu. Această mișcare a dragostei este posibilă deoarece în creștinism transcendența este personală și nu constituie o esență impersonală sau o lege a lumii. Transcendența este un Subiect sau, mai bine zis, o însușire a Subiectului suprem. În cazul Întrupării, avem un Subiect Care trimite și un alt Subiect Care este trimis. Transcendența este comuniunea desăvârșită a unor Persoane de altă esență decât a lumii. Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu trimis în lume ca om, Se sfințește ca om în lume, ca să fie și oamenii sfințiți în El, ca în Adevăr sau ca în Fiul lui Dumnezeu Care este, prin aceasta, sensul vieții pentru ei. Esența nu se poate coborî, deoarece este supusă legilor uniforme. Numai Creatorul atotputernic, pentru că este și Persoană liberă, conștientă și interesată de făpturile Sale, Se poate coborî la făpturile Sale conștiente pentru a le înălța. Prin urmare, Întruparea este actul paradoxal prin care Cel imobil și veșnic Se autotranscende într-un elan al dragostei, pentru a veni în întâmpinarea omului și a-l întâlni în cadrele finite și nestatornice ale existenței umane.

Impasibilitatea și neschimbabilitatea divină în contextul Pătimirilor lui Hristos. Mântuitorul Hristos, deși este impasibil în natura Sa divină, experiază durerile Calvarului datorită firii Sale umane, într-o manieră tainică și incomprehensibilă pentru mintea umană. „Unul din Treime a pătimit cu trupul”, susține o cunoscută expresie patristică. Referitor la problema cum poate fi conciliată impasibilitatea firii Sale divine cu afirmația că Logosul a trăit în mod real suferința Crucii și a Golgotei, răspunsul patristic este următorul: Acela Care a suferit și a murit pe cruce a fost Însuși Domnul întrupat, dar a suferit și a murit în conformitate cu umanitatea Sa. Hristos, Dumnezeu desăvârșit, este în același timp și om desăvârșit. Deoarece în Hristos nu există un ipostas omenesc separat de Cuvântul divin, nu a murit un om, ci Cel „Ce este El Însuși Viața veșnică, Acela Care este întru adevăr Învierea și Viața”. Cu alte cuvinte, nu a existat o persoană umană care să fi murit separat de Logos; a existat întreaga plinătate a firii umane, dar nu un ipostas uman anume. De aceea, pe Cruce nu a murit un om, conform sistemului nestorian, ci Dumnezeu cel întrupat, după firea Sa umană. Textul liturgic următor este edificator: „Că iată este socotit între cei morți Cel Ce locuiește întru înălțime, și în mormânt mic, ca un străin, este primit” (Canonul din Sâmbăta Mare). Ipostasul divino-uman însuși face experiența suferinței, a morții și a mormântului, într-un mod mai presus de înțelegerea noastră. Ca purtător al celor două firi, Logosul a murit și moartea s-a petrecut în ipostasul Său. Teologia ortodoxă distinge foarte clar, în Hristos cel pătimitor, între latura pătimitoare și cea impasibilă. Crucea și moartea lui Hristos nu erau pătimiri ale firii dumnezeiești, ci ale firii Sale umane. Prima era nemuritoare și impasibilă, în timp ce a doua avea posibilitatea gustării morții și a patimii. O densă frază patristică surprinde acest dublu aspect al chenozei: „Astfel se crede și că Dumnezeu cel Unul-născut este impasibil, și că Hristos este pătimitor”. Firea divină a rămas complet impasibilă, deci pătimirea se referă doar la firea umană a lui Hristos.

Asumarea umanității de către Fiul nu este un fenomen exterior, care să atingă doar superficial persoana Logosului, ci un eveniment care introduce umanitatea în cea mai strânsă relație posibilă cu Acesta. Dumnezeu Cuvântul și-a format prin suflet (prin minte, *nous*) un trup, în care a putut pătimi durerile pe Cruce, dureri ce nu erau doar ale trupului, ci le simțea, în oarecare fel, și Dumnezeu Cuvântul Însuși, făcut ipostas al lor. Unirea ipostatică înseamnă că Logosul nu mai era doar Ipostas al dumnezeirii Sale, ci în același timp și al umanității Sale. Dacă suportă biciuirile, scuipările, durerile morții sau moartea, nu suferă doar latura umană a lui Hristos sau doar trupul Său, ci suferă El Însuși, suferă Dumnezeu.

Părinții n-au folosit termenul nepătimire (απάθεια) cu sensul pe care i-l atribuie filosofia elenă, ci cu sensul absenței oricărui interes egoist al lui Dumnezeu în relație cu noi. Dumnezeu nu este nepătimitor (impasibil) adică indiferent la durerea umană, ci este interesat de aceasta și participă la ea la două niveluri diferite:

a. la nivel *ipostatic*, adică ontologic, în Logosul întrupat. „Hristos a putut simți într-un mod asemănător ca ipostas dumnezeiesc pătimirile firii Sale omenești, fără ca ele să fie ale dumnezeirii Sale, așa cum eu pot simți în spiritul meu înțepăturile trupului, fără ca acestea să fie înțepături ale spiritului" (D. Stăniloae).

Îngemănarea dintre spirit și trup în firea umană este atât de strânsă, încât, deși spiritul nu este materie pentru a simți înțepăturile fizice, le resimte datorită legăturii indisolubile dintre el și trup. Spiritul și carnea, în natura umană, sunt vase comunicante, capabile să exercite înrâuriri reciproce dinspre una spre cealaltă, și raportul dintre ele constituie o analogie a relației dintre firea divină și cea umană în persoana lui Hristos.

b. la nivelul *relației Sale cu oamenii*, adică în plan moral. Hristos, ca Dumnezeu, are milă de oameni și participă realmente la durerea lor și după Înălțarea Sa la cer. El nu devine „nepătimitor" în sensul de insensibil față de noi, ci rămâne pentru totdeauna Arhiereul care și-a asumat durerile noastre: „Că nu avem Arhiereu care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci, ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat" (*Evr* 4, 15).

Bibliografie. Christos, Panaiotis K., *Το μυστήριο του ανθρώπου*, Ed. Kiromanos, Salonic, 1991; Farandos, Megas L., *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Atena, 1985; Florovsky, Georges, *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως*, V. Rigopoulos, Salonic, 1977; Florovsky, Georges, *Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*, Ed. Artos Zois, 1973; Gavrilyuk, Paul, *The Suffering of the Impassible God. The Dialects of Patristic Thought*, Oxford Early Christian Studies, 2004; Grigorie de Nyssa, Sf., *Κατὰ Εὐνομίου Λόγος*, 6, în *PG* 45; Ieftici, Atanasie, *Χριστός, η χώρα των ζώντων*, Ed. Indiktos, Atena, 2007; Kourembeles, Ioannis G., *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*, vol. I, Ed. P. Pournara, Salonic, 2009; Martzelos, Georgios, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας*, vol. II, Ed. P. Pournara, Salonic, 2000; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Σχόλια εἰς τό Πέρι θείων ὀνομάτων*, în *PG* 4; Stăniloae, Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Centrul mitropolitan Sibiu, 1991; Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, 1987; Vasiliadis, Nicolaos, *Το μυστήριου του θανάτου*, Ed. Sotir, 1994.

Florin Tomoioagă

IMPÉRIUL BIZANTÍN. Stat medieval creștin, la început de cultură latină, apoi de cultură greacă, care a dăinuit din sec. al IV-lea până în sec. al XV-lea, conturat în partea de răsărit a Imperiului Roman.

Istoria bizantină pare bine definită, între inaugurarea noii capitale a împăratului Constantin cel Mare, pe 11 mai 330, și cucerirea acesteia de către otomani, la 29 mai 1453. Cu privire la începuturile istoriei bizantine avem până astăzi mai multe păreri, care o plasează în timpul domniei lui Constantin cel Mare, a lui Heraclius sau a împăraților isaurieni. În stabilirea unei date unanime este dificil de ignorat perioada lui Constantin cel Mare și epoca protobizantină, care au dat Imperiului numeroase caracteristici fundamentale, transformând principatul augustinian de la Roma într-o monarhie creștină de drept divin, instalată pe malurile Bosforului. La vremea aceea, împăratul se gândea la o apropiere de frontierele cele mai amenințate, Dunăre și Eufrat, fără a avea în vedere crearea unui nou Imperiu. Din punct de vedere cronologic, Bizanțul a succedat Imperiului Roman,

deschizând o eră nouă. Chiar dacă în structura sa a păstrat o serie de norme ce au susținut edificiul imperial roman, evoluția sa ulterioară ne-a descoperit o direcție diferită. De asemenea, Bizanțul se înscrie pe coordonatele elenismului, orizont cu deschidere amplă spre Antichitate, reprezentând o sinteză la alcătuirea căreia au contribuit factori și valori aparținând unor culturi diverse. Rolul Imperiului Bizantin în istoria europeană și a poporului român nu poate fi neglijat, chiar dacă mulți îl trec uneori cu vederea. De fapt, întreaga istorie a creștinismului, din momentul în care a devenit religie liberă, s-a desfășurat în cadrul acestui Imperiu. Bizanțul a avut un rol hotărâtor în continuitatea daco-romană, în creștinarea noastră, în procesul de formare a poporului și a limbii române, în organizarea și viața bisericească, în cultură și artă. În perioada migrației popoarelor, Imperiul Bizantin a reprezentat singura formațiune politică din sud-estul european care a reușit să se impună în fața barbarilor, obligându-i pe aceștia să dea libertate de viață și de credință autohtonilor daco-romani. De la Bizanț a fost condusă activitatea misionară de creștinare în părțile noastre. Mai târziu, când s-au constituit statele feudale independente românești, în sec. al XIV-lea, întemeierea mitropoliilor și organizarea bisericească, formele pe care le-a îmbrăcat monahismul, toate s-au făcut în strânsă legătură cu Bizanțul.

Orașul Byzantion, de unde vine și numele de Bizanț, a fost fondat pe malul vestic al Bosforului în jurul anului 660 î.Hr.

Poziția sa geografică deosebit de favorabilă i-a permis să aibă succese economice și politice notabile, încă de la înființarea sa. Acest oraș domina comerțul dintre Marea Neagră și Marea Egee, dintre Europa și Asia Mică, fiind ușor de apărat, datorită faptului că acesta era înconjurat pe trei laturi de ape. Cu toate acestea, Bizanțul nu s-a putut apăra, fiind cucerit pentru o scurtă perioadă de perși, la sfârșitul sec. al VI-lea î. Hr. Adevărata glorie a orașului va începe însă în timpul domniei lui Constantin cel Mare, cel care îl va transforma în capitală a Imperiului. Foarte mulți cercetători au considerat că Imperiul Bizantin a fost o continuare directă a Imperiului Roman, numindu-l chiar, la un moment dat (395), Imperiul Roman de Răsărit. Afirmația nu este lipsită de temei, deoarece împărații bizantini au păstrat o lungă perioadă de timp titulatura împăraților romani și s-au considerat până la sfârșitul imperiului urmașii acestora, revendicând toate teritoriile asupra cărora aceștia stăpâniseră. În Imperiul Bizantin au supraviețuit forme de organizare statală, administrativă ori socială de tradiție romană. Dreptul și normele juridice romane au rămas în vigoare multă vreme, cu modificări neesențiale. Chiar și limba oficială a imperiului a fost latina, până la începutul sec. al VII-lea. La rândul lor, locuitorii Imperiului Bizantin se numeau pe sine *romei*, iar țara lor era *Romania* sau pământul roman. Caracterul grecesc al lumii bizantine s-a accentuat începând cu sec. al VII-lea, odată cu domnia împăratului Heraclius, când latina este înlocuită cu greaca. Grecismul va deveni mai pregnant în secolele următoare, când între Apus și Răsărit vor interveni disensiuni religioase majore (iconoclasmul, schisme) și chiar conflicte politice, așa cum a fost cazul cruciadelor. Vom întâlni pentru bizantini, tot în această perioadă, și termeni ca: *helleni* sau *helladikoi*, dar în mod izolat și fără să-l înlocuiască pe cel de *romei*. În cadrul realităților bizantine, un loc important l-au avut și diferitele influențe, fie că au fost orientale, fie occidentale, de aceea este foarte important să ținem seama și de acest lucru. De la Moscova la Veneția, de la Londra la Paris sau Roma, regi, elite și popoare au visat să ajungă la Constantinopol, să-l cucerească. Teritoriul bizantin a fost unul variabil, cunoscând maximul întinderii sale în timpul lui Justinian (527-565), când pornea din Spania și ajungea până la Eufrat, cuprinzând și ambele maluri ale coastei Mediteraneene.

Prima etapă din istoria bizantină o putem delimita între 324 și 632, o perioadă numită și romană târzie, datorită predominării elementelor romanice, sau etapa protobizantină. În această perioadă, împărații bizantini nu renunță la pretențiile lor de dominație

asupra întregului Imperiu Roman. Justinian I (527-565) organizează recucerirea parțială a Occidentului (Nordul Africii, Italia, Sicilia, sud-estul Spaniei), încercând să facă față și presiunii persane, hunilor sau slavilor. Tot acum au loc și dispute religioase (nestorianismul, monofizismul). Domnia lui Justinian este marcată de publicarea unui cod de legi și de o civilizație strălucitoare (construirea Bisericii „Sfânta Sofia"). După domnia sa, urmează însă o perioadă de declin, marcată de abandonarea politicii occidentale; victoria definitivă asupra perșilor, obținută de Heraclius (care-și ia titlul de basileu) nu poate compensa expansiunea arabă și pierderea Africii, a Siriei și Egiptului. Cu toate acestea, Imperiul rămâne o forță importantă, puterea sa economică fiind simbolizată de valoarea și stabilitatea monedei de aur.
A doua perioadă este aceea a evului mediu bizantin, care este cuprinsă între anii 632-1204, cu două etape: 632-1025, perioada evului mediu bizantin timpuriu, și perioada medievală bizantină târzie, de la 1025 la 1204. Asistăm acum la elenizarea și orientalizarea Imperiului. Separarea puterilor civilă și militară, atât de îndrăgită de administrația romană, este abandonată odată cu introducerea noului regim al themelor. Sub succesorii lui Heraclius (641-711), expansiunea arabă a tulburat echilibrul bizantin, în timp ce Grecia a fost invadată de slavi, iar o mare parte a Italiei a căzut în mâinile lombarzilor. Concentrarea teritorială a Imperiului îi conferă însă omogenitate din punct de vedere etnic și religios (suprimarea opoziției monofizite egiptene și rivalitățile dintre Patriarhate au permis restabilirea Ortodoxiei, centrată pe patriarhatul de Constantinopol). Dinastiile isauriană (716-802) și amoriană (820-867) aduc o renaștere a Imperiului. Ofensiva arabă este stopată de Leon al III-lea (716-740), dar Sicilia este pierdută. De asemenea, amenințarea bulgară este controlată. Această perioadă este dominată de problema iconoclastă, Leon al III-lea și Constantin al V-lea (740-775) interzicând cultul sfintelor icoane. Restaurat de împărăteasa Irina (790, 797-802), acest cult este din nou contestat de împărații dinastiei de Amorium, antrenând și o ruptură cu Roma (schisma fotiană, 863). Cultul icoanelor este restabilit în 843, de către împărăteasa Teodora. În timpul dinastiei macedonene (867-886), fondată de Vasile I (867-886), Imperiul atinge apogeul. Bizantinii încep o contraofensivă împotriva arabilor, cu rezultate concrete în Creta, pe Eufrat și în Siria; Armenia reintră sub influența bizantină. Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976-1025) reușește să-i înfrângă definitiv pe bulgari, în 1014, și încheie o alianță cu rușii. Pe plan extern, vor pierde însă Italia bizantină, cucerită de normanzi, aceștia ajungând și în Asia Mică. Situația este stabilizată de Comneni, dar venețienii obțin privilegii comerciale (1082) în schimbul ajutorului ce urmau să-l primească în conflictul cu normanzii.
În timpul dinastiei Anghelilor (1185-1204), Imperiul se va prăbuși (Bulgaria și a Serbia își vor proclama independența, Constantinopolul cade sub ocupația latinilor). Anul 1204 constituie momentul în care Imperiul Bizantin este destrămat în urma Cruciadei a IV-a și se formează pe o bună parte a teritoriului său Imperiul Latin de Răsărit, cu capitala la Constantinopol și alte regate și despotate occidentale. Imperiul Latin de Răsărit va dura 57 de ani, până în anul 1261, când bizantinii vor reuși să recucerească Constantinopolul. De asemenea, anul 1204 reprezintă și momentul în care Imperiul Bizantin, izgonit din Constantinopol și de pe o bună parte a Peninsulei Balcanice și a Asiei Mici, se va reorganiza în trei centre: Niceea, sub conducerea împăraților dinastiei Lascarizilor, Trapezunt, condus de Comneni, și Arta, în Epir, sub dinastia Anghelilor.
Etapa târzie bizantină este cuprinsă între 1204-1453, fiind caracterizată de numeroase dificultăți politice, economice și sociale, atât pe plan intern cât și pe plan extern. Constantinopolul este recucerit din mâna latinilor în 1261, de către Mihail al VIII-lea Paleologul, împăratul de la Niceea, dar Imperiul este redus teritorial, în Asia, la Niceea și, în Europa, la Tracia și o parte a Macedoniei, restul

peninsulei rămânând sub dominația latină, iar aproape toate insulele, sub stăpânirea venețienilor și genovezilor. Mihail al VIII-lea (1258-1282) va lupta împotriva latinilor, fără să poată împiedica dezagregarea Imperiului. După ce au cucerit Asia, reducând Imperiul la capitală, turcii au dat asaltul final, ucigând pe ultimul împărat bizantin, Constantin al XI-lea Paleologul, la 29 mai 1453. Ziua în care a căzut Constantinopolul nu va reprezenta și dispariția completă a Bizanțului, formula lansată de Nicolae Iorga, „Bizanț după Bizanț" exprimând foarte bine continuitatea civilizației bizantine și după 1453, atât pe teritoriul fostului Imperiu, cât mai ales în teritoriile libere: Țările Române, Rusia, Italia.

Centrul de conducere în Bizanț era la Constantinopol, în palatul imperial, spațiul în care locuia împăratul, dar și comandamentul militar și civil. Orice funcționar militar sau civil avea și o demnitate palatină, cu un titlu nobiliar ce-i conferea un rang ierarhic. Împăratul era încoronat de către patriarh, în Biserica „Sfânta Sofia". El se prezenta drept „pios ales al lui Dumnezeu", ocupând în cetatea pământească locul lui Dumnezeu din cetatea cerească, cetatea pământească fiind de fapt imaginea Împărăției lui Dumnezeu. Astfel poate fi definită natura raportului dintre Biserică și Stat în Bizanț. Imperiul Bizantin ignora astfel lupta între papă, conducător al Bisericii, și împărat, tensiune care va caracteriza Occidentul creștin în sec. XI-XII, în numele „libertății Bisericii", al superiorității puterii spirituale față de cea politică. Împăratul nu putea avea și funcția de prim-ministru, acordată de obicei unui funcționar ales de el. De asemenea, împăratul avea libertatea să-și desemneze succesorul. Instituțiile bizantine puteau fi modificate în funcție de circumstanțe.

Bibliografie. Băbuș, Emanoil, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sophia, București, [2]2010; Bănescu, N., *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. I: *Imperiul creștin și asaltul invazilor (313-610)*, vol. II: *Imperiul Bizantin clasic (610-1081)*, Ed. Anastasia, București, 2000-2003; Bréhier, Louis, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1994; Brezeanu, Stelian, *O Istorie a Bizanțului*, Ed. Meronia, București, 2004; Cavallo, Guglielmo, *Omul bizantin*, Ed. Polirom, Iași, 2000; ChEynet, Jean-Claude, *Histoire du Byzance*, PUF, Paris, 2005; Dașkov, S.B., *Dicționar de împărați bizantini*, trad. V.D. Onofrei, Ed. Enciclopedică, București, 1999; Donald, M. Nicol et al. (eds), *The Cambridge Medieval History*, vol. IV: *The Byzantine Empire*, Cambridge University Press, 1966-1967; Donald, M. Nicol, *A Biografical Dictionary of the Byzantine Empire*, Londra, 1991; Ducellier, Alain; Kaplan, Michel, *Byzance IV^e-XV^e siècle*, Ed. Hachette, Paris, 1996; Flusin, Bernard, *La civilisation byzantine*, PUF, Paris, 2006; Georgescu, Maria, *Istoria Bizanțului*, Ed. Cetatea de scaun, Târgoviște, 2007-2009; Husar, Adrian, *Din istoria Bizanțului: structuri de civilizație bizantină*, Universitatea Petru Maior, Târgu-Mureș, 2002; Iorga, Nicolae, *Istoria vieții bizantine: Imperiul și civilizația după izvoare*, trad. M. Holban, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974; Jeffreys, Elizabeth; Cormack, Robin; Haldon, John (eds), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 2006; Kazhdan, A.P., *Oxford Dictionary of Byzantium*, III vol., Ed. Oxford, 1991; Lemerle, Paul, *Istoria Bizanțului*, trad. N.Ș. Tanașoca, Ed. Teora, București, 1998; Muntean, Vasile, *Bizantinologie*, vol. I-II, Ed. Învierea, Timișoara, 1999-2000; Norwich, John Julius, *A short History of Byzantium*, London, 1988; Treadgold, W., *O istorie a Statului și societății bizantine*, vol. I: *284-1025*, vol. II: *1025-1461*, trad. M.E. Avădanei, Institutul European, Iași, 2004; Treadgold, W., *O scurtă istorie a Bizanțului*, trad. M. Acsente, Ed. Artemis, București, 2003; Vasiliev, A.A., *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. I.A. Tudorie, V.A. Carabă, S.L. Nazâru, Ed. Polirom, Iași, 2010.

Emanoil Băbuș

IMPÉRIUL LATÍN DE CONSTANTINÓPOL. Formațiune statală întemeiată de conducătorii Cruciadei a patra în regiunea cucerită din Imperiul Bizantin după ocuparea Constantinopolului din 1204 și care a încetat să mai existe în 1261.

Imperiul astfel creat urma să fie urmașul de drept al Imperiului Roman de Răsărit, cu un împărat occidental, de credință romano-catolică, încoronat în locul grecilor bizantini ortodocși. Balduin, conte de Flandra și de Hainault, a fost încoronat ca împărat, sub numele de Balduin I, la data de 16 mai 1204. El avea în stăpânire Tracia și Asia, în timp ce regatul Tesalonicului includea aproape toată Grecia, venețienii urmând să ocupe insulele. Balduin I (1204-1205) a fost înfrânt la Adrianopole de către țarul bulgar Ioniță Kaloian și a murit în detenție la Târnovo. Fratele și succesorul său, Henric (1206-1216), a redresat situația și a

obținut supunerea mai multor principi greci și bulgari. Imperiul Latin de Constantinopol a respectat multe dintre tradițiile bizantine, dar Biserica Catolică a încercat să realizeze o eventuală unire cu Biserica Ortodoxă, tentativă însă eșuată. Economia Imperiului era controlată de venețieni. După moartea lui Petru al II-lea de Courtenay (1216-1217), cumnatul lui Balduin I și al lui Henric I, capturat și asasinat de grecii din Epir, Imperiul Latin de la Constantinopol înregistrează un evident declin. Statul format după 1204 a eșuat în a-și exercita autoritatea asupra celorlalte state latine întemeiate pe teritoriul Greciei, precum Regatul de Salonic, Principatul de Ahaia etc., și a fost slăbit de luptele cu bulgarii și cu statele grecești succesoare ale Bizanțului (Imperiul de Niceea, despotatul Epirului, Imperiul de Trapezunt), în cele din urmă fiind cucerit de către Imperiul de Niceea, condus de Mihail al VIII-lea Paleologul, în anul 1261. Ultimul împărat, Balduin al II-lea, a plecat în exil, dar titlul imperial a supraviețuit, prin câțiva pretendenți, până în sec. al XIV-lea.

Bibliografie. Băbuș, Emanoil, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sophia, București, [3]2010; Brezeanu, Stelian, *O Istorie a Bizanțului*, Ed. Meronia, București, 2004; Căzan, Florentina, *Cruciadele: momente de confluență între două civilizații și culturi*, Ed. Academiei Române, București, 1990; Cheynet, Jean-Claude, *Histoire du Byzance*, PUF, Paris, 2005; Geanakoplos, D.J., *Emperor Michael Palaeologos and the West. 1258-1282: A Study in Byzantin-Latin Relations*, Cambridge, 1959; Konstan, August, *Historical Atlas of the Crusades*, New York, 2002; Riley, John-Smith, *Atlas of the Crusades*, New York/Oxford, 1991; Vauchez, Andre, *The Encyclopedia of the Middle Ages*, Cambridge, 2000.

Emanoil Băbuș

IMPIETÁTE. Sacrilegiu, pângărire a celor sfinte, lipsă de respect față de cele sfinte.

Cristian Cercel

INCOGNOSCÍBIL. Însușire a unui lucru de a nu putea fi cunoscut.

Taina cunoașterii lui Dumnezeu și a lumii este o șansă care ne salvează de formarea unor concepte idolatre, amăgitoare în ceea ce înseamnă puterea de cunoaștere a omului. Atât teologia, cât și știința, asumându-și limitele cunoașterii, se deschid către taina mai presus de exprimare a participării la comuniunea profundă a modului dumnezeiesc de a fi. Teologia propune o cunoaștere înțeleasă ca vedere a luminii necreate. Această vedere înseamnă experiența harului necreat, participare la viața lui Dumnezeu prin energiile necreate, însă fără să fie posibilă participarea și cunoașterea ființei lui Dumnezeu. Ființa dumnezeiască rămâne mai presus de orice cunoaștere, ea este incognoscibilă, de necunoscut.

Incognosibilitatea ființei lui Dumnezeu este premisa apofatismului Tradiției ortodoxe. Sfinții Părinți ai Bisericii s-au luptat cu diferite tendințe filosofice, mărturisind această incognoscibilitate, tocmai pentru a nu-L circumscrie pe Dumnezeul cel viu unui concept. Părinții capadocieni au luat o atitudine unitară și radicală împotriva lui Eunomiu, care profesa încrederea în capacitatea cunoașterii umane de a cuprinde ființa lui Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin și alți mari sfinți ai Bisericii au mărturisit că ființa lui Dumnezeu este mai presus de orice experiență. În contextul disputelor dintre Sf. Grigorie Palama și Varlaam al Calabriei, Sfântul Grigorie afirmă incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu: „Firea cea mai presus de ființa lui Dumnezeu nu poate fi nici grăită, nici cugetată, nici văzută, căci ea este departe de toate lucrurile și mai mult decât incognoscibilă, fiind purtată de puterile de neînțeles cu mintea ale duhurilor cerești, cu neputință de cunoscut și cu neputință de grăit, de nimeni și niciodată. Nici în veacul acesta și nici în cel viitor nu este nume spre a numi firea dumnezeiască, nici cuvânt al sufletului și exprimat de limbă, nici atingere simțită ori gândită, nici imagine spre a da o anumită cunoaștere în privința ei, afară doar de faptul că ea este incognoscibilitatea desăvârșită pe care o mărturisim, tăgăduind tot ceea ce este și poate fi numit".

Incognoscibilitatea reliefează apofatismul, ca atitudine constantă a Tradiției ortodoxe. În această perspectivă este posibilă experiența Dumnezeului celui viu în viața Bisericii. Teologia

nu se reduce la o succesiune de concepte, de demonstrații filosofice, ci la participarea, la comuniunea eclesială care-L propune pe Hristos ca Adevăr concret și viu, ca o persoană supremă deschisă spre comuniune. Incognoscibilitatea nu înseamnă un refuz al culturii sau al științei, ci transgresarea limitelor cunoașterii conceptuale. De asemenea, incognoscibilitatea nu înseamnă un soi de agnosticism, ci implică libertatea față de concept. Aceasta nu presupune nicidecum lipsă de rigurozitate și de coerență, ci exprimă o coerență de tip eclesial. În această perspectivă este posibilă articularea onestă între teologie și filosofie, între teologie și știință.

Conceptul nu poate înlocui realitatea duhovnicească și eclesială „deoarece creștinismul nu este o școală filosofică, speculând pe marginea conceptelor abstracte, ci, înainte de toate, este o împărtășire de Dumnezeul cel viu. Iată de ce, în ciuda culturii lor filosofice și a înclinărilor lor firești spre speculație, Părinții tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic al teologiei, au știut să-și oprească gândirea lor pe pragul misterului și nu au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu [...]. Nu s-a pus niciodată în Răsărit problema raporturilor dintre teologie și filosofie; atitudinea apofatică le dădea Părinților Bisericii această libertate și o libertate cu care ei foloseau termenii filosofici, fără a fi în primejdie să fie înțeleși greșit sau să cadă într-o teologie a conceptelor [...]. Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism sau refuz de a cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși totdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu este cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi deci vorba nicicând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități ce sunt mai presus de înțelegerea rațională”.

Experiența eclesială este o invitație la viața cea adevărată a Dumnezeului celui viu Care Se unește prin har cu creația în Biserica Sa, biruindu-se astfel puterea necunoștinței, a păcatului și a morții. „Dumnezeul Bisericii este Ființă mai presus de orice ființă, Dumnezeire mai presus de orice dumnezeire, nume fără de nume, principiu mai presus de orice principiu, minte ce nu poate fi înțeleasă de mintea omenească, cuvânt de negrăit. Cunoașterea lui Dumnezeu este astfel o cunoaștere în necunoaștere, o participare la ceea ce nu poate fi participat. Teologia este învățarea a ceea ce nu se învață, formularea lucrurilor ce nu pot fi formulate, reprezentarea celor ce nu pot fi reprezentate, exprimă similitudini neasemănate, îmbrățișând toate cele ce par a nu se putea întâlni [...]. Inițierea în adevărul Bisericii este participare la felul de viață al acesteia, la întrunirea în sărbătoare a credincioșilor, care înseamnă realizarea văzută și manifestarea umanității celei noi, biruitoare a morții”.

Bibliografie. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București; Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, trad. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

INCULTURÁȚIE. Termen care desemnează întruparea mesajului Evangheliei într-o anumită arie culturală, în așa fel încât Biserica și învățătura ei să fie înțeleasă în lumina experienței popoarelor care primesc acest mesaj.

Ideea care stă la baza inculturației a existat în gândirea creștină și în activitatea misionară de la începuturile Bisericii, fiind un element de bază al evanghelizării. Inculturația se bazează pe un fundament deopotrivă teologic și antropologic: Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Care S-a făcut membru al unei societăți umane situată cultural în spațiu și timp. Ea se prezintă ca un concret prin care viața și mesajul Evangheliei sunt asimilate de așa manieră încât nu numai că Evanghelia se exprimă plecând de la și prin intermediul elementelor specifice ale acestei culturi, dar se constituie ca o sursă de inspirație capabilă să o transforme și să o relanseze în toate dimensiunile sale. Ceea ce se inculturează mai precis este Evanghelia, care se dovedește a avea o veritabilă putere.

Bibliografie. Bria, Ion; Chanson, Philippe; Gadille, Jacques; Spindler, Marc (eds), *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, Éd. Cerf, 2001; Mihăiță, † Nifon, *Misiologie creștină*, Universitatea Valahia Târgoviște, 2002.

Radu Petre Mureșan

INFAILIBILITÁTE PAPÁLĂ. Dogmă romano-catolică prin care se afirmă imposibilitatea papei de a greși din punct de vedere doctrinar.

Prin constituția *Pastor Aeternus*, votată și aprobată la 18 iulie 1870 în cadrul Conciliului I Vatican (535 sinodali pentru constituția *Pastor Aeternus* și doar 2 împotrivă, un italian și un american), se prevedea: „cu aprobarea sfântului Conciliu, noi învățăm și declarăm că este dogmă revelată de Dumnezeu ori de câte ori Pontiful Roman vorbește de pe tronul lui Petru (*ex cathedra*), adică în momentul exercitării plenare a oficiului său de Păstor și Învățător al tuturor creștinilor și prin maxima autoritate apostolică declară că o doctrină privitoare la credință sau la morală trebuie considerată obligatorie pentru întreaga Biserică". Această putere o posedă *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (de la sine, nu prin aprobarea Bisericii). Această constituție cuprindea, de fapt, două dogme: infailibilitatea și primatul de jurisdicție universală al papei. Prin primatul papal de jurisdicție se arată că episcopul Romei posedă cea mai înaltă și absolută putere în biserică, putând interveni direct în orice dioceză, condusă de un episcop. Această definiție a avut de-a lungul deceniilor ce au urmat mult mai mare efect decât cea a infailibilității.

Conciliul I Vatican a fost convocat prin bula *Aeterni Patris* (26 iunie 1868), în care nu era menționată expres tema infailibilității, și a fost deschis festiv în data de 8 decembrie 1869 în Basilica „Sfântul Petru" din Vatican. După primele dezbateri, s-a remarcat că aproximativ 80% dintre cei prezenți susțin autoritatea deplină a papei. Atunci s-a adus o petiție semnată de 380 sinodali, în care s-a cerut papei să se discute tema infailibilității, în timp ce 136 au fost împotriva acestei dezbateri. Papa a sprijinit majoritatea și a propus ca din schema numită *De Ecclesia Christi* să fie scoase capitolele 11 și 12 și să se redacteze o nouă constituție despre papă. La începutul lunii mai a anului 1870 a început dezbaterea privitoare la această dogmă. Opozanții noii dogme au argumentat pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, arătând că acestea nu cuprind o astfel de învățătură. În urma votului, din 601 sinodali au votat 451 pentru infailibilitate, 88 contra (*non placet*), iar 62 au cerut modificări la text (*placet juxta modum*). O dogmă trebuia votată însă în unanimitate. Opozanții însă, pentru a nu vota împotriva papei în privința unei chestiuni care îl privea, au părăsit Roma înainte de votarea finală. În urma Conciliului I Vatican, s-a născut Biserica Veche Catolică, în semn de protest al unor profesori de teologie față de noua dogmă.

Bibliografie. Boroianu, Dimitrie, *Istoria Bisericii creștine de la începutul ei și până în zilele noastre*, Fundația Anastasia, București, 2007; Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. IV, Ed. Trinitas, Iași, 2005; Ioniță, Viorel, „Conciliul I de la Vatican și consecințele lui pentru Biserica Romano-Catolică", în: *MA*, XVII (1972), 7-8, pp. 560-571; Popescu, Teodor M., „Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi", în: *Ort.*, III (1951), 4, pp. 495-538; Stăniloae, Dumitru, „Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican", în: *Ort.*, XVII (1965), 4, pp. 459-492; Wolf, Hubert, *Ökumenische Kirchengeschichte*, vol. III*: Von der Französischen Revolution bis 1989*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007.

Daniel Benga

INFINÍT. (lat. *infinitas – fără limite*) Despre un lucru, de a nu avea sfârșit.

Noțiune a teologiei sistematice referitoare la planul absolut, necreat, dumnezeiesc, caracterizate prin a fi fără sfârșit. Experiența de zi cu zi ne aduce, mai curând, în proximitatea reprezentării a finitului decât a infinitului. În timp ce gândirii curente conceptul de finit îi apare firesc, ca unul care este legat de operațiile de discriminare și de cuantificare pe care le săvârșește curent mintea umană, cel de infinit presupune un efort de reprezentare mentală marcat întotdeauna de o anume aproximativitate. În logica curentă, infinit desemnează ceva fără măsură, fără limite, peste posibilitățile de cuprindere, ceva „foarte mare" sau „peste măsură de mare".

Există o încordare, o scrutare lăuntrică a omului, în tinderea sa către Dumnezeu. Căutarea unui chip de înțelegere, de reprezentare în spațiul interiorității umane a lui Dumnezeu îl aduce pe om cel mai adesea în proximitatea unor „noțiuni" cu care încearcă să „traducă" în termeni familiari ceea ce îi depășește în realitate posibilitățile de

reprezentare. Dumnezeu „nu încape” în reprezentările omenești decât cel mult iconic. În chipuri diferite, omul gustă și se împărtășește dintr-o anumită conștiință a necuprinsului, a infinitului propriu Ființei Supreme. Mergând pe malul mării și adâncit fiind în gândurile sale, Fericitul Augustin observă un copilaș care făcuse o groapă în nisip și se străduia să care apa din mare în groapa sa. Întrebându-l ce face, acesta primi răspunsul următor: „mut marea în această groapă”, copleșindu-l astfel o nouă înțelegere: teologia este strădania de a „muta”, de a sălășlui pe Cel infinit în finitul cuprinderii omenești. Cum poate deci omul finit să se împărtășească din Cel infinit? Mintea omului nu poate să cuprindă acest gest dumnezeiesc, iar teologia ortodoxă, prin afirmarea apofatismului, pune inteligența omenească la adăpost de toată întreprinderea de „explicare” a ceva ce doar milostivirea dumnezeiască poate face posibil (și inteligibil) și care așază pe om ca experiere peste marginile limitate ale viețuirii strict omenești. Teologia ortodoxă dă mărturie prin chipul de viețuire al sfinților despre puterea dumnezeiască de a „dilata” conștiința umană pentru a-L primi pe Cel necuprins. Chipul acesta de înțelegere-împărtășire din cele ale lui Dumnezeu este de necircumscris operațiilor minții omenești. „După apostoli, unii din Părinții Bisericii au crezut asemenea lor, alții însă au gândit viața cea vecinică a celor mântuiți ca o triumfală neîncetată înălțare către Cel infinit. Gândire proprie matematicienilor: noi totdeauna ne asemănăm unui oarecare număr, însă Dumnezeu – infinitului. Între aceștia întotdeauna va rămâne o «distanță». În scrierile Părinților se poate întâlni gândul că, dacă Dumnezeu ar fi fost cu putință de a fi cunoscut până la totala epuizare, atunci ar însemna că El ar fi oarecum finit, iar în ce ne privește, aceasta ar duce la sațiu. Noi nu ni-L închipuim pe Hristos-omul (*1 Tim* 2, 5) ca petrecând într-o neîntreruptă înălțare către Tatăl; noi Îl mărturisim ca Cel Care «S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui» (Crezul) [...]. Recunoaștem că o oarecare «distanță ontologică» rămâne pentru noi și în veșnicie [...]. Noi, chiar dăruiți fiind cu întreaga deplinătate a lui Dumnezeu, rămânem «făptură». Și astfel mântuirea desăvârșit constă în includerea omului în toată deplinătatea vieții lui Dumnezeu”.

Taina Întrupării lui Hristos este aceea prin care Cel de necuprins va încăpea trupește în pântecele unei fecioare pe care o numim Născătoare de Dumnezeu – Theotokos. Prin nașterea lui Hristos, prin asumarea de către Sine a umanității noastre, omul primește, în chip de negrăit, putința „dilatării” în a-L cuprinde în sine pe Însuși Dumnezeu cel de necuprins. Aceasta devine posibil doar în măsura în care omul se leapădă de tot ceea ce este pătimaș, adică de ceea ce îl umple la infinit cu nimicul, și răspunde chemării de a trăi veșnicia în sensul umplerii infinite, nesfârșite cu prezența lui Dumnezeu.

Bibliografie. Saharov, Arhim. Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; Seidengart, Jean, „Infini (science classique)”, în: *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 1999.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

INFORENERGÉTICĂ. Pseudoștiință care se amestecă ocultismul, radiestezia, bioenergia și învățăturile creștine.

Termenul de inforenergetică a fost pus în circulație în 1988, de către Dumitriu Claudian, un pensionar din Iași, fost comandor pe nave de cursă lungă. „Știința” inventată de el există doar în România și este structurată pe 11 grade de inițiere, primul dintre acestea fiind inițierea în radiestezie. Principiile de bază ale inforenergeticii se bazează pe teoriile academicianului Eugen Macovschi (1906-1985), potrivit căruia materia vie are o structură fizică, precum și structuri noesice și supranoesice (care reprezintă sufletul), care sunt eterne și se reîntrupează.

Bibliografie. Dumitriu, Claudian, *Manual de radiestezie – gradul I*, Ed. Fundației Inforenergetică „Sf. Apostol Andrei”, București, 2008; Dumitriu, Claudian, *Manual de inforenergetica – gradul II*, Ed. Fundației Inforenergetică „Sf. Apostol Andrei”, București, 2008; Dumitriu, Claudian, *Manual de radiestezie – gradul III*, Ed. Fundației Inforenergetică „Sf. Apostol Andrei”, București, 2008; Dumitriu, Claudian, *Manual de radiestezie – gradul IV*, Ed. Fundației Inforenergetică „Sf. Apostol Andrei”, București, 2009.

Radu Petre Mureșan

ÍNIMĂ. Noțiune specifică spiritualității creștine, care desemnează străfundurile persoanei sau eul cel mai lăuntric al omului.

În sens teologic, inima nu se referă la organul anatomic al cordului, ci la realitatea complexă pe care ființa umană o presupune pe plan interior. Folosit foarte des atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament, cuvântul inimă se bucură de o paletă bogată de sensuri, referindu-se în același timp la Dumnezeu, creație și om.

Cu privire la Dumnezeu, termenul inimă se referă pe de o parte la realitatea apofatică a ființei dumnezeiești (*Fc* 8, 21; *FA* 13, 22), iar pe de altă parte la voința lui Dumnezeu (*1 Rg* 2, 35; *1 Rg* 13, 14; *Ir* 3, 15; *2 Rg* 7, 21; *1 Par* 17, 19). La *Mt* 11, 29, Mântuitorul Hristos este prezentat ca fiind „blând și smerit cu inima", lucru ce semnifică viața fără de păcat, chenoza și sfințenia dumnezeiască a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Inima lui Dumnezeu este prezentată ca fiind permanent bună, dreaptă, iubitoare (*Ps* 32, 11; *Pr* 19, 21; *Is* 46, 10; *Mal* 3, 6; *Is* 63, 4; *Iz* 23, 17-18), plină de înțelepciune (*Iov* 36, 5) și statornică (*Os* 14, 5; *Ir* 32, 37-41).

În ceea ce privește creația în general, conceptul de inimă este pus în legătură cu animalele și dobitoacele pământului (*2 Rg* 17, 10; *Dn* 4, 13; 5, 21), cu leviatanul (*Iov* 41, 24), cu marea și cu mările (*Iș* 15, 8; *Ps* 45, 2; *Pr* 23, 34; 30, 19; *Iz* 28, 2, 8) sau cu pământul: „Că precum a fost Iona în pântecele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi și Fiul Omului în inima pământului trei zile și trei nopți" (*Mt* 12, 40).

Pe plan antropologic, conceptul de inimă cunoaște cele mai multe sensuri. În Sfânta Scriptură, el este cel mai des întâlnit termen antropologic și cunoaște nuanțe de factură ontologică, morală sau mistică.

Din perspectiva ontologică, inima apare ca acel element psiho-somatic care face referire la sentimentul, rațiunea, voința și conștiința persoanei umane. Astfel, inima apare ca loc și ca sursă a doririlor și a stărilor emoționale (*Ps* 20, 2; *Pr* 6, 25; 13, 12; *1 Rg* 1, 8; *Ecc* 1, 16-18; *Is* 1, 5; 57, 15; *Ir* 4, 18; *Fc* 42, 28; *Ir* 48, 41; 49, 22; *Iș* 4, 14; *Jd* 16, 25; *Is* 24, 7; *Pr* 14, 10; *Dt* 20, 3, 8; *Ios* 2, 11; *Is* 7, 2; *2 Par* 13, 7; *Est* 5, 1-2; *Ir* 49, 23; *Rm* 9, 2; *2 Co* 2, 4; *FA* 21, 13), ca centru de reflecție (*Epist* 1, 5; *Est* 6, 6; *Ir* 13, 22; *Pr* 16, 23; 23, 15; *2 Rg* 7, 3; *Is* 10, 7; *Ir* 22, 17; *Mt* 24, 48; *Mc* 2, 6, 8; *Lc* 12, 45; 21, 14; 24, 38; *In* 13, 2; *2 Co* 9, 7) și subconștient al persoanei umane (*Lc* 1, 66; 2, 19, 35, 51; 6, 45; 9, 46; *Rm* 10, 6), ca for decizional și capacitate generatoare a acțiunilor voinței (*Fc* 6, 5; *3 Rg* 8, 17-18; *Nm* 15, 39; *Iov* 31, 7, 9; *Ps* 83, 2; *Ir* 7, 31; *Is* 57, 17; *Dn* 1, 8; *Est* 7, 5) sau ca glas al conștiinței (*Lc* 24, 32; *1 In* 3, 20-21).

Sub aspect moral, inima omului poate fi curată sau păcătoasă. Criteriul după care se analizează calitatea ei este Dumnezeu. Inima păcătoasă este inima mândră care nu împlinește voința divină și care se ridică împotriva lui Dumnezeu (*1 Par* 15, 29; *2 Par* 12, 14; 26, 16; 32, 25; 36, 13; *2 Par* 25, 19; *3 Ezr* 1, 50; *Ir* 4, 14; 11, 8; 16, 12; *Dn* 11, 12, 25, 28; *Bar* 2, 30; *Avd* 1, 3; *Mt* 5, 28; *Mc* 7, 21; *Mt* 9, 4; *Ap* 18, 7). Acest tip de inimă mai este etichetat și ca inimă învârtoșată (*Mt* 13, 15; 19, 8; *Mc* 3, 5; 6, 52; 8, 17; *FA* 28, 27) sau netăiată împrejur (*Ir* 9, 26; *FA* 7, 51). Inima păcătoasă duce omul la fel de fel de necurății și fărădelegi (*Rm* 1, 24; 2, 5; *Evr* 3, 10), finalitatea acțiunilor sale fiind moartea veșnică: „Inima oamenilor este plină de răutate și nebunia în inima lor dăinuiește toată viața lor și se duc în același loc cu cei morți" (*Ecc* 9, 3).

La rândul său, inima curată (*FA* 2, 46; *Ef* 6, 5; *Col* 3, 22) este inima întoarsă la Dumnezeu (*Iz* 11, 19-20), care urăște răul (*2 Par* 19, 3; *Dt* 29, 18-19) și caută adevărul și dreptatea (*Cânt* 6, 12). Ea își dă toată silința să împlinească legea divină și să-L iubească pe Dumnezeu cu toată forța și sinceritatea sa (*Dt* 10, 12; 26, 16; *1 Par* 29, 9; *2 Par* 15, 17; 19, 9; 25, 2; 30, 22; 34, 31), nu se laudă (*2 Co* 5, 12), vorbește numai cele ale lui Dumnezeu (*2 Co* 2, 17), ajungând în cele din urmă să se împărtășească de slava dumnezeiască: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*Mt* 5, 8).

Pe plan mistic, inima omului este într-o continuă căutate și trăire a lui Dumnezeu. Inima omului este locul de sălășluire a lui Dumnezeu. Cartea Osea ni-L prezintă pe Dumnezeu ca pe Cel Care se zvârcolește în inima Sa în căutarea iubirii inimii omului (11,

8). El cercetează inimile oamenilor (*1 Tes* 2, 4; *Evr* 4, 12; *Ap* 2, 23) și așază în acestea cuvintele și iubirea Sa. Dumnezeu luminează inima (*1 Co* 4, 5; *Ap* 17, 17) și o face pe aceasta să trăiască în bucuria prezenței Sale (*FA* 2, 26): „Și tu, Solomon, fiul meu, cunoaște pe Dumnezeul tatălui tău și Îi slujește din toată inima și din tot sufletul, căci Domnul cercetează toate inimile și cunoaște toată mișcarea gândurilor. De Îl vei căuta pe El, Îl vei găsi, iar de Îl vei părăsi și El te va părăsi" (*1 Par* 28, 9).

În dimensiunea mistică a vieții creștine, Duhul Sfânt este prezent în inimile credincioase și oferă capacitatea harică de desăvârșire (*Rm* 8, 26-29). Pentru cel înduhovnicit, Hristos devine viața, pacea și bucuria propriei sale inimii (*2 Co* 4, 6; *Ga* 4, 6; *Ef* 1, 18; *Flp* 4, 7; *Col* 2, 2; 3, 15; *2 Tes* 2, 16-17): „Și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire" (*Ef* 3, 17). Importanța deosebită a conceptului de inimă este subliniată și de Sfinții Părinți, în mod special de Părinții filocalici, aceștia vorbind în mod constant despre necesitatea curăției inimii, coborârea minții în inimă în timpul rugăciunii, trezvia inimii sau rugăciunea inimii. Bazându-se pe Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Ioan Damaschin, Sf. Grigorie Palama spune că inima este organul sau vasul cel ales al minții. Tot el mai afirmă că inima reprezintă omul cel din interior, partea tainică a ființei umane în care se realizează și se dezvoltă contactul cu harul dumnezeiesc, rolul Rugăciunii inimii fiind, de fapt, acela al coborârii și locuirii harului în străfundurile eu-lui uman.

Pentru Părintele Dumitru Stăniloae, inima reprezintă adâncul minții sau partea superioară a sufletului, prin care persoana umană își manifestă în modul cel mai înalt sensibilitatea față de Hristos.

Bibliografie. Grigorie Palama, Sf., „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie (Despre rugăciune; Despre sfânta lumină)", în *Filocalia*, vol. VII, trad. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005; Jewett, Robert, *Paul's Anthropological Terms. A study of Their Use in Conflict Settings*, E.J. Brill, Leiden, 1971; Marcu, Grigorie T., *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941; Stan, Nicolae Răzvan, *Antropologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007; Stan, Nicolae Răzvan, „Dimensiunea și însemnătatea mistică a conceptului de inimă în Vechiul Testament", în: *Ort.*, 3-4/2008, pp. 107-128; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I: *Manual sistematic*, trad. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, [2]2005; Špidlík, Tomáš, *Inima și Duhul în învățătura Sfântului Teofan Zăvorâtul – o fenomenologie ascetico-mistică*, trad. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2011; Vâșeslavțev, B., „Însemnătatea inimii în religie", trad. D. Stăniloae, în: *RT*, 1-2/1934, pp. 31-40; Wolff, Hans Walter, *Anthropology of the Old Testament*, SCM Press Ltd/Fortress Press, Londra/Philadelphia, 1974.

Nicolae Răzvan Stan

INTELÉCT. Funcție umană prin care acesta înțelege și cunoaște. Acesta exprimă „capacitatea de a gândi, de a avea o activitate rațională, de a opera cu noțiuni", termenul fiind dat ca echivalent conceptelor de „minte, gândire, rațiune" . Dacă științele sunt prin excelență gest intelectual, ca unele care traduc în termeni de reprezentare intelectuală relația omului cu lumea, relație structurată de dorirea sa de pătrundere a rațiunilor și semnificațiilor la nivel fenomenologic în vederea înțelegerii, teologia este gest de viață al omului integral, în demers de încredințare a întregii sale ființe – intelectual, emoțional, volitiv și somatic – lucrării harului dumnezeiesc. Intelectul servește gestului teologic numai în măsura în care este încredințat ca lucrare duhovniciei, adică inspirației Duhului care sublimează, înnobilează și transfigurează competența umană cu întărire de Sus. Dacă pentru științe înțelegerea poate fi (și) gest pur intelectual, pentru teologie înțelegerea este numai gest de împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu o descoperă omului, gest care depășește competențele umane.

Bibliografie. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Ed. Hachette, 1995; *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

INTELIGIBILITÁTE. Însușirea unui lucru de a fi inteligibil. „Succesul metodei științifice care conduce la descoperirea secretelor naturii

este atât de surprinzător, încât ne poate împiedica să ne dăm seama de cel mai mare miracol: funcționarea științei. Toți oamenii, incluzând pe oamenii de știință, iau ca firesc faptul că trăim într-un univers rațional și ordonat, supus unor legi precise pe care rațiunea umană trebuie să le descopere. În același timp, motivul acestei stări de lucruri rămâne un mister care ne uimește [...]. Faptul că știința funcționează, și că funcționează atât de bine, indică ceva extrem de semnificativ în organizarea cosmosului".

Omul de știință crede în raționalitatea și în inteligibilitatea lumii în care trăiește. Aici cuvântul „crede" se exprimă cel mai adesea sub forma unei convingeri lăuntrice, a unei încrederi, a unui crez intim cum că știința „funcționează" (evident, este limpede că rezultatele acesteia de la modernitate încoace o confirmă). „Credința" aceasta este gest de curaj de a înfrunta o realitate care se arată complexă, și pe care nu ai certitudinea că o vei înțelege, deși trăiești totodată nădejdea descoperirii semnificației ei profunde. Einstein afirma această „credință" ca pe o uimire fundamentală: „ceea ce va rămâne veșnic neinteligibil în privința lumii este inteligibilitatea ei". Totalitatea experiențelor noastre senzoriale este de așa natură încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Acest fapt, pe care Einstein îl vede a nu putea fi înțeles niciodată (afirmația este făcută strict din interiorul registrului științei), dă mărturie asupra unei problematici a inteligibilității în fapt necircumscriptibile gestului științei. Faptul că rațiunea noastră funcționează, ordonând interacțiunea noastră cu lumea, nu implică în mod necesar și explicația *de ce* funcționează. Sau dacă o implică, o implică într-un registru limitat. Interogarea într-un alt registru, mai profund, la nivel de ființare, este poate mărturia de care demersul științei are nevoie pentru a se depăși pe sine într-o înțelegere mai cuprinzătoare. Revenind însă, constatăm pur și simplu, și avem încredere, că explicarea prin demers rațional este eficientă, că a funcționat și că funcționează. Charles Townes, laureat al premiului Nobel în fizică, afirma această încredere într-o realitate unică și obiectivă, care se manifestă printr-o ordine accesibilă înțelegerii tuturor, ca gest de „credință": „Omul de știință are nevoie de credință atunci când se pune pe lucru și de o credință încă și mai mare pentru a duce la bun sfârșit muncile cele mai dificile. De ce? Pentru că trebuie să se angajeze personal în a crede că există o ordine în univers și că spiritul uman, și în fapt propriul său spirit, este capabil să înțeleagă această ordine. Fără această credință nu ar fi existat niciun interes sa încerci să înțelegi o lume presupus dezordonată și incomprehensibilă. O astfel de lume ne-ar fi dus la epoca superstițiilor, când omul gândea că forțe capricioase manipulează universul său". Este ceea ce butada lui Einstein, gravată în holul Universității din Princeton, subliniază: „Dumnezeu este subtil, însă nu malițios". Cu alte cuvinte, complexitatea și dificultatea pe care le experimentăm în lume nu exprimă nicidecum arbitrariu și lipsă de logică. Dacă însă fizica clasică ilustra la nivel de concept o inteligibilitate oarecum accesibilă (Galilei și Descartes postulează implicit că descrierea lumii fizice poate fi făcută prin utilizarea exclusivă a unor noțiuni atât de simple încât nu au nevoie de explicație), să remarcăm că efortul cercetătorilor din fizica actuală duce la o reconsiderare a inteligibilității descoperibile prin prisma unor noi concepte (conceptele de câmp electric sau magnetic nu sunt noțiuni familiare înțelegerii curente), deseori revoluționare: „În ochii multora, ai celor mai mulți [...], știința este o activitate care, ca principiu, seamănă celei a unui băiețel care descoperă ceasul bunicului său – nu un ceas cu cuarț, ci un ceas vechi, cu resort – și pe care, din curiozitate, îl deschide, încercând să înțeleagă cum funcționează. Bineînțeles că acest băiețel își va da repede seama că funcționarea ceasului este foarte complexă și că pentru a putea observa bine ce rotițe apasă asupra altora trebuie privit cu luare aminte și reflectat cu atenție. Efectiv, la fel se petrece în știință, când întâlnim structuri complexe sau formule

chimice complicate [...]. Pe de altă parte, în explorarea acestui mic băiat, există un remarcabil element de simplitate, acela că nu trebuie să descoperi conceptele care servesc înțelegerii. Roțile dințate sunt obiecte solide și atât el cât și strămoșii lui au dispus de ele neîncetat [...]. În multe dintre domeniile științei se întâmplă la fel, cercetătorii nu au de inventat conceptele care le sunt utile [...]. Într-o mișcare lentă mai întâi, și care s-a accelerat între timp, fizica ne-a învățat că spiritul uman poate depăși conceptele familiare și că trebuie să o facă neapărat".

Noua înțelegere fizică tranșează radical la nivel conceptual. Vechile cărămizi conceptuale sunt perimate în înțelegerea care se cere adecvată noilor exigențe. Obiectul cuantic „unitate" în lumea „infinitului mic" nu mai seamănă cu obiectul clasic deoarece este și câmp și materie. El reacționează într-un mod pe care-l putem caracteriza cu ușurință de „straniu" față de tot ceea ce cunoșteam în fizica clasică. Este nelocalizabil (există o probabilitate să-l putem întâlni în multiple locuri), „apare" și „dispare" după o logică nouă, nu-i putem ști cu precizie poziția și viteza din rațiuni care nu țin de insuficiența aparatelor, ci de o neputință fundamentală intrinsecă investigării la acest nivel.

„Accelerăm doi protoni. Fiecare are o anumită mișcare, o anumită viteză, și deci o anumită energie. Îi facem să se întâlnească, apoi se separă din nou. După șoc, constatăm că cei doi sunt intacți, dar că apar deopotrivă și alte particule, care sunt particule întregi, cu masă, sarcină electrică și care au fost create în momentul coliziunii, sub acoperirea energiei totale a protonilor incidenți. Fenomenul este conform legii $E=mc^2$ de echivalență masă-energie. Dar dacă vrem să descriem ce s-a întâmplat prin conceptele clasice, trebuie spus că mișcarea protonilor incidenți a fost transformată în particule. Ori o mișcare este o *proprietate* a obiectelor și, în consecință, am evoca aici o transformare a unor proprietăți de obiecte în obiecte [...]. A evoca o astfel de transformare poate părea la fel de absurd cu a zice că [...], în coliziunea dintre două taxiuri, ele reapar intacte, iar mișcarea lor a fost transformată în patru, cinci, șase... alte taxiuri! Aceasta pentru a înțelege că fizica modernă este cu adevărat o depășire necesară a conceptelor familiare".

Revoluția la nivel de concept să însemne oare că realitatea, în profunzimile ei, este neinteligibilă sau mai puțin inteligibilă decât ceea ce lăsa să se întrevadă fizica clasică? „Este lumea deci [...] inteligibilă? La această întrebare cred, cel puțin, că putem răspunde de o manieră nuanțată, dar netă. Dacă prin «lume» înțelegem lumea acțiunii umane, realitatea empirică, răspunsul este «da»: această lume este inteligibilă și, grație științei, progresăm în fiecare zi în a o cunoaște. Dacă însă prin lume înțelegem o natură ca la Spinoza – care este în sine sau prin sine independentă de facultățile noastre – atunci răspunsul este nu".

Dezbaterea rămâne deschisă: inteligibilitatea lumii, în ce cheie de lectură o citim? Ochii credinței sunt ochii care contemplă universul întreg în mărturia sa de creație a lui Dumnezeu. Or opera reflectând autorul, exprimându-l, creștinul se servește de gestul de cunoaștere și de aprofundare a operei (lumii întregi) pentru a se întâlni cu Creatorul său. Nu este de mirare că, teologic, „lecturarea" lumii vădește inteligibilitate în măsura în care lumea întreagă este structurată de Dumnezeul cel inteligibil prin lucrarea harului și, deopotrivă, în măsura în care omul, făcut după „chipul și asemănarea Sa", manifestă o structură adaptată dialogicului cu creația întreagă și cu Dumnezeu Însuși. Inteligibilitatea, în lectură teologică, poartă deci o dublă fundamentare: prin Creatorul inteligent, Dumnezeu, Care Se oglindește în opera Sa care este lumea, și deopotrivă prin inteligența și inteligibilitatea operei care mărturisește iconic pe Creator, respectiv prin capacitatea inteligentă a observatorului (omului) de lecturare a operei și, totodată, de dialog cu Autorul prin intermediul ei.

„Înțelegerea" lui Dumnezeu nu aparține însă (numai) inteligenței, ci omului întreg, ființial, respectiv lucrării harului care dă inteligenței posibilitatea de a depăși hotarele firii (și inimii de a face gestul adeziunii lăuntrice cu Cel Care i se descoperă ca iubire). „Înțelegerea"

lui Dumnezeu ca trăire lăuntrică a tainei descoperirii interlocutorului – Părintelui celui viu, provoacă deopotrivă la lecturarea lumii ca „mesaj" dinspre Dumnezeu către om. De asemenea, „înțelegerea" creației prin gestul științei luminat de har este drum către „înțelegerea" Creatorului. Opera și Autorul se mărturisesc reciproc, iar omul este chemat să le înțeleagă, să se împlinească el însuși prin cunoașterea acestora. Cartea Creației și Cărțile revelate (Biblia, scrierile Părinților) dau mărturie despre același autor, Dumnezeu. Realismul teologic ne obligă, totodată, să înțelegem în ce măsură catafatismul și apofatismul exprimă adâncul gestului omenesc la întâlnirea cu lumea și cu Dumnezeu: inteligibilitatea lumii este expresia inteligibilității lui Dumnezeu, Care Se arată inteligibil, fiind în același timp mai presus de toată inteligibilitatea. Inteligibilitatea lui Dumnezeu este lucrarea harului care ni-L „tâlcuiește" pe Dumnezeu astfel încât să-L putem primi la măsurile înțelegerii noastre. Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește de existența unor rațiuni obiective care sunt independente de intervenția noastră subiectivă și care își au atât originea, cât și sensul și împlinirea în Dumnezeu, Rațiunea supremă, Care le este principiu unitar și unificator și Care structurează „din interior" creația. Apropierea omului de Dumnezeu nu se realizează printr-un salt în afara rațiunii, ci după un îndelungat exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor. În urma acestei exersări, omul ajunge la ultima etapă, a contemplării nemijlocite a lui Dumnezeu, etapă în care rațiunea face un salt în afara posibilităților ei naturale (apofatismul „copleșește" aici catafatismul). Dumnezeu o umple cu un har care o ajută să pătrundă o „prezență" inaccesibilă altfel. Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă „vedere" a Lui, „unire" cu El, „trăire" la cote dumnezeiești. Ea este rațională, dar în sensul de depășire a oricărei raționalități, întrucât: „Unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș [...], nu este o stare dobândită pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, la fel ca de pe urma cunoașterii [...] înțelesurilor raționale din lucruri". Sf. Grigorie Palama nu ezită să o numească neștiință, dar nu în sensul de lipsă, ci în sensul de supraabundență. Nu este o absență a inteligibilității, ci o revărsare de inteligibilitate care umple mintea și se revarsă încă și peste puterile ei. Este deci cunoștință și, în același timp, nu mai este, ca una ce a ieșit din categoriile cunoașterii raționale cu care este obișnuit omul în coordonatele puterilor sale naturale. În unirea cu Dumnezeu, mintea noastră iese afară din sine și se unește cu Dumnezeu ca una devenită „mai presus de minte", spune Sf. Grigorie Palama.

Bibliografie. Davies, Paul, *God and the New Physics*, Ed. Dont, Londra, 1983, pp. IX, 2; Einstein, Albert, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Humanitas, București, 1996; d'Espagnat, Bernard, „Physique contemporaine et intelligibilité du monde", în: *PhiloScience*, 1/2004-2005; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Townes, Charles, „La convergence entre la Science et la Religion", în: *Convergences – numéro special: Science & Réligion*, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

INTERCOMUNIÚNE. v. EUHARISTÍE. Termen specific teologiei romano-catolice care denumește posibilitatea ca fiecare confesiune să aibă o unitate bazată pe recunoașterea reciprocă a Tainelor.

Având în vedere că în protestantism vorbim de un caracter mai redus al Tainelor lui Dumnezeu, intercomuniunea este realizabilă mai degrabă între catolicism și ortodoxie. Un fenomen similar se întâlnește încă din Antichitate, când un popor cu o religie anume acceptă spre devoțiune și religiile altor popoare, îndeosebi popoarele cuceritoare pe cele ale popoarelor cucerite, pentru a menține mai mult și mai ușor dominația asupra lor. Imperiul Roman a practicat acest gen de împrumut pentru a putea întări elementul instituțional propriu în provinciile cucerite. În regatul evreu antic, acest lucru era privit cu ostilitate, el însemnând căderea în idolatrie, un păcat capital, urât de Domnul Dumnezeu.

În perioada medievală, islamul a căutat suprimarea forțată a oricărei credințe religioase cucerite și înlocuirea ei, ideea oricărui împrumut religios ieșind din discuție.
Contrareforma a fost în schimb o acțiune amplă care dorea recuperarea prestigiului catolic pierdut chiar prin metoda împrumutului sau acceptării Tainelor de către celelalte confesiuni creștine. Astfel, a fost posibil în Europa Centrală o uniație cu Roma a mai multor Biserici locale, ortodoxe în speță, care au acceptat nu numai o jurisdicție, ci și o tranzitivitate sacramentală, recunoscută reciproc. Astfel, romano-catolicismul recunoaște, în acest context, coabitarea mai multor rituri liturgice, indiferent de diferențele istorice și tradiționale care le separă.
Intercomuniunea, ca termen, apare în contextul Conciliului I Vatican, unde doctrina romană vede unitatea Bisericii, precum și universalitatea ei în sens jurisdicțional, nu și intim, prin recursul la unitatea în Persoana lui Hristos. De aici pornind, termenul intercomuniune viza o unitatea a întregii creștinătăți sub aspect doctrinar, moral, dar și ritualic. Cum o unitate jurisdicțională și una doctrinară erau dificil de realizat, mișcarea ecumenică ce a precedat acest conciliu, a vizat, în următoarele decenii, mai ales din partea romano-catolicismului, o unitate care să debuteze măcar formal: prin ritual. Această unitate ritualică însemna nu uniformizarea ritului în fiecare comuniune, ci împărtășirea tuturor creștinilor din același potir, fiecare confesiune validând Sfânta Euharistie din celelalte confesiuni. În acest sens, cazul Bisericilor Unite cu Roma oferea un precedent încurajator.
Intercomuniunea a fost o temă amplu prezentă pe agenda mișcării ecumenice, dar a întâmpinat foarte multe rezerve din partea confesiunilor anglicane, protestante și ortodoxe. Romano-catolicismul se arăta ca cea mai deschisă confesiune pentru intercomuniune, însă acest lucru nu s-a realizat. Motivul ar fi acela că acceptarea reciprocă a împărtășirii cu Sfintele Taine, în absența unei comuniuni doctrinare, ar relativiza Euharistia ca Taină, implicit validitatea ei. Iar cum Sfânta Euharistie este Trupul și Sângele reale ale lui Hristos, un creștin autentic nu se va putea împărtăși de ele decât dintr-o formă unică, dintr-un ritual unic căruia îi rămâne consecvent. Astfel, intercomuniunea, în absența unei comuniuni de credință, precum și a unei comuniuni doctrinare, nu are valoare soteriologică.
Un alt argument în favoarea intercomuniunii este validitatea interconfesională a Botezului, eventual al căsătoriei, în cazul căsătoriilor mixte. În acest caz, se ridică problema de ce unele Taine pot fi validabile reciproc, iar altele nu. Astfel, Dumitru Stăniloae, analizând fenomenul ecumenismului, susține că Sfintele Taine au legătură cu doctrina și, prin urmare, ele nu pot fi separate. Intercomuniunea încearcă o unire în sens strict exterior, fără elementul interior, mistic. Tot astfel și Sfintele Taine au o dimensiune exterioară, formală, dar și una interioară, esențială, care se leagă direct de lucrarea tainică a harului lui Dumnezeu în inimile oamenilor care le primesc. De aceea, acceptarea intercomuniunii ar însemna decuplarea elementului formal al Tainei de cel esențial, mistic. Din această cauză, nu ar mai conta forma, ci efectul, iar în acest caz, prin Taine nu s-ar mai înțelege caracterul mulțumitor al omului către Dumnezeu, ci doar efectul benefic, mașinal, quasi-magic al Sfintelor Taine. În cazul intercomuniunii, Sfintele Taine ar risca să devină niște metode de instrumentalizare a harului la discreția omului, dincolo de caracterul adorator sau sacrificial din partea oamenilor. Ori caracterul sacrificial, jertfelnic care trebuie să caracterizeze omul implicat în primirea Sfintelor Taine dispare în momentul în care acesta nu rămâne consecvent Tradiției Bisericii sale parentale. Astfel, cum un copil ascultă de obicei de părinții naturali și nu de alți părinți decât cei ai lui, tot astfel un creștin nu este autentic decât dacă ascultă de tradiția Bisericii sale, și își asumă exclusivitatea ei. Implicit, acesta se împărtășește cu Tainele Bisericii sau confesiunii lui, și nu de ale altor Biserici. Intercomuniunea este doar o tendință formală pe plan

sacramental de unire a Bisericilor, prin relativizarea harului, dar și a evlaviei și sincerității omului ce primește Sfintele Taine.

Bibliografie. Bobrinskoy, Boris, *Împărtășirea Sf. Duh*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Braniște, Ene, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991; Bulgakov, Serghei, *Dogma euharistică*, Ed. Paidea, 2011; Stăniloae, Dumitru, *Ortodoxie și românism*, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939.

Mihai Burlacu

INTERDISCIPLINARITÁTE. Demers al cunoașterii științifice care presupune abordarea unui obiect de studiu din perspectiva mai multor discipline.

În perspectiva gândirii moderne, în demersul de tip disciplinar, spațiul dintre discipline și din afara disciplinelor se arată asemenea vidului din fizica clasică, lipsit de conținut. Pluridisciplinaritatea și respectiv interdisciplinaritatea, încercând să ofere soluții vizavi de procesul de fragmentare a cunoașterii indus de hiperspecializare, rămân soluții în interiorul disciplinelor. Transdisciplinaritatea își propune însă o altă vocație: a explora spațiul nu numai din interiorul, dar și dintre și din afara disciplinelor, spațiu care, asemenea vidului din fizica cuantică, spre deosebire de cel din fizica clasică, se arată dens și deci investigabil.

Termenul de transdisciplinaritate a fost formulat pentru prima oară de Jean Piaget, în 1970. Basarab Nicolescu definește transdisciplinaritatea cu ajutorul a trei postulate metodologice: 1. existența mai multor niveluri de realitate și de percepție, cu legi specifice (infinitul mic, scala umană, infinitul mare); 2. logica terțului inclus; 3. complexitatea. Transdisciplinaritatea urmărește un obiect de studiu fără să se poticnească de frontierele disciplinare, din dorința de a înțelege mai adecvat complexitatea lumii în care trăim. „Transdisciplinaritatea privește, după cum o indică prefixul «trans», ceea ce se află în același timp între discipline, ceea ce trece prin ele și ceea ce este dincolo de orice disciplină. Finalitatea ei constă în înțelegerea lumii actuale, unul din imperative fiind unitatea cunoașterii". Cunoașterea disciplinară și cunoașterea transdisciplinară nu sunt antagoniste, ci complementare, ambele metodologii fiind întemeiate pe spiritul științific.

Bibliografie. Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, Iași, 2007; Nicolescu, Basarab *Transdisciplinaritatea – manifest*, Ed. Junimea, Iași, 2007.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

INTERPRETÁRE BÍBLICĂ. Noțiune ce însumează un întreg ansamblu de reguli și procedee ce au ca țintă descifrarea sensului și mesajului teologic dintr-un text scripturistic, precum și transmiterea lui într-o formă corectă și inteligibilă.

La baza acestui concept stă termenul grecesc ερμηνεία care provine din verbul ερμηνεύω (a tâlcui, a explica, a contribui la înțelegere) și desemnează un act explicativ, o interpretare concretă a unui text. Cu toate că face parte din aceeași sferă semantică cu verbul ,έξηγέσομαι (a explica, a tălmăci, a descrie sau a povesti) și se regăsesc în echivalentul latinesc *interpres*, *interpretatio*, *interpreto*, interpretarea biblică nu este identică cu exegeza. Cea dintâi constă într-o expunere teoretică a sarcinilor, premiselor și principiilor înțelegerii textului scripturistic, pe când cea de-a doua pune în practică regulile și principiile de interpretare definite și precizate de hermeneutică.

Principiile de bază și premisele interpretării biblice caracteristice spațiului răsăritean sunt următoarele:

A. *Caracterul eclesial al hermeneuticii*. Acest aspect are în vedere poziționarea întregului procedeu de cercetare și explicare a textului sfânt în cadrul și-n structurile eclesiale. Precizarea canonului scripturistic, transmiterea și interpretarea lui este o funcție bine definită, o datorie și un dar oferit de Hristos Bisericii Sale. Doar această instituție are autoritatea necesară pentru a interpreta corect textul revelat și pentru a-l face folositor tuturor credincioșilor în vederea câștigării mântuirii. În acest sens, Fericitul Augustin afirmă: „N-aș putea crede ceea ce este scris, dacă nu m-ar fi îndrumat autoritatea Bisericii" (*Contra Epistolam Manichaei 6*).

B. *Dimensiunea pnevmatică a Sfintei Scripturi.* Textele biblice sunt rezultatul unei lucrări sinergice în care Duhul Sfânt pe de-o parte luminează mintea aghiografului pentru a înțelege conținutul revelat, iar pe cealaltă îl călăuzește să transmită corect mesajul descoperit. Aici este vorba de o inspirație conceptuală, nu de una verbală și, prin urmare, ea trebuie înțeleasă numai în domeniul sensului și al adevărului dogmatic, nu în formă literal textuală. Cel care a inspirat toată Scriptura participă și contribuie mai departe, tot într-o manifestare sinergică, la interpretarea textului sfânt.
C. *Persoana exegetului ca premisă a interpretării.* În spațiul răsăritean, interpretarea autentică nu se rezumă doar la preocuparea exegetului de a analiza strict științific textul scripturistic. Această metodă este absolut necesară, însă nu și suficientă pentru a atinge scopul principal al exegezei: înțelegerea profundă a caracterului soteriologic al Sfintei Scripturi. De aceea, asumarea și experierea textului sfânt în viața personală a interpretului, precum și atitudinea sa față trupul mistic al lui Hristos au devenit premisa unei interpretări credibile.
D. *Caracterul liturgico-bisericesc al exegezei.* După cum am anticipat în premisa anterioară, relația interpretului cu Biserica în actul exegetic este o condiție *sine qua non*. Biserica îi oferă exegetului posibilitatea intrării în comuniune cu Logosul dumnezeiesc prin Sfintele Taine și, în același timp, devine garantul interpretării săvârșite de interpretul care stă în comuniune reală cu ea. Astfel, Biserica, în calitatea ei de păstrătoare a adevărului, semnalează eventualele interpretări eronate și conferă exegezei creștine un caracter constructiv și credibil.
E. *Aserțiunile hermeneutice ale tradiției în exegeza patristică.* Caracterul tradițional al interpretării biblice ortodoxe este dobândit prin raportarea directă și indispensabilă la tradiția vie prin care s-a transmis experiența vieții bisericești în concordanță cu Scriptura. Legătura dintre interpretarea patristică și cea actuală constituie o premisă de bază a hermeneuticii răsăritene, deoarece numai în acest mod se poate realiza o continuitatea exegetică intactă, într-un interval temporal îndelungat și într-o discontinuitate de perioade istorice.
Interpretarea versetelor scripturistice a fost, în decursul timpului, extrem de variată. La acest fapt au contribuit atât numărul mare de exegeți, cât și structura și conținutul textelor revelate. Așadar, pentru a putea realiza o categorisire a acestor tipuri diferite de exegeză, este necesar, întâi de toate, să se precizeze sensurile pe care le poate avea un textul sfânt.
a. *Sensul literal* al Sfintei Scripturi prezintă ideile și gândirea aghiografului care sunt expuse în conformitate cu regulile morfo-sintactice din gramatica limbii în care a redactat scrierea sa. Acesta este, în general, sensul de bază al oricărei cărți scripturistice, ce reprezintă sensul prim al literei. Poate fi întâlnit sub denumirea de sens gramatical, istoric sau logic și poate avea uneori și un aspect impropriu, figurat, metaforic și tropic. Fiind adeptul unei interpretări literale, Sf. Vasile cel Mare combate excesele interpretării alegorice, atunci când textul nu sugerează prezența unor elemente simbolice: „Cunosc – zice – legile alegoriei, deși nu le-am descoperit eu, dar le-am descoperit când am citit cele ce au scris alții. Aceștia, care nu acceptă sensurile obișnuite ale textului, zic că apa nu este apă, ci de altă natură [...]. Eu, însă, când zic iarbă, înțeleg iarbă; la fel când zic plantă, pește sau animal, pe toate le înțeleg ca în vorbirea obișnuită" (*Omilii la Hexaemeron* 9, 1).
b. *Sensul alegoric*. Alegoria este o figură de stil care printr-o înșiruire continuă de metafore se transformă într-un procedeu artistic ce are ca scop concretizarea și personificarea unor concepte, în vederea transmiterii unei învățături morale. Aceasta poate fi întâlnită, atât în Vechiul Testament (ex. cântarea viței de vie ce simbolizează pe poporul ales – *Ps* 79, 9-17; *Is* 5, 1-5), cât și în Noul Testament (ex. imaginea păstorului cel bun – *In* 15, 1-16; vița cea adevărată – *In* 15, 1-11; cf. *Rm* 11, 17-19; *Ef* 6, 13). Din nefericire, unii exegeți, sub influența filosofiei profane, au încercat să descopere exprimări alegorice în aproape fiecare pericopă biblică, pentru a-și fundamenta concepțiile

lor teologice. Astfel, aceștia au explicat într-o manieră alegorică diferite texte al căror sens era eminamente istoric, scoțând la lumină un înțeles total diferit decât cel care ar fi rezultat din interpretarea literală. Pe lângă alegorie, Origen, unul dintre cei mai prolifici interpreți ai Scripturii în sens alegoric, folosește uneori în comentariile sale sensul figurat și simbolic al unor noțiuni: „Presupunem deci că acum, în chip figurat, toți oamenii pot să conțină vin. Eu îi numesc ulcioare și zic că cel rău este plin cu vin din via Sodomei, plin cu vin egiptean, plin cu vinul vrăjmașilor lui Israel. Iar omul nevinovat și înaintat în virtute este plin cu vin din via Sorec [o vale fertilă] (n.n.) [...], vin pe care l-a amestecat înțelepciunea. Așa putem presupune că se umplu cu vin ulcioarele, când este vorba de virtute și păcat" (*Omilii la Cartea profetului Ieremia* 12, 1-2).

c. *Sensul anagogic* propune o interpretarea spirituală a textului sfânt. Acesta nu anulează sensul literal, ci îl însoțește și-l întregește prin adăugarea unui sens superior, rezultat dintr-o reflexie corelativă sau din rațiuni de natură morală. Referindu-se de multe ori la adevăruri viitoare cunoscute aghiografului cu un anumit timp înainte, sensul anagogic poartă și denumirea de sens profetic. În urma analizei literale a versetului 12 din Psalmul 147, Sf. Ioan Gură de Aur adaugă: „Referitor la text sunt de ajuns cele spuse; iar dacă cineva dorește să înțeleagă psalmul în mod *anagogic*, nu refuzăm să mergem și pe această cale, nevătămând istoria – Doamne ferește –, ci împreună cu aceea, adăugăm și acestea pentru cei mai sârguincioși, după putință. *Proslăvește pe Domnul, Ierusalime, laudă pe Dumnezeul tău, Sioane!* Pavel înțelege Ierusalimul de sus, despre care zice: Iar Ierusalimul de sus este liber și este mama noastră, după cum și prin Sion înțelege Biserica, zicând: Voi nu v-ați apropiat nici de muntele ce putea fi pipăit, nici de focul care arde cu flacără, nici de nor, nici de beznă, nici de vijelie, ci v-ați apropiat de cetatea Sionului și de Biserica celor dintâi născuți, care sunt scriși în ceruri [...]" (*Expositio in Psalmos*).

d. *Sensul tipic* al Sfintei Scripturi face trimitere la o lucrare deosebită a Duhului Sfânt, care prin intermediul unei imagini, persoane sau chiar a unui eveniment prezintă, într-o formă nedeplină, caracterul profetic al unei realități istorice. Tipul (gr. τύπος – imagine, figură, exemplar încă nefinisat) veterotestamentar cuprinde în sine toate elementele caracteristice antitipului prefigurat pentru a-l putea transpune într-o legătură nemijlocită cu acesta. În momentul în care apare antitipul, tipul își încheie funcția sa, fără însă a fi anulat. Sf. Ioan Gură de Aur susține că: „Tipul nu trebuie separat cu totul de adevăr, căci astfel nu ar mai fi tip; nici nu trebuie socotit egal cu adevărul, căci iarăși va deveni și el adevăr; ci trebuie să rămânem la măsura proprie fiecăruia, nu socotind tipul în întregime adevăr, dar nici lipsindu-l cu totul de acesta. Căci, dacă el are totul, atunci și el este adevăr, iar dacă este lipsit cu totul, atunci nu poate fi tip" (*Omilii la 1 Corinteni*).

Pentru a exemplifica acest sens, vom reda un text din opera Sf. Vasile cel Mare: „Adam este tip a lui Adam cel viitor (*Rm* 5, 14), piatra (din care au fost adăpați israeliții în pustie) reprezintă tipic pe Hristos (*1 Co* 10, 4), apa care a izvorât din piatră este tipul puterii de viață făcătoare a Cuvântului; Mana este tipul pâinii celei vii, care s-a pogorât din cer (*Dt* 8, 3; *In* 5, 41), iar șarpele spânzurat pe lemn este tipul patimii mântuitoare, care s-a săvârșit pe cruce (*Nm* 21, 9) [...]" (*Despre Duhul Sfânt* 14).

Școala din Alexandria a fost o creație a creștinismului alexandrin și a mediului intelectual din marea capitală a Egiptului elenistic. Aceasta este prima școala creștină, în sensul strict tehnic și științific al cuvântului, un institut propriu-zis de învățământ, cu constituție organică și cu programă precisă de studii. Activitatea ei a luat sfârșit în timpul lui Rodon (395), care o transferă la Side în Pamfilia. În timpul lui Origen, programa de învățământ era orientată spre două cicluri distincte: ciclul profan care cuprindea dialectica, științele naturii și etica și ciclul creștin orientat spre exegeza biblică și filosofia creștină. Metodele consacrate de interpretare a Sfintei Scripturi

la această școală erau cea alegorică și cea mistică. Din păcate, multe dintre interpretările lui Origen care fac trimitere la evenimentele și personaje veterotestamentare sunt exagerate. Totuși, este notabilă capacitatea renumitului exeget de a realiza conexiuni între cele două Testamente care stârnesc admirația. Origen trebuie privit însă și ca unul dintre cei mai influenți filologi ai Bisericii primelor veacuri. Acesta a fost implicat cu adevărat în criticismul textual și in compararea diferitelor versiuni ale textului sacru. Interpretarea alegorică s-a dovedit a fi folositoare în combaterea gnosticismului. Părinții Bisericii s-au folosit de această metodă la fel ca aceștia, pentru a le destabiliza învățătura prin propriile lor arme.

Printre reprezentanții de seamă ai școlii alexandrine îi putem aminti pe Ammoniu, Dionisie din Alexandria, Teognost, Pieriu, Hesichiu și pe Episcopul Chiril. Deși folosea frecvent metoda caracteristică a acestei școli, Sfântul Chiril a realizat în general o exegeză destul de echilibrată. Acesta obișnuia să își fundamenteze de fiecare dată scripturistic afirmațiile și ținea cont de amănuntele gramaticale pe care le conține textul sfânt. În vederea unei exemplificări, am ales un fragment din comentariul său la Psalmul 50: „*Ca să fii îndreptățit întru cuvintele Tale și să biruiești când vei judeca Tu* (v. 5). Eu, zice [David] [n.n.], m-am făcut pricină a păcatelor mele, dar dreptatea Ta luminează și prin aceasta. Căci făcându-se judecată și arătându-se faptele Tale față de mine și îndrăznelile mele opuse acelora, Tu Te vei arăta drept, iar eu mă voi arăta ca cel fără de lege și nemulțumitor. Cuvântul *ca* nu arată deci aici cauza [păcatului] [n.t.]. Căci n-a păcătuit David ca să se îndreptățească Dumnezeu, ci, dimpotrivă, dreptatea lui Dumnezeu se arată și prin păcatul aceluia. Căci Dumnezeu se îngrijește de toți oamenii" (*Tâlcuirea psalmilor*, p. 55).

Școala din Antiohia a fost întemeiată în jurul anului 260, la inițiativa Episcopului Lucian de Antiohia și ajunge la apogeu în perioada 360-430, după care decade. Exegeza pe care o propunea sistemul antiohian era una științifică, bazată pe cercetarea riguroasă a textelor scripturistice și pe interpretarea lor istorico-gramaticală. Meritul cel mai de seamă al acestei școli a fost elaborarea unei exegeze raționale. Moralismul și folosirea filosofiei aristotelice au fost două dintre principalele tendințele utilizate de reprezentanții școlii (Apolinarie din Laodiceea, Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cyr). Emblematică pentru această școală a fost și metoda proprie de exegeză utilizată de Sf. Ioan Gură de Aur, care sublinia cu precădere caracterul moralizator al textului sfânt. Acesta pornea de la textul Septuagintei (pe care îl analiza cu atenție) și căuta noțiuni relevante pentru viața duhovnicească. S-ar putea spune că Sfântul Ioan propunea, prin omiliile sale exegetice, o adevărată meditație duhovnicească asupra textului biblic. Iată cum tâlcuiește versetul „Când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeul dreptății mele" (*Ps* 4, 1): „Prorocul a spus acestea nu pentru ca noi doar să înțelegem că a fost ascultat, ci ca să învățăm cum putem și noi înșine să fim auziți degrabă când Îl chemăm pe Dumnezeu și să primim cele cerute chiar înainte de sfârșitul rugăciunii. Căci nu a spus: *după ce Te-am chemat m-ai auzit*, ci *când Te-am chemat, m-ai auzit*. O asemenea promisiune aparține lui Dumnezeu Însuși Care spune către cel pe care l-a ascultat *încă grăind tu, îți voi zice:* «*Iată sunt de față*» (*Is* 58, 9). Pe Dumnezeu nu-L convinge mulțimea de vorbe, ci sufletul curat și arătarea faptei celei bune" (*Tâlcuire la Psalmi*, pp. 159-160).

Apreciind, după cuviință, importanța textelor, Sfântul Ioan interpretează uneori strict literal Scriptura, ținând seamă de regulile gramaticale, de însemnarea cuvintelor, de valoarea particulelor de legătură și de semnele de punctuație. Alteori, trecând cu ușurință peste rigorile antiohiene de interpretare, evidențiază sensul anagogic al textului sfânt. Acesta nu suprimă sensul istorico-literal, ci îl însoțește și îl întregește prin adăugirea unei idei mai înalte, care rezultă din reflecția interpretului asupra evenimentelor viitoare sau din considerații de ordin moral. Interpretând acest verset în mod anagogic, observăm că Sfântul Ioan nu descoperă în textul istoric o

idee nouă, cu totul neașteptată, un alt adevăr decât cel care rezultă din explicarea gramaticală, ci mai mult extinde ideea existentă și asupra altor lucruri mai înalte.
Subliniind aspectul mistico-moral al Psalmilor, școala din Cezareea Palestinei a încercat să mențină un echilibru între cele două metode deja consacrate de interpretare. Școala din Cezareea a fost întemeiată în jurul anului 231 prin venirea lui Origen în Palestina. Această instituție făcea parte din curentul neo-alexandrin care depășise în mare parte erorile dogmatice și de interpretare ale lui Origen. Promovând speculația dogmatică, reprezentații ei de seamă s-au dovedit a fi cei mai buni apărători ai învățăturii trinitare. Sub influența criticii antiohiene, aceștia nu mai folosesc atât de mult metoda alegorică, iar în discuțiile lor dogmatico-polemice au început să se folosească de metoda istorico-gramaticală. Sf. Vasile cel Mare, reprezentantul emblematic al acestei școli, a încercat să identifice, pe lângă înțelesul istoric al unui text scripturistic, și un sens tainic pe care să îl aplice necesităților spirituale. Așa se explică faptul că după fixarea sensului gramatical, în anumite texte scripturistice, Sfântul Vasile vorbește de un al doilea sens, de o a doua interpretare ce se referă la Hristos, Biserică sau evenimente din istoria Noului Testament. Prin această atitudine, ierarhul capadocian a evitat exagerările celor două școli exegetice, oferind textului biblic valoarea lui plenară. Evidențiind sensul tipic al Scripturii, el nu a anulat dimensiunea literală a textului, ci a subliniat valența spirituală pe care acesta o are în sine. Este potrivit să îl menționăm în această categorie și pe Sf. Grigorie de Nyssa, cu toate că în scrierile sale se observă un interes vădit pentru metoda alegorică de interpretare. Încercările de realizare a unei exegeze echilibrate de către părinții capadocieni nu a exclus preferința acestora față de una dintre cele două tendințe amintite mai sus. Dintre reprezentanții școlii mai amintim pe Asteriu de Cezareea numit și Arianul, iar ceva mai târziu pe Eustațiu al Tesalonicului (sec. al XII-lea) și pe Euthimie Zigabenul (†1118).

În mediul ortodox, ca reacție la direcțiile hermeneutice promovate în celelalte Biserici, s-a înregistrat o tendință de repoziționare și reactualizare a principiilor interpretative tradiționale. În acest sens, amintim criteriile contemporane propuse de John Breck în vederea realizării unei exegeze ortodoxe:

a. „Referentul ultim al sintagmei *cuvântul lui Dumnezeu* nu este nici textul biblic, nici interpretarea lui; este persoana Logosului etern, a doua Persoană a Sfintei Treimi.

b. Prin urmare, Scriptura trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă treimică: inspirată de Sfântul Duh, Scriptura dezvăluie persoana și lucrarea Fiului lui Dumnezeu, a Cărui misiune este, în schimb, să ne dezvăluie nouă *fața* lui Dumnezeu-Tatăl și să ne deschidă calea înspre comuniunea cu El.

c. Mărturia Scripturii este rodul unei sinergii, adică al cooperării între Dumnezeu și autorul uman. Ca realitate teandrică sau divino-umană, Scriptura conține elemente ce sunt condiționate istoric, cultural și lingvistic. Așadar, trebuie reinterpretată în fiecare nouă generație din viața Bisericii, sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt.

d. Cuvântul lui Dumnezeu slujește scopul lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Aceasta înseamnă că interpretarea lui este propriu-zis eclesială, slujind misiunii Bisericii. Exegeza are ca țel ultim împărtășirea cunoașterii mântuitoare a lui Dumnezeu; în mod corespunzător, scopul exegezei este esențial soteriologic.

e. În ce privește relația între Biblie și Tradiție, Biserica susține că scrierile Noului Testament sunt elemente cu funcție normativă ale Sfintei Tradiții. Tradiția, ce cuprinde mărturia primită (paradosis) și contribuția personală a autorului, oferă conținutul acelor scrieri. Scriptura, inspirată și investită cu putere de la Duhul Sfânt, este canonul sau norma ce determină Tradiția autentică. Sfânta Scriptură nu conține întreaga Tradiție, însă nimic din ce contrazice Scripturile canonice sau este incompatibil cu ele nu face parte din Tradiția autentică.

e. Relația între Vechiul Testament și Noul Testament este cea de la făgăduință la împlinire. Întâmplările istorice și cuvintele

profetice din viața lui Israel sunt figuri sau realități împlinite în Noul Legământ al lui Iisus Hristos. Prin urmare, Vechiul Testament trebuie interpretat din punct de vedere tipologic. Tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor (de la tip la antitip) și, de asemenea, dinspre viitor spre trecut (antitipul este, în mod prevestitor, prezent în tip). În consecință, Sfinții Părinți vor afirma că tipul se caracterizează printr-un „sens dublu", literal și spiritual, ce conține deja și într-o oarecare măsură manifestă sau dezvăluie împlinirea eshatologică.

f. În conformitate cu viziunea patristică, Scriptura este integral și uniform inspirată de Duhul Sfânt. Așadar, poate fi interpretată după legea reciprocității exegetice. Aceasta susține că orice fragment biblic obscur se poate interpreta în lumina unui alt pasaj biblic, care este mai clar, indiferent de autor, data alcătuirii sau împrejurările istorice ale scrierii (scrierilor) în discuție.

g. În final, pentru a interpreta corect Scripturile și a înțelege adâncimile adevărului cuprins în ele, exegetul trebuie să le interpreteze din interior. Scriptura, cu alte cuvinte, prescrie un mod de viață – „Hristos în noi", în termenii Apostolului. Asta înseamnă viața trăită în conformitate cu Sfânta Scriptură, cu prescripțiile ei morale, dar și cu viziunea ei spirituală. Nu putem cunoaște cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu – subliniază insistent Părinții Bisericii – dacă nu ne însușim acel Cuvânt și nu ne încredințăm lui cu credință și cu dragoste".

Bibliografie. *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1995, pp. 12-57; Basarab, Mircea, *Ermineutică biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997; Basarab, Mircea, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005; Breck, John, *Cum citim Sf. Scriptură: despre structura limbajului biblic*, trad. I. Tămăian, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005; Breck, John, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. I. Tămăian, Cluj-Napoca, Ed. Patmos, 2003; Bulacu, Mihail, *Școala exegetică biblică din Antiohia*, Ed. Ion C. Văcărescu, București, 1931; Chiril al Alexandriei, Sf., *Tâlcuirea psalmilor*, trad. D. Stăniloae, în: *MO*, 1/1991; Chirilă, Ioan, „Herminia vasiliană – o paradigmă exegetică vie", în: *Studia* 1/2009, pp. 3-11; Coman, Constantin, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o Ermineutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002; Corbu, Agapie, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002; Florenski, Pavel, *Stâlpul și Temelia Adevărului: încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. E. Iordache et al., Ed. Polirom, Iași, 1999; Ioan Gură de Aur, Sf., *Tâlcuiri la Psalmi. Tâlcuire la Psalmul 4* (Partea I), trad. A. Mihăilă, S. Preda, în: *ST*, 1/2008; Mihoc, Vasile, „Sensul tipic al Vechiului Testament după I Cor. 10, 111", în: *MA*, 4-61976, pp. 273285; Moisescu, † Iustin, *Sf. Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, Ed. Anastasia, București, 2003; Nikolakopoulos, Konstantin, *Studii de teologie biblică. Ermeneutica cea ortodoxă și cea occidental. Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament*, trad. I.V. Leb, Ilie Ursa, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008; Pareyson, Luigi, *Ontologia libertății*, trad. Șt. Mincu, Ed. Pontica, Constanța, 2005; Ricoeur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, trad. V. Tonoiu, Ed. Humanitas, București, 1995; Rose, Martin, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Labor et Fides, Geneva, 2003; Roventa, Haralambie, *Interpretarea Sf. Scripturi după Origen*, Râmnicul Vâlcea, 1929; Tofană, Stelian, *Introducere în Studiul Noului Testament. Text și Canon, Epoca Noului Testament*, vol. I, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Duhul Sfânt*, în coll. *PSB*, vol. XII, trad. C. Cornițescu, T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaemeron*, în coll. *PSB*, vol. XVII, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Vlad, Sofron, *Școala mitologică. Studiu istoric critic*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1943.

Ioan Chirilă

INTERSUBIECTIVITÁTE. v. PERIHOREZĂ. Mod de comuniune desăvârșită, proprie doar Persoanelor Sfintei Treimi, în care fiecare Persoană este interioară Celorlalte două. Din punct de vedere filosofic, intersubiectivitatea atestă legătura, adesea discrepantă, dintre experiențele personale ale diferiților indivizi sau punerea în raport a concepțiilor subiective proprii lor. Acordajul unui univers subiectiv către alt univers subiectiv aduce în discuție conceptul de subiectivitate sau subiectivism. Se pretinde subiectivității un caracter relativ și recesiv în ceea ce privește cunoașterea, dar când este utilizat termenul de intersubiectivitate, se intuiește existența unei realități obiective.

Mihai Burlacu

INTOLERÁNȚĂ. (fr. *intolérance*) Trăsătură proprie unui subiect sau unui grup de subiecți, de neacceptare a unei fapte, stare sau lucru inoportune lor. Antonimul termenului *toleranță*.

Referindu-ne strict la sensul de „toleranță religioasă”, această formulare ar putea semnifica *relațiile inegale* care se stabilesc între „un subiect care își asumă toate drepturile și privilegiile și altul care nu mai are niciun drept, este urmărit, eliminat”. Exemple de intoleranță religioasă ar putea fi persecuția ce a avut loc în Evul Mediu: lupta contra sectelor, arderile pe rug, generarea de războaie religioase; intoleranța înseamnă „o singură clasă, o singură imagine a lui Dumnezeu”. Un astfel de exemplu de intoleranță ar putea fi și Inchiziția. Dacă aceasta găsea de cuviință – chiar și datorită unei simple suspectări – să supună unui interogatoriu o întreagă comunitate, atunci comunitatea trebuia să se supună. Intoleranța religioasă se poate manifesta și ca *totalitarism religios* „intelectual sau dogmatic” sau exclusivism religios.

Bibliografie. Culianu, Ioan Petru; Eliade, Mircea, *Dicționar al religiilor*, Polirom, Iași, 2007; *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, [2]2009.

Gelu Călina

INTRÁREA DÓMNULUI ÎN IERUSALÍM. v. FLORÍILE. Sărbătoare cunoscută și sub numele de *Duminica Stâlpărilor* sau a *Floriilor*, este sărbătoare din grupa praznicelor împărătești închinată intrării triumfale a Mântuitorului nostru Iisus Hristos în Ierusalim, înainte de Pătimirile Sale, fiind sărbătorită totdeauna duminica, dar la o dată ce se schimbă de la un an la altul, întrucât face parte din ciclul sărbătorilor pascale care își modifică data în funcție de sărbătoarea Sfintelor Paști. Sărbătoarea aceasta are temei în Sfintele Scripturi, evenimentul Intrării Mântuitorului în Ierusalim fiind descris în Evanghelia după Matei (12, 1-10) și în cea după Ioan (12, 12-18).

Cele mai multe informații despre această sărbătoare le avem începând din sec. al IV-lea. Sf. Epifanie de Salamina, Pelerina Egeria, Sf. Ioan Gură de Aur și alții după ei fac referiri în scrierile lor la modul celebrării acestei sărbători în vremea aceea și la semnificațiile ei. În literatura veche mai este cunoscută și sub denumirea de *Duminica aspiranților* sau *a candidaților la Botez* pentru că în această zi catehumenii, care urmau să fie botezați în noaptea de Paști, într-o procesiune solemnă, mergeau la episcop spre a-i cere să fie admiși la Botez. Se mai numea și *Duminica grațierilor* pentru că în această zi împărații obișnuiau să acorde grațieri celor condamnați. De Florii, slujitorii Bisericii binecuvântează ramurile de salcie și le împart credincioșilor, în amintirea ramurilor de finic și de măslin purtate de mulțimile care au întâmpinat pe Hristos Domnul la intrarea în Ierusalim. Ele sunt semne ale biruinței asupra morții și păcatului.

În Bizanț, solemnitatea sărbătorii era sporită de participarea împăratului cu toată suita sa la slujbă, iar după modelul acelora procedau și domnitorii în Țările Române. Sărbătoarea Floriilor marchează sfârșitul Postului Mare de șase săptămâni și începutul Săptămânii Sfintelor și mântuitoarelor Pătimiri ale Domnului. În seara de Florii, în biserici, începe oficierea Deniilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Farcașiu, Lucian, *Teologia imnografiei Praznicelor Împărătești din ciclul pascal. Studiu liturgic-istoric* (teză de doctorat), Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2010; Farcașiu, Lucian, „Teologia imnografică a Praznicului Intrării Domnului în Ierusalim”, în: *Teologia*, X (2006), 2, pp. 103-124; Sava, Viorel, „Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului în Biserica Ortodoxă – evaluare în perspectiva dialogului ortodox – romano-catolic”, în *„În Biserica Slavei Tale”. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 31-50.

Viorel Sava

INTRÁREA ÎN BISÉRICĂ A MÁICII DÓMNULUI. (ducerea Sfintei Fecioare la templu), cunoscută în popor și sub numele de *Vovidenia* sau *Ovedenia*, prăznuită pe 21 noiembrie, este una dintre cele patru sărbători mari sau cu ținere dedicate Maicii Domnului. Celelalte trei sărbători sunt: Nașterea Maicii Domnului (8 septembrie), Buna Vestire (25 martie) și Adormirea Maicii Domnului (15 august). Sărbătoarea datează din sec. al VI-lea,

originile ei fiind în zona Ierusalimului. În anul 543, împăratul Justinian a zidit la Ierusalim, lângă ruinele templului, o biserică pe care a dedicat-o Sfintei Fecioare Maria, biserică zidită pe ruinele alteia mai vechi. Biserica lui Justinian a fost sfințită pe 20 noiembrie, iar a doua zi, pe 21, a început să fie sărbătorit patronul bisericii sau hramul, în cazul acestei biserici hramul fiind „Aducerea la templu sau Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare". Cu timpul, accentul s-a mutat de la comemorarea anuală a sfințirii pe hramul însuși al bisericii. În sec. al VII-lea, această sărbătoare era cunoscută și celebrată cu cinste și evlavie în tot Răsăritul creștin. Din sec. al VIII-lea, se păstrează și predici la această sărbătoare rostite de patriarhii sfinți ai Constantinopolului, Gherman I și Tarasie.

În Apusul creștin, această sărbătoare este cunoscută abia în sec. al XI-lea, în Anglia, în sec. al XIV-lea, în Franța, fiind generalizată în Biserica Romano-Catolică în anul 1472, în timpul Papei Sixt al IV-lea. A fost înlăturată pentru o vreme în timpul Papei Pius al V-lea și reintrodusă definitiv de Papa Sixt al V-lea, în anul 1585. În prezent, face parte din fondul de sărbători comun Ortodoxiei și Romano-Catolicismului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Chira, † Iustinian, *Viața Maicii Domnului*, Cluj-Napoca, 1986; Farcașiu, Lucian, „Teologia imnografică a Praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică", în: *Teologia*, X (2005), 4, pp. 168-180 ; Sava, ,Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 69-88; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 89-103; Sava, Viorel, „Cultul Maicii Domnului în Catolicism și Ortodoxie – studiu comparativ", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 131-162.

Viorel Sava

IOÁN BOTEZĂTÓRUL. Cel mai mare dintre sfinții proroci, contemporan cu Mântuitorul Iisus și precursor direct al venirii Acestuia în lume și Botezător al Lui.

Izvoarele despre viața și lucrarea Sf. Ioan Botezătorul sunt Noul Testament și istoricul iudeu Iosif Flaviu. Într-o singură mențiune (*Ant.*, XVIII, 2), Iosif Flaviu face aluzie la cauza arestării lui Ioan. Capitolele 3 și 11 din Matei cuprind cel mai vast material despre Sf. Ioan Botezătorul. În loc de „botezul pocăinței", Sf. Ioan Botezătorul vestește o chemare la pocăință; obiectul proclamării sale nu este un rit, ci o atitudine interioară de convertire. Pentru Sf. Evanghelist Marcu, Sf. Ioan Botezătorul este *Ilie incognito*, un Înaintemergător potrivit pentru un Mesia care se manifestă „în secret". Sf. Evanghelist Luca se referă mai pe larg la Sfântul Ioan, introducându-l în Evanghelia copilăriei, în care, cu multă grijă, profilează atât pe acesta, cât și pe Iisus Hristos. Cele două vestiri și cele două nașteri formează două diptice care exprimă strânsa legătură dintre cele două persoane care erau și rude. Sfântul Ioan apare clar ca Înaintemergător, asemănător Sfântului Ilie, care pregătește calea Domnului (1,17; cf. *Mal* 4, 5-6; *Sir* 48, 10). În ceea ce privește Evanghelia a patra, aici principalul rol al Sfântului Ioan este acela de prim martor al lui Iisus (*In* 1, 7-8,15, 19, 32, 34; 3, 26; 5, 33-36).

Mai cu seamă, Sfântul Luca folosește Botezul lui Ioan pentru a demarca începutul activității lui Iisus, atât în cartea *Faptelor* (1, 21-22), (10, 36-38), cât și în Evanghelia sa (3, 21-22, 23). Această poziție istorică și definire de epocă a lui Ioan este identificată de Iisus în Evanghelia după Luca: „Legea și prorocii au fost până la Ioan; de atunci împărăția lui Dumnezeu se binevestește (*Lc* 16, 16). Și tot la Sfântul Luca găsim faptul că Iisus întărește această poziție istorică cu declarația: „Zic vouă: Între cei născuți din femei, nimeni nu este mai mare decât Ioan; dar cel mai mic în împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el" (*Lc* 7, 28).

Prorocul Maleahi îl vestește ca fiind „îngerul Domnului" care avea să-I pregătească calea (3, 1). El este ultimul dintre prorocii Vechiului Testament care face legătura cu Noul Testament. Titlul „Înaintemergătorul" a devenit termenul obișnuit de a-l identifica pe Sf. Ioan

Botezătorul în literatura patristică și în iconografie (icoana numită *Deisis*). Esența acestui titlu este anticipată în Evanghelia după Luca, prin promisiunea îngerului Gabriel către Zaharia, tatăl lui Ioan: „Și pe mulți din fiii lui Israel îi va întoarce la Domnul Dumnezeul lor. Și va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie" (*Lc* 1, 16-17). De asemenea, titlul este anticipat de promisiunea Botezătorului că „vine Cel ce este mai tare decât mine" (*Lc* 3, 16). În *Faptele Apostolilor*, identificarea rolului lui Ioan de Înaintemergător nu este pusă în gura sa, ca în Evanghelia după Luca (3, 15), ci este transferată în cuvintele lui Iisus către ucenici înainte de Înălțare (1, 5) și apoi în vorbirea Sfântului Petru, care folosește cuvinte ale lui Iisus (11, 16). Sf. Apostol Pavel dezvoltă această idee în cuvântarea sa din Antiohia Pisidiei (*FA* 13, 25).

Sfântul Ioan provenea dintr-o familie preoțească. Mama sa, Elisabeta, era dintre fiicele lui Aaron, în vreme ce tatăl său, Zaharia, era preot din ceata lui Abia și slujea la templul din Ierusalim. Se afirmă despre ei că „erau amândoi drepți înaintea lui Dumnezeu, umblând fără prihană în toate poruncile și rânduielile Domnului" (*Lc* 1, 6). Această origine preoțească este în contrast cu misiunea sa profetică. *Lc* 1, 36 ne spune că mama lui, Elisabeta, era rudă cu Maria, mama lui Iisus. În timp ce Zaharia slujea la templu în Ierusalim, Arhanghelul Gavriil i-a vestit că Elisabeta va naște un fiu la bătrânețe și se va chema Ioan. Pentru că Zaharia s-a îndoit de această veste, a rămas mut până ce Elisabeta a născut.

Din relatarea lui Sfântului Luca aflăm că Sfântul Ioan s-a născut cu aproximativ șase luni înainte de nașterea lui Iisus. Despre loc știm numai că era un oraș din ținutul muntos al lui Iuda (1, 39). Informația precisă despre tinerețea sa este rezumată în profeția făcută de înger – „mulți se vor bucura de nașterea lui. Căci va fi mare înaintea Domnului; nu va bea vin, nici altă băutură amețitoare și încă din pântecele mamei sale se va umple de Duhul Sfânt" (*Lc* 1, 14-16) – și în afirmația scurtă a lui Luca – „Iar copilul creștea și se întărea cu duhul. Și a fost în pustie până în ziua arătării lui către Israel" (*Lc* 1, 80). Reputația și înțelegerea spirituală a părinților manifestate în întâmplările consemnate sunt o dovadă suficientă a faptului că educația i-a fost o pregătire adecvată pentru marea sa misiune.

Locul misiunii Botezătorului este situat parțial în pustiul din Iudeea de Sud și parțial în Valea Iordanului. Sunt amintite și două locuri, Betania sau Betabara (*In* 1, 28) și Enom, aproape de Salim (*In* 3, 23). Niciunul dintre aceste locuri nu poate fi identificat exact. Putem deduce din *In* 3,23 că a petrecut un timp și în Pereea, dincolo de Iordan. Neobișnuita înșiruire de date cu care Luca marchează începutul misiunii lui Ioan (*Lc* 3, 1-2) dezvăluie interesul său pentru importanța evenimentului care înseamnă, deodată, începutul activității sale profetice și al noii iconomii. Prima sa apariție publică este stabilită în al 15-lea an de domnie al lui Tiberiu, probabil 26 sau 27 d.Hr., deoarece primul Paști la care a participat Iisus nu poate fi datat mai târziu de 27 d.Hr. (*In* 2, 20).

Îmbrăcămintea și felul de viață ale lui Ioan erau foarte asemănătoare cu cele ale lui Ilie, vechiul profet al judecății naționale. Viața sa în pustie i-a făcut pe unii să-l pună în legătură cu acea comunitate iudaică eseniană de lângă Marea Moartă. Există, totuși, puține temeiuri pentru o astfel de legătură, în afară de purtarea sa ascetică și de faptul că principala reședință a acestei secte era aproape de casa sa părintească. Îmbrăcămintea lui este singulară: un fel de tunică scurtă făcută din păr de cămilă și un brâu din piele, cum citim în *Mt* 3, 4 și *Mc* 1, 6. Purtând o îmbrăcăminte dură, Ioan vrea să se prezinte la antipozii „hainelor moi" sau „scumpe" ale celor care trăiesc în „palatele regilor" (*Mt* 11, 8; *Lc* 7, 25). Spre deosebire de Ilie și în semn de austeritate, Sf. Ioan Botezătorul nu poartă mantie, iar tunica lui este făcută din păr de cămilă. Astfel, Sfântul Ioan se prezintă ca un profet în stilul lui Ilie, dar accentuând elementele ascetice. Însă ascetismul lui Ioan se manifestă mai ales în hrană. Iisus îl va prezenta ca „nemâncând pâine și negustând vin" (*Lc* 7, 33; *Mt* 11, 18). Ioan și ucenicii săi evită două produse alimentare de bază (pâinea și vinul) și, în plus,

țin posturi dese și aspre (*Mc* 2, 18 și loc. par.). Regimul alimentar al lui Ioan se restrânge la ceea ce poate fi găsit în pustie: „lăcuste și miere sălbatică" (Mt 3,4; *Mc* 1, 6). Beduinii sau locuitorii deșertului opăreau lăcustele în apă cu sare și apoi le frigeau pe jar. Mierea se lua din stupii făcuți de albine în stânci și scorburi. În ceea ce privește vinul, a nu consuma băuturi alcoolice era un semn distinctiv al celor ce se consacrau lui Dumnezeu, prin jurământ, ca nazirei (cf. *Nm* 6, 3) și s-ar putea ca Sfântul Ioan – cum indică *Lc* 1, 15 – să fi fost nazireu în sens strict.
Nota esențială în mesajul Sfântului Ioan a fost vestirea apropiatei veniri a erei mesianice. Acesta nu considera ereditatea ca o protecție în fața mâniei eshatologice viitoare: „Să nu credeți că puteți zice în voi înșivă: Părinte avem pe Avraam, căci vă spun că Dumnezeu poate și din pietrele acestea să ridice fii lui Avraam" (*Mt* 3, 9). În loc de ziua așteptată a unei eliberări de sub opresorul străin, ea avea să fie o zi a judecății pentru Israel. Ea însemna bunătate pentru cei care se pocăiesc, dar nimicire pentru cei lipsiți de Dumnezeu: „El va aduna grâul în jitniță, iar pleava o va arde cu foc nestins" (*Mt* 3, 12). „Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc" (*Lc* 3, 9). Această idee nu era poate cu totul neobișnuită, căci faptul că întârzierea venirii lui Mesia se datora păcatelor poporului și lipsei lui de pocăință era o idee comună în mesajul învățătorilor lor.
Chemarea la pocăință era, prin urmare, un mesaj firesc de pregătire pentru un astfel de timp al judecății. Dar, pentru Ioan, pocăința era un lucru foarte real și radical. Ea însemna o schimbare completă a inimii și a vieții. „Faceți, dar, roade vrednice de pocăință" (*Lc* 3, 8). Ce erau aceste roade a explicat el în răspunsurile către mulțimi, și către vameși, și către soldați (*Lc* 3, 10-14). Nu există nicio referire la ceremoniile uzuale ale legii sau la vreo schimbare a ocupației. Să faci bine/milostenie; să fii cinstit, onest; să te abții de la lăcomie; să fii mulțumit cu plata. Fără îndoială, Sfântul Ioan folosea un limbaj dur în adresarea către farisei și saduchei, cu scopul de a-i deștepta din auto-complacerea lor. Cât de orbiți erau ei de încrederea în calitatea lor de copii ai lui Avraam și în meritele legii este dovedit de faptul că aceste partide s-au opus până la sfârșit deopotrivă învățăturii Sfântului Ioan și lui Iisus. Din aspra sa mustrare a păcatului lui Irod Antipa și al Irodiadei se vede cu câtă vigoare și neînfricare Sfântul Ioan a accentuat dorința sa de dreptate; această neînfricare a condus la arestarea și, în final, la moartea sa.
Ritul simbolic al botezului a fost o parte atât de importantă a lucrării lui, încât nu numai că i-a dat titlul distinctiv de „Botezătorul", ci a determinat ca mesajul său să însemne, de fapt, „predicarea botezului pocăinței". Botezul lui Ioan se primește o singură dată în viață, după ce persoana care îl cere manifestă pocăință pentru păcatele săvârșite și își arată hotărârea să „rodească": „Faceți deci roadă vrednică de pocăință" (*Mt* 3, 8; *Lc* 3, 8). Iosif Flaviu arată că roada cerută de Ioan consta într-o viață care se distinge prin „evlavie", adică adorare și teamă de Dumnezeu, și prin „dreptate" față de ceilalți oameni (*Antichități* 18, 5, 2). Semnificația lui poate fi mai bine înțeleasă prin urmărirea antecedentelor sale istorice, căci, în vreme ce Ioan i-a dat ritului o nouă semnificație, cu siguranță făcea apel la ideile familiare deja iudeilor, cum ar fi: lustrațiile cerute de legea levitică (*Lv* 11 – 15); anticiparea spălărilor mesianice anunțată de profeți (*Za* 13, 1; *Iz* 36, 25-26; *Ir* 33, 8) și botezul prozeliților. În același timp, botezul său a fost o pregătire și o făgăduință a curățirii spirituale pe care o va acorda Mesia. „Eu vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine, Căruia eu nu sunt vrednic să-I duc încălțămintea; Acesta vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc" (*Mt* 3, 11). În calitatea sa de „botez al pocăinței", botezul lui Ioan însemna o renunțare la vechea viață; ca o curățire, el simboliza iertarea păcatelor (*Mc* 1, 4) și, ca o pregătire, el implica o făgăduință a fidelității față de împărăția lui Mesia. Botezul cu apă al lui Ioan era o preînchipuire a botezului desăvârșit cu Duhul Care avea să Se pogoare la Cincizecime (cf. *FA* 19, 1-7)

Botezul lui Iisus. În timp ce mulțimile se îndreptau spre Iordan, Iisus a venit și El să fie botezat cu ele, deși nu a săvârșit niciun păcat și nici nu a simțit nevoia pocăinței sau a iertării; dar, ca o pregătire, rânduită dumnezeiește, pentru împărăția mesianică, era potrivit ca El să primească botezul: „Ioan însă Îl oprea, zicând: Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine? Și răspunzând, Iisus a zis către el: Lasă acum, că așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea. Atunci L-a lăsat" (*Mt* 3, 13-15). În ce fel a fost acest act o împlinire a dreptății? Nu putem crede că Iisus a simțit cumva trebuința unei pocăințe sau a schimbării felului de viață. Nu l-am putea înțelege, mai degrabă, ca o identificare cu poporul Său în consacrarea formală a vieții Sale pentru lucrarea Împărăției?

Cu ocazia sărbătorii neprecizate din *In* 5,1, Iisus face referință la mărturia lui Ioan ca la una care a avut loc deja. Prin urmare, cel puțin arestarea sa, dacă nu moartea sa, trebuie să fi avut loc înainte de acel incident, adică înainte de al doilea Paști din activitatea lui Iisus.

Potrivit relatărilor din Evanghelii, Ioan a fost arestat pentru că a condamnat deschis mariajul incestuos al lui Irod cu Irodiada, soția fratelui său, Filip (*Lc* 3, 19-20; comparativ cu *Mt* 14, 3; *Mc* 6, 17-18). Iosif spune (*Ant*., XVIII, v, 2) că Irod a l-a ucis pe Ioan „de frică ca nu cumva marea sa influență asupra poporului să o pună în puterea sa sau în încercarea de a provoca o răscoală. De aceea, datorită temperatului suspicios a lui Irod, a trimis un prizonier la Macherus și acolo l-a ucis pe Ioan". Cele spuse de Iosif nu contrazic neapărat istoria tragică din Evanghelii. Dacă Irod voia să-l pedepsească sau să-l suprime pentru motivele invocate de evangheliști, fără îndoială el ar fi voit să susțină ca motivație publică o anumită vină politică, iar cea amintită de Iosif îi era cea mai la îndemână.

Cum mulțimile se adunau la botezul său, era firesc ca să adune în jurul său un cerc restrâns de oameni care să primească o instruire specială în ce privește semnificația lucrării sale și să-l ajute în activitatea de botezare, care în curând trebuie să se fi amplificat dincolo de puterea sa de a o săvârși singur. În formarea acestui cerc restrâns de adepți imediați, el pregătea de fapt o bază sigură pentru lucrarea lui Mesia; căci mai ales din acest grup restrâns au fost aleși ucenicii lui Iisus, acest lucru realizându-se prin consensul său și prin mărturia sa despre vrednicia superioară a lui Iisus și despre caracterul temporar al propriei sale misiuni (*In* 1, 29-44). În ce privește substanța pregătirii lor, aflăm de la ucenicii lui Iisus (*Lc* 11, 1) că ea includea forme de rugăciune, iar de la proprii săi ucenici (*Mt* 9, 14) aflăm că erau respectate frecvente postiri. De asemenea, putem fi siguri că el îi învăța multe despre Mesia și lucrarea Sa. Marea fidelitate a acestor ucenici față de învățătorul lor se poate vedea din preocuparea lor față de popularitatea crescândă a lui Iisus (*In* 3, 26), din loialitatea față de el în timpul întemnițării sale și din purtarea reverențioasă față de trupul lui după ce a fost ucis (*Mc* 6, 29). Lucrarea lui Ioan era extinsă și influența sa era durabilă după cum reiese din faptul că, peste 20 de ani, Pavel a aflat în îndepărtatul Efes anumiți ucenici, între care Apollo, învățatul iudeu alexandrin, care nu a cunoscut alt botez decât cel al lui Ioan (*FA* 19, 1-7).

De la început, Ioan și-a asumat rolul unui herald care pregătește calea pentru epoca mesianică ce se apropia: „Glasul celui ce strigă în pustie: Pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui" (*Mt* 3, 3 și loc. par.; cf. *Is* 40, 3). În mod clar, el privea lucrarea sa ca inspirată de Dumnezeu (*In* 1, 33), dar era foarte conștient de relația sa subordonată față de Mesia (*Mc* 1, 7) și de caracterul temporar al misiunii sale (*In* 3,30). Nu există neapărat o discrepanță între relatarea sinoptică și cea din Evanghelia a patra, cu privire la progresul cunoașterii de către Ioan a mesianității lui Iisus. După *Mt* 3, 14, Ioan refuză la început să-L boteze pe Iisus, fiind conștient de superioritatea Lui, în vreme ce în *In* 1, 29-34 el spune că nu L-a cunoscut pe Iisus până ce nu S-a manifestat prin semnul ceresc. Relatarea din *In* poate însemna doar că El nu i-a fost cunoscut lui precis ca Mesia până ce nu a fost dat semnul promis.

Mesajul pe care l-a trimis Ioan din închisoare lui Iisus nu arată că el și-ar fi pierdut credința în mesianitatea lui Iisus. Întrebarea putea fi și

în interesul credinței ucenicilor săi sau, după altă interpretare, chiar pentru mângâierea sa, în temerile datorate întârzierii lui Iisus în asumarea așteptatei autorități mesianice (așa cum prevestise el despre înfăptuirea iminentă a judecății dumnezeiești). Iisus nu a fost mai puțin deschis în aprecierea Sa față de Ioan. Dacă lauda poate fi măsurată prin vrednicia Celui Care o rostește, atunci niciun om nu a primit vreodată o astfel de laudă ca cel care a fost numit de Iisus „făclia care luminează" (*In* 5, 35), „mai mult decât un proroc" (*Mt* 11, 9) și despre care El a zis că „nu s-a ridicat între cei născuți din femei unul mai mare decât Ioan Botezătorul" (*Mt* 11, 11). Tradiția Evangheliei arată că Iisus l-a interpretat pe Sf. Ioan Botezătorul ca un personaj asemenea lui Ilie (cf. *Mc* 9, 12-13 și. par.; *Mt* 11, 14). Dacă, pe de altă parte, l-a considerat mai mic decât cel mai mic din împărăția cerurilor, aceasta era o limitare a circumstanțelor, nu a vredniciei. Iisus a adus un mare omagiu caracterului divin și valorii botezului lui Ioan; mai întâi, prin acceptarea botezului ioaneic de către El Însuși, ca un pas în împlinirea întregii dreptăți; apoi, prin exprimarea repetată, în special în asocierea lui cu nașterea din Duhul, ca o condiție necesară pentru moștenirea vieții celei veșnice (*In* 3, 5); și, în sfârșit, prin adoptarea botezului ca un simbol al uceniciei creștine.

Bibliografie. Buse, Ivor, „St. John and «The First Synoptic Pericope»", în: *Novum Testamentum*, III (1959), 2, pp. 57-61; Hughes, John H., „John the Baptist: The forerunner of God Himself", în: *Novum Testamentum*, XIV (1972), 3, pp. 191-218; McCown, C.C., „The Scene of John's Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission", în: *Journal of Biblical Literature*, XLIX (1940), 2, pp. 113-131; Miller, Russell Benjamin, „John the Baptist", în: *The International Standard Bible Encyclopedia* (ISBE) [ediție electronică: http://www.internationalstandardbible.com/J/john-the-baptist.html]; Meier, John P., „John the Baptist in Matthew's Gospel", în: *Journal of Biblical Literature*, XCIX (1980), 3, pp. 383-405; Meier, John P., „John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis", în: *Journal of Biblical Literature*, CXI (1992), 2, pp. 225-237; Pelikan, Jaroslav, *Acts*, SCM Press, 2006; Puig, Armand, „Îndrumarea lui Ioan Botezătorul", în vol. *Iisus – un profil biografic*, trad. J.B. Matei, Ed. Meronia, București, 2006; Reid, Daniel (ed.), *Dicționarul Noului Testament*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008; Robinson, John A.T., „The Baptism of John and the Qumran Community: Testing a Hypothesis", în: *The Harvard Theological Review*, L (1957), 3, pp. 175-191; Torrance, T.F. „Proselyte Baptism", în: *New Testament Studies*, 1/1954, pp. 150-154.

Ioan Mihoc

IPACOÍ. (gr. *ipacoi* – *subascultător*) Denumire dată în vechime răspunsurilor (refrenelor) cântate de către popor în cadrul cântării responsoriale a psalmilor. *Ipacoiul* este o stihiră (tropar) izolată, constând din anumite versete din psalmi sau din unele formule liturgice cunoscute și consacrate în uzul liturgic, care se repetau ca refren după fiecare verset al psalmului, așa cum a rămas până astăzi în finalurile cântărilor Treimii, în cântările finale din icoasele și condacele Acatistelor și în cele trei refrene din slujba Privegherii sau Vecerniei Mari („Bine ești cuvântat, Doamne, Cel ce ai făcut toate" sau „Aliluia", de la cântarea Psalmului I: „Fericit bărbatul...") sau refrenul „Că în veac este mila Lui" (*Ps* 135), din cântarea Polieleului Utreniei, la sărbătorile Mântuitorului și ale sfinților. Astăzi, *ipacoi* se numesc troparele sau strofele izolate care se citesc înainte de antifoanele celor opt glasuri de la Utrenia Duminicilor și ale Praznicelor, preaslăvind minunea Învierii Mântuitorului (duminica) sau evenimentul prăznuit (la Praznicele Împărătești), provenind din greacă și care înseamnă *a asculta cu atenție* sau *ascultare supusă*. Aceasta deoarece rostirea lor trebuie ascultată cu multă atenție, ca o vestire sau proclamare solemnă. În *Tipicul bisericesc* se spune: „*Ipacoi* se tălmăcește subascultător, adică ascultare supusă, și se cântă în zilele Duminicilor, în Sărbătorile împărătești și ale Crucii", arătând supusa ascultare a Mironosițelor, care s-au dus la mormântul lui Hristos și, văzându-L, s-au supus ascultării la cuvintele Lui, și în locul întristării au primit bucuria și mai vârtos Născătoarei de Dumnezeu; „de aceea *ipacoi* sau subascultarea se citește în zilele Învierii". Tot simbolic, *ipacoi* (ascultare, ascultător) se referă la Mântuitorul Hristos, Adam cel Nou, Care prin ascultare, împlinind voia Tatălui, a șters neascultarea vechiului Adam, pe care l-a adus astfel la starea cea dintâi, de curățire, fără păcat.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Farcașiu

IPERDULÍE. Preacinstirea acordată Maicii Domnului.

Sfânta Fecioară Maria, cea mai sfântă dintre femei, care s-a învrednicit de cinstea excepțională de a naște cu trup pe Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, este venerată în mod deosebit în cultul ortodox, fiind mai mare decât toți sfinții, „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii".

În limbaj teologic, cinstirea pe care o acordăm femeii celei mai sfinte din istoria mântuirii neamului omenesc poartă numele de iperdulie (ὑπερδουλεία, ἡ), supravenerare (supracinstire) sau preacinstire, fiind superioară și deosebită de cinstirea dată celorlalți sfinți.

Cinstirea Sfintei Fecioare a fost inaugurată de Arhanghelul Gavriil, care, la evenimentul vestirii nașterii lui Mesia, a salutat-o: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei!" (*Lc* 1, 28). Cu același salut de cinste a fost întâmpinată Fecioara Maria de verișoara sa Elisabeta, mama Sf. Ioan Botezătorul, la prima vizită după momentul vestirii îngerului: „Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău!" (*Lc* 1, 42). În imnul de bucurie, de laudă și de mulțumire adus lui Dumnezeu, Maica Domnului însăși prevestește starea ei excepțională între celelalte femei și venerația universală de care se va bucura peste veacuri, datorită rolului ei primordial în istoria mântuirii: „Mărește, suflete al meu, pe Domnul [...] că a căutat spre smerenia roabei Sale, că iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic și sfânt (este) numele Lui" (*Lc* 1, 46-49). Ulterior, admirația profundă a oamenilor pentru lucrurile minunate și pentru cele ce învăța Iisus se adresa nu doar Lui Însuși, ci se îndrepta și către Fecioara Maria: „Fericit este pântecele care Te-a purtat și sânii la care ai supt!" (*Lc* 11, 27).

Cinstirea de care se bucura Sfânta Fecioară din partea creștinilor a început încă din timpul vieții Sale, persoana ei fiind adesea asociată, în mod firesc, cu cea a dumnezeiescului Său Fiu și înconjurată de toată dragostea și admirația celor din jurul Lui. În primele trei secole, cultul Maicii Domnului se manifesta latent și sub forme mai discrete; iar recunoașterea iperduliei în cultul public și dezvoltarea mai de amploare a ei se constată abia după libertatea acordată de împăratul Constantin cel Mare creștinătății. Cinstirea Maicii Domnului cunoaște un progres la începutul sec. al V-lea, datorită ereziei dioprosopiste a lui Nestorie, combătută și condamnată la Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431).

Astăzi, cinstirea Sfintei Fecioare Maria cunoaște mai multe forme de exprimare: sărbători în cursul anului, închinate special pomenirii ei; cântări și slujbe deosebite (tropare, stihiri, canoane, Axionul cântat la fiecare Sfântă Liturghie după prefacerea Darurilor ș.a.); slujbe speciale, alcătuite spre lauda Fecioarei (Acatiste, Paraclise, Prohodul Maicii Domnului); lăcașuri de cult ce se află sub ocrotirea Născătoarei de Dumnezeu; zugrăvirea pe icoane și pe pereții bisericilor a chipului Maicii Domnului; frecvența numelui de Maria cu derivatele sale la majoritatea popoarelor ortodoxe.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Petroaia, Lucian, „Învățătura despre Maica Domnului în cântările Octoihului", în *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, vol. IV, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2005, pp. 319-366.

Marian Vâlciu

IPOSTÁS. (gr. *ypo – sub*; *stasis – stare*) Termen specific gândirii grecești antice care desemnează individul unei specii sau forma concretizată a unei esențe generale.

Provine din limba greacă prin alipirea a două cuvinte: υπο și στασις, care unite înseamnă „substare”, adică o stare particularizată, din dedesubtul imediat, subsidiar al unei stări generale. Termenul denumește din punct de vedere filosofic particularitatea unei stări generale. Are o origine foarte veche, fiind utilizat în filosofia elenistică și, ulterior, în teologia creștină, în special în temele hristologice.

Întrebuințarea teologică a termenului apare odată cu disputele hristologice ale sec. al IV-lea, atunci când acesta desemnează un individ concret al unei specii. Aristotelismul împarte lucrurile după categoriile de gen și specie, iar specia după indivizi sau ipostase. Într-un mod similar, Părinții Primului Sinod Ecumenic au fost nevoiți să facă o distincție între Persoanele Sfintei Treimi, păstrând în același timp atât unitatea, cât și unicitatea Sa. Astfel, au apărut conceptele de ființă și persoană, unde în cadrul Dogmei triadologice ființa sau ousia face referire la unitatea lui Dumnezeu, iar Ipostasul, la tripersonalitatea Lui. După cum în cadrul filosofiei un ipostas desemnează un caracter particular al speciei suprasecvente ei, tot astfel și în teologie un ipostas desemnează o persoană ce ipostaziază o ființă. În acest caz, ființa este definită ca fond comun a mai multor indivizi din cadrul unei specii, tot astfel caracterul particularizat al respectivei ființe sau a fondului comun respectiv se regăsește în ipostas. Ipostasul este numit adesea persoană în teologie, deoarece ființa, având un caracter abstract, nu poate subzista de sine neipostaziată, ci în cadrul unei forme concrete. După cum se observă, ființa disociată de ipostas are o existență abstractă, ea fiind rodul unui discernământ mental necesară cunoașterii, însă în plan concret, toate trăsăturile fondului comun sunt ipostaziate, adică se regăsesc în plan concret.

Ipostasul este utilizat de teologia Bisericii ca sinonim cu persoana. Însă există câteva precizări: teologia primelor veacuri creștine utilizează mai des și manifestă o preferință pentru Ipostas pentru a desemna Persoanele Sfintei Treimi, pe când teologia, de la cea postpatristică până la cea contemporană, preferă termenul de persoană. Motivele acestor utilizări diferite țin de contextul gândirii din fiecare perioadă.

Teologia primelor veacuri preferă termenul de ipostas împrumutat din filosofia elină, mai precis din domeniul cosmologiei generale, pentru a nu pune o sinonimie perfectă între Persoanele dumnezeiești și cele umane. Termenul προσοπον (*prosopon*), care denumește în gândirea greacă antică ceea ce noi denumim azi *persoană*, vine dintr-un fond lexical de bază, însemnând *față*. Legătura dintre persoană ca entitate conștientă de sine, liberă, și conceptul de față constă în faptul că fața trăda prin elementele ei starea de spirit a posesorului ei. Dincolo de aceasta, într-o cultură în care a apărut teatrul din vremuri imemoriale, cum este cea greacă, măștile se puneau pe față pentru a disimula identitatea reală, iar pentru a o readuce în prin plan, masca era scoasă și deci se descoperea fața, simbolul adevăratei identități, a adevăratei personalități, cu caracterul ei genuin. Această descoperire sau dezvăluire a feței este actul unei manifestări autentice a persoanei, a unui exercițiu de sinceritate; de aceea fața este văzută ca un recurs la persoana reală. Termenul este utilizat cu preponderență pentru a dezvălui un caracter și mai puțin o identitate. Dar cum identitatea iese în evidență prin caracter, persoana a denumit entitatea umană individuală și conștientă de sine. Acest nume era dat doar indivizilor umani și anticipa distincțiile dintre ei, iar conceptul de persoană circula cu acest sens în gândirea antică. Tocmai datorită faptului că evidenția distincțiile, denumirea de persoană a fost evitată de teologia Bisericii în terminologia trinitară, preferându-se conceptul și denumirea de ipostas. Denumirea de ipostas nu accentua distincțiile precum persoana, de aceea Părinții au considerat că este mai potrivit un termen care favoriza particularitatea unei stări, dar cu minime implicații asupra elementului comun al acelor particularizări. De altfel, Pavel

de Samosata, un eretic antitrinitar din sec. al III-lea, utilizează pentru prima dată termenul *prosopon* sau persoană pentru a denumi Ipostasele Sfintei Treimi. Deci, pentru a nu se ajunge la Triteism, o gravă eroare doctrinară, s-a optat pentru denumirea de ipostas.

Ulterior, în cadrul disputelor hristologice, s-a ridicat problema divino-umanității lui Hristos, unde s-a pus în evidență unitatea Ipostasului Său Care ipostazia două firi: una omenească și una dumnezeiască. Pe cea dumnezeiască o ipostazia din veșnicie, iar pe cea omenească prin Întrupare din Maica Domnului și de la Duhul Sfânt. Având în vedere că pe cea omenească o ipostazia dintr-un moment temporal dat, teologul Leonțiu din Bizanț a afirmat că aceasta a fost enipostaziată, termen ce s-a consacrat mai târziu, odată cu epoca patristică a marilor sinteze. Enipostazierea desemna ipostazierea într-un Ipostas ce deja ipostazia o fire, respectiv firea dumnezeiască. În acest sens, s-a pus problema includerii în Ipostasul Său veșnic a ceva temporal, care nu putea avea o existență particulară de sine decât concretizată printr-un Ipostas dumnezeiesc, un Ipostas preexistent ei. Dacă în plan filosofic este concepută o concomitență între ipostas și natura ipostaziată, astfel încât acestea nu pot exista de sine, în teologia hristologică întâlnim un decalaj între un plan atemporal, metatemporal, și unul temporal, adică firea umană este ipostaziată în Cuvântul veșnic. Imposibilitatea acestei concomitențe este subliniată prin termenul grecesc εν ce înseamnă *în*, arătând gradul interior al destinației firii umane. Aceasta a fost ipostaziată în Ipostasul veșnic al Cuvântului.

Termenul de ipostas are largă circulație în teologia tradițională, precum și în cea ritualică; majoritatea cântărilor religioase vorbesc despre Ipostase ale Sfintei Treimi și mai puțin de Persoane. Totuși, termenul de persoană revine în prim plan odată cu teologia Sf. Ioan Damaschin, când compendiile teologice ulterioare nu mai păstrează precauția terminologică a sfinților capadocieni, datorită schimbării semantice a termenului. Neexistând pericolul unui derapaj precum cel triteist ori antitrinitar modalist, acest termen a putut fi utilizat pe scară largă.

Un alt motiv pentru care s-a optat pentru persoană este teologia chipului, unde omul este văzut ca chip al lui Dumnezeu, deci în virtutea asemănării cu Dumnezeu. Dacă omul este persoană, este pentru că și Sfânta Treime este o comuniune tripersonală. În acest sens, inductiv, omul ca persoană arată pe Arhetipul său, Care este tot Persoană. Asemănarea nu presupune doar caracterul unitar al persoanei, ci și cel comunional. Așa cum Persoanele Sfintei Treimi sunt unite într-o ființă, unitatea lor de ființă este un model pentru unitatea de ființă a oamenilor în Hristos, care tind să devină una, precum și Sfânta Treime este Una. Unitatea ipostatică a lui Hristos nu face trimitere doar către o asemănare structurală a omului cu Dumnezeu, ci și a uneia relaționale. Teologia chipului, care se întemeiază pe cea a Logosului, este cadrul optim unde poate fi utilizat conceptul de Persoană. Ea pornește de la constatarea existenței istorice a lui Hristos ca Persoană umană și ajunge la ideea Personalității lui Dumnezeu.

Ipostasul pune în evidență ideea de unicitate a lui Dumnezeu. De aici s-a ajuns la un echivoc în teologia apuseană în ceea ce privește unitatea lui Dumnezeu. Ea era înțeleasă ca unitate de ființă și mai puțin ca unitate personală de comuniune. Din punct de vedere dialectic, ipostasul era un concept aplicabil nu numai persoanelor, deci ființelor conștiente, ci unei largi categorii de lucruri și fenomene. Deci pentru a desemna caracterul profund ontologic al Ipostaselor dumnezeiești și, oarecum, fiind impropriu să se spună oamenilor că sunt ipostase, deoarece nu erau uniți de o fire atât de compactă ca cea dumnezeiască, s-a optat pentru termenul de *persoană* deoarece sublinia mai dinamic ideea de comuniune. Iar persoana sau *prosopon*, respectiv *fața*, era cea care comunică eficient și manifestă plenar caracterul ei ontologic. Numeroase referințe biblice antropomorfice la fața lui Dumnezeu evocă ideea unui caracter personal al lui Dumnezeu. În

teologia românească, Pr. Dumitru Stăniloae arată legătura dintre persoană și comuniune, precum și deplinătatea ființei atunci când ea este personală, personalizată. Teologia sec. al XX-lea atrage o nouă formă de definire a Persoanei, pornind de la constatarea persoanei umane ca având conștiință de sine și deci libertate. Teologi precum Loski, Berdiaev, Florovski, și foarte mulți alții, din toate confesiunile creștine, recunosc că libertatea și conștiința sunt niște funcții *sine qua non* ale persoanei. Pornind de la aceasta, ideea Persoanei dumnezeiești este situabilă, conform teologiei Sf. Dionisie Areopagitul, dincolo de ideea de persoană; însă existența *de facto* a persoanei umane ca chip presupune existența plenară a Persoanei dumnezeiești ca Arhetip.

Marele avantaj al utilizării conceptului de persoană este acela că nu limitează înțelegerea la o categorie dată prin care să se definească; de altfel, categoriile ontologice ce țin de ființă nu se pot defini prin ceva echivalent, deoarece ființa nu are un echivalent conceptual simetric ei. Prin utilizarea termenului de Persoană, se evită o raportare substanțialistă la Dumnezeu ca fire, ca omousie, care de la un punct înainte nu mai devine relevantă pentru viața duhovnicească. Dimpotrivă, persoana este conceptul care lasă loc abordării reale a lui Dumnezeu în același plan uman și ar fi greșit să consemnăm că utilizarea conceptului de persoană este un soi de umanism mascat. Acest lucru a fost aplicabil lui Dumnezeu odată cu Epoca Luminilor.

Ipostasul compus este un termen teologic care face referire strictă la Persoana lui Hristos. Este o Persoană compusă din două firi: una dumnezeiască și una omenească, în care raportul dintre cele două este unul perihoretic, unde firile își păstrează identitatea fără să altereze identitatea Ipostasului anterioară enipostazierii firii umane. Compunerea Ipostasului nu înseamnă juxtapunerea firilor, ci enipostazierea celei umane definește caracterul compozit al său. Ipostasul rămâne centrat fundamental și după Întrupare pe firea dumnezeiască.

Ipostazierea se definește prin faptul de a duce în plan concret niște trăsături care țin de planul abstract. Ființa lucrurilor, înțeleasă ca fond comun, nu este ireală, ci doar abstractă. În acest caz, abstractizarea nu este sinonimă cu irealitatea, deoarece aceasta presupune ceva real, dar aflat într-un grad depărtat față de conștiința observatorului. Concretețea ține de recepția celui ce observă, de aceea ea nu induce ideea irealității, ci doar a ascunderii, a transcendenței, nicidecum a inexistenței.

Se vorbește în filosofia modernă și contemporană despre o sinonimie dintre ființă și planul imaginar al conștiinței umane. Aceste chestiuni adâncesc mai mult o problemă elucidată deja în terminologia utilizată de teologia trinitară. Ființa nu poate fi încadrată de către conștiință într-un plan imaginar, ci într-unul real, deoarece imaginarul este o prospecție conștientă ce admite atât posibilitatea a planului real, cât și a celui ireal. Iar admiterea Revelației ca fiind validă și, evident, credința în conținutul ei conferă o existență reală a ființei. Așadar, funcția imaginară, ca rezultat al neputinței omenești ori al transcendenței dumnezeiești face obiectul unui discernământ de ordin imaginar, dar nu unul ireal, ci unul admis ca real prin credință. Ființa este concepută ca abstractă nu pentru că trebuie izolată de planul ei concret, ci pentru imposibilitatea existenței sale decuplate de vocația ei de a fi ipostaziată.

Bibliografie. Aristotel, *Metafizica*, trad. A. Cornea, Ed. Humanitas, București, 2001; Atanasie cel Mare, Sf., *Despre Întruparea Cuvântului*, în coll. *PSB*, vol. XV, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime*, în coll. *PSB*, vol. XL, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Grigorie de Nazianz, Sf., *Cinci cuvântări teologice*, trad. Gh. Tilea, Ed. Herald, București, 2008; Kirk, G.S., *Pre-socratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1984; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *PSB*, vol. LXXX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, Ed. Anastasia, București, 2002.

Mihai Burlacu

IPOSTÁS COMPÚS. v. IPOSTÁS. Termen teologic ce se referă la Ipostasul Cuvântului Care, în urma Întrupării, nu mai este un Ipostas simplu, ci devine un Ipostas compus din două firi: una dumnezeiască și una omenească. În concepțiile hristologice dioprosopiste, acest termen este preferat pentru că indică nuanța compozită prin juxtapunere a Persoanei lui Hristos. Conform teologiei ortodoxe însă, caracterul compus al Ipostasului Cuvântului nu alterează caracterul unitar, astfel încât Ipostasul nu este rezultatul compoziției firilor, ci firile sunt determinate să fie unite (gr. *sinafia*; *enosis ipostatiki*) de unitatea Ipostasului.

Mihai Burlacu

IPOSTAZIÉRE. v. IPOSTÁS. Termen ce desemnează acțiunea sau starea de a ipostazia. Ipostazierea reprezintă starea unei existențe concrete de a întruchipa natura unei existențe generale.

Mihai Burlacu

IRÉNIC. Atribut al misiunii dialogale ortodoxe, care exprimă imparțialitatea, spiritul pașnic și atitudinea binevoitoare.

David Pestroiu

IRMOLOGHIÓN. (gr. *irmologhion*) Carte de slujbă bisericească, în notație psaltică, în care sunt cuprinse irmoase ale canoanelor sărbătorilor. Manuscrisul *Irmologhion calofonicon* al lui Macarie Ieromonahul cuprinde 20 de irmoase.

Bibliografie. *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Enciclopedică, București, [3]2010; Popescu, N.M., *Viața și activitatea dascălului de cântări Macarie Ieromonahul*, București, 1908.

Cristian Cercel

ÍRMOS. (gr. *irmos* – *legător*) Prima strofă din cele două cântări care compun un canon.

Irmosul servește ca model pentru celelalte strofe (stihiri) ale odei, cărora le dă melodia și numărul de versuri și de silabe din care se compun. *Irmosul* servește ca model de cântare și ca legătură odelor unui canon. Totalitatea *irmoaselor* din odele unui canon formează un rezumat al canoanelor și poartă numele de *catavasie* (gr. *catavasia*, care înseamnă coborâre), pentru că, în timpul cântării, cântăreții coboară ușor din străni și vin în mijlocul bisericii. La cele nouă cântări (ode) ale canoanelor se cântă catavasii în toate duminicile de peste an, la sărbătorile împărătești ale Maicii Domnului și ale sfinților cu polieleu și doxologie. Catavasiile acestor sărbători se cântă la răstimpurile prevăzute în cărțile de slujbă. *Irmoasele* și *catavasiile* din Minee, Penticostar și Triod, cu privire la sărbătorile mari, sunt adunate în cartea numită *Irmologhion.*

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Farcașiu

ISIHÁSM. (gr. *isihia* – *tăcere*, *liniște*, *concentrare interioară*) Disciplină ascetică de origine monahală, născută în sec. IV-V, între călugării pustiului sketic, care se osteneau să înainteze pe calea desăvârșirii spirituale a urcușului neîntrerupt către Dumnezeu (epectază).

Între aceștia amintim pe *Macarie Egipteanul* (cca. 300 – cca. 390), *Evagrie Ponticul* (346-399), din pustiul nitric, epirotul *Diadoh al Foticeei* († înainte de 486) și eremitul și apoi starețul Mănăstirii „Sfânta Ecaterina" din Sinai, *Ioan Scărarul* (cca. 580 – cca. 650). Din această asceză contemplativă s-a dezvoltat apoi o mișcare spirituală specifică misticii răsăritene, al cărei reprezentant de seamă este *Sf. Simeon Noul Teolog* (949-1022), din vestita Mănăstire Studion, din Constantinopol. Mișcarea a fost reorganizată în sec. XIII-XIV sub forma unei mișcări de renaștere spirituală și teologică panortodoxă, prin introducerea „rugăciunii lui Iisus" ca metodă prin care se produce o stare de concentrare și de pace lăuntrică, în care sufletul ascultă și se deschide lui Dumnezeu. *Isihia* a fost practicată la început de părinții deșertului, care au avut ca sursă de inspirație *Filocalia* și care și-au însușit, ca disciplină de dezvoltare a

vieții interioare, invocarea continuă a numelui lui Iisus. „Rugăciunea inimii”, numită și „rugăciunea lui Iisus” sau „rugăciunea pură”, constă din repetarea cuvintelor „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul” și se bazează pe textul din Evanghelia după Luca: „Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru” (17, 21) și pe îndemnul Sf. Apostol Pavel: „Rugați-vă neîncetat” (*1 Tes* 5, 17) și „stăruiți în rugăciune” (*Col* 4, 2). Întemeietorul propriu-zis al isihasmului este Sf. Ioan Scărarul, autorul lucrării *Scara raiului* (*Leastvița*), care recomandă rugăciunea „monologică”, adică redusă la un singur cuvânt: „Iisuse”. Pentru părinții isihaști, teoria și practica rugăciunii lui Iisus, meditația în tăcere asupra numelui lui Iisus și starea de liniște pe care aceasta o produce nu sunt un scop în sine. Isihia creează mai degrabă o stare în care se practică virtuțile, dintre care cele mai importante sunt curăția inimii (*apatheia*), pocăința (*metanoia*) și, mai ales, sobrietatea, trezvia sau atenția inimii (*nipsis*). Mișcarea aceasta de reînviorare spirituală a fost pornită de la Muntele Athos, din Marea Lavră, fondată de Sf. Atanasie Athonitul, în anul 963. Isihasmul devine apoi un mod de trăire mistic-religios specific vieții călugărilor atoniți, care duceau o viață de pustnici, în asceză aspră și viață mistic-contemplativă, în tăcere (gr. *en isihia*), de unde și denumirea de *isihaști* sau *sihaștri (*ex. *Daniil Sihastrul).* Urmând învățăturile Sf. Dionisie Areopagitul și ale Sf. Simeon Noul Teolog, aceștia susțineau că printr-o contemplație continuă, exercitată mult timp, se poate realiza o apropiere atât de mare de Dumnezeu, încât se poate ajunge la vederea luminii dumnezeiești chiar cu ochii trupești (lumina taborică). Pentru aceasta era nevoie de o anumită metodă: cu ochii deschiși trebuia să se concentreze gândul în așa măsură la rugăciune, încât să nu se mai înregistreze, de privirea celui ce se roagă, nimic din lumea materială înconjurătoare, ci doar lumina divină. Ținuta din timpul acestei rugăciuni cerea ca bărbia să fie aplecată spre piept, iar privirea să se fixeze pe un punct al corpului, pe abdomen, timp în care se rostea neîncetat o rugăciune scurtă: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”, reținându-se în același timp și respirația. La început, practicanții acestei metode, numită *rugăciunea lui Iisus* sau *rugăciunea isihastă*, nu vedeau nimic, însă prin exercițiu ajungeau să vadă o lumină pe care o socoteau dumnezeiască, fiind asemenea celei văzute de Apostoli pe Muntele Taborului, la Schimbarea la Față a Domnului.

În istoria isihasmului s-a declanșat însă o dispută, din cauza călugărului grec Varlaam din Calabria, care i-a acuzat pe isihaști de superstiții și de fals misticism. El susținea că lumina taborică ar fi o lumină creată, nefiind identică cu Dumnezeu, ci mărginită și vremelnică, asemenea oricărei creaturi, căci dacă va fi identică cu divinitatea ar fi veșnică, dar și invizibilă. Interesant este faptul că, în timp ce Varlaam trecea la catolicism, la 1342, devenind episcop în Calabria, un călugăr italian trecea la Ortodoxie, sub numele de *Nichifor Athonitul*. Acesta va scrie lucrarea *Despre curăția și trezvia inimii*, care va deveni un adevărat manual privind metoda isihastă. Teoriile lui Varlaam au fost combătute de susținătorul isihasmului, Sf. Grigorie Palama, un nobil învățat, care se retrăsese în anul 1318 la Muntele Athos, ducând o viață mistică și ascetică. Ucenic al lui Nichifor Athonitul, Sf. Grigorie Palama susține, împotriva lui Varlaam, că lumina taborică nu este creată, ci este o emanație divină, veșnică, este o lucrare dumnezeiască, o combinare între veșnicie și vremelnicie, între lumea de sus și cea de jos. Întrucât disputa a luat proporții, a fost convocat un sinod (Constantinopol, 1341), care s-a pronunțat în favoarea isihasmului. Nemulțumit de acest rezultat, Varlaam a trecut la catolicism, combătând și mai vehement isihasmul.

Isihasmul a fost definit ca doctrină a Bisericii de Răsărit la sinodul ținut la Constantinopol în anul 1351. Atunci au fost combătuți, alături de Varlaam, și alți adversari ai doctrinei isihaste. Printre cei care l-au susținut au fost teologi de frunte ca: Nil Cabasila și Nicolae Cabasila (1371), Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului (1429) și monahul de la Athos, Nicodim din Naxos, care i-a dat și un nou avânt. Într-un sinod ținut la 1368, pe când Isidor era patriarh

al Constantinopolului, Sf. Grigorie Palama, care fusese și episcop al Tesalonicului, a fost trecut de Biserica Ortodoxă în rândul sfinților. Isihasmul s-a răspândit în toată lumea ortodoxă, prin intermediul textelor adunate la sfârșitul sec. al XVIII-lea sub numele de *Filocalia*. Concepția isihastă va influența și paisianismul românesc, Paisie Velicicovschi, întemeietorul lui, trăind în Athos, unde a scris o lucrare de reguli monahale, cu titlul *Rugăciunea minții*. Dacă până nu de mult teologii apuseni nu se interesau de isihasm, mai nou, există o serie de teologi catolici și protestanți interesați să cunoască această învățătură, în legătură directă cu învățătura despre urcușul neîncetat duhovnicesc (epectază) și îndumnezeirea omului (Theosis).

Bibliografie. *Filocalia*, vol. VII, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977; Bria, I., *Dicționar*; *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, vol. III, Der Christliche Osten, Würzburg, 2004; Chryssavgis, John (ed.), *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1989; Chryssavgis, John, *The Desert is alive*, The Joint Board of Christian Education, Melbourne, 1990; Gillet, Lev, *The Jésus prayer*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1987; Ioan Scărarul, Sf., *Scara*, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Kallis, Anastasios, *Von Adam bis Zölibat. Taschenlexikon Orthodoxe Theologie*, Theophano Verlag, Münster, 2008; Paladie, *Istoria lausiacă – Lavsaiconul. Scurte biografii de pustnici*, București, 1993; Meyendorff, J., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959; Meyendorff, J., *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. A. Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995; *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrâni*, Alba Iulia, 1999; Regnault, Lucien, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului al IV-lea*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997; † Serafim, *Hesychasmus: Rumänische Tradition und Kultur*, Der Christliche Osten, Würzburg, 2003; Stăniloae, D., *Prière de Jésus et experiences du Saint Esprit*, Paris, 1981; Stăniloae, D., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. Cu cele trei tratate traduse*, Sibiu, 1938.

Ioan Vasile Leb

ISLÁM. Religie majoră monoteistă răspândită preponderent în cultura arabă, al cărei întemeietor este Mahomed, considerat profet în cadrul acesteia.

Termenii islam (اسلام – *islam*) și musulman (مسلم – *muslim*) sunt două derivate, primul, nume de acțiune, al doilea, participiu activ de la verbul أسلم – *aslama* „a se supune", așadar sensul lor fiind de „supunere", respectiv de „supus", subînțelegându-se supus față de Dumnezeu. Verbul *aslama* este derivat de la rădăcina *slm* care are sensul de „integritate", „desăvârșire", „sănătate", „pace", „tihnă" etc. Un cuvânt derivat de la aceeași rădăcină – سلام *salām* „pace", „tihnă", „mântuire" – este folosit de musulmani în formula de salut السلام عليك (*as-salāmu ,alaikum* – pacea/mântuirea fie asupra ta). De aici, o altă interpretare dată termenului „islam" ar fi aceea de „aflare a păcii întru Dumnezeu".

Islamul este religia întemeiată în sec. al VII-lea, în Arabia, de către Mahomed. În jurul anului 610, la vârsta de 40 de ani, el a primit de la Dumnezeu mesajul coranic: să lupte împotriva idolatriei și să-L propovăduiască pe Unicul Dumnezeu, Transcendent și Imanent, Creatorul lumii, singurul Judecător, Atotputernic și Mult-milostiv. Aceasta era misiunea principală a profetului Mahomed. Primii adepți au fost soția sa Kadija, vărul Ali, prietenul Abu Bakr și câțiva ucenici. Opoziția față de acest grup va căpăta accente violente în 622, profetul fiind nevoit să se expatrieze de la Mecca la Medina. Această refugiere este cunoscută sub numele de hegira, anul 622 fiind considerat începutul erei musulmane. La Medina, Mahomed a întemeiat prima cetate musulmană, aceasta având la bază pact de fraternitate între adepții săi de la Mecca și aliații din Medina. În anul 10 al hegirei (632), profetul se întoarce la Mecca, unde și moare. În acel moment, aproape întreaga Peninsulă Arabică aderase la noua religie. Între 632-661, au succedat profetului patru califi (locțiitori): Abu Bakr, unul dintre primii susținători, Umar, Uthman și Ali. Este perioada coagulării textului coranic și a primelor cuceriri de amploare: Siria, Egiptul și Andaluzia. În bătălia de la Siffin (657) s-au confruntat Ali, cel de-al patrulea calif, cu Mu'awya, guvernatorul Siriei. Victoria a revenit celui din urmă, acesta fiind considerat întemeietorul dinastiei umayyade, care va supraviețui până în 750, an

în care, după bătălia de la Kufa, va triumfa o nouă dinastie, cea abasidă (750-1258).
În timpul dinastiei abaside, capitala este transferată de la Damasc la Bagdad, care devine centrul unei importante culturi și civilizații. Perioada de maximă înflorire a fost în vremea lui Harun al-Rașid și al succesorilor săi (sec. IX-X). În sec. al X-lea, turcii selgiucizi și kurzii ayyubizi au constituit principate autonome, care recunoșteau suveranitatea nominală a califilor de la Bagdad. Alături de aceste regate existau și alte formațiuni statale nerecunoscute de abasizi, printre aceștia putând fi amintiți karijiții și idrisiții din nordul Africii, precum și fatimizii din Egipt. Califatul Abasid a căzut în 1258, în timpul invaziei mongole, califul și familia sa fiind masacrați.
Califatul Umayyad de Cordoba. În anul 755, Abd al-Rahman, singurul supraviețuitor al masacrului umayyad din 750 ajunge la Cordoba, unde va pune bazele unui nou stat. După două secole, suveranii din Cordoba au reușit să dea unitate țării. Califatul Umayyad de Cordoba va dura între 929-1031. Această perioadă a avut și două califate opuse, fiecare pretinzând o anumită legitimitate, unul la Bagdad, în est, și celălalt la Cordoba, la vest. Sub conducerea lui Hakam al II-lea și a vizirului său, Ibn Amir al-Mansur, Cordoba a cunoscut o perioadă strălucitoare, în care s-au dezvoltat artele, literele și științele. După căderea Califatului de Cordoba, continuitatea a fost asigurată, în sec. XI-XIII, de almoravizii veniți din Senegal și instalați în Maroc. Momentele decisive ale reconquistei spaniole au fost anul 1085 (cucerirea cetății Toledo) și 1248 (cucerirea Sevillei). În urma dizolvării Califatului de Cordoba, din cauza reconquistei spaniole, pe rămășițele acestuia s-a format Emiratul Granadei condus de nasrizi, care a supraviețuit până în 1492.
Aceste două evenimente majore din istoria lumii islamice – cucerirea Sevillei de către spanioli și căderea Bagdadului în 1258 în fața invaziei mongole – au marcat începutul procesului de repliere și autoapărarea al musulmanilor.
În perioada sec. XVI-XX, patru Imperii și-au împărțit spațiul islamic.
1. *Imperiul Otoman*, cu capitala la Istanbul (Constantinopol), care includea în granițele sale Asia Mică, Mesopotamia, Balcanii, Crimeea, insulele Mării Egee, Egiptul și Magrebul (cu excepția Marocului). De-a lungul sec. al XIX-lea, Grecia, România și alte țări balcanice și-au obținut independența, în timp ce Algeria, Tunisia, Libia și Egiptul au devenit colonii sau protectorate europene.
2. *Imperiul Persan*, condus de dinastia safavită, având ca religie oficială islamul șiit.
3. *Imperiul Indian al „Marii Mongolii”*, având ca religie de stat islamul sunit, cu o dezvoltare remarcabilă în domeniul artelor și literelor. În sec. al XIX-lea, peninsula indiană devine colonie a Marii Britanii, iar între 1816-1949, Indonezia a fost colonizată de Olanda.
4. *Imperiul Șerifian din Maroc*, care și-a păstrat independența față de otomani și care a trecut, între 1912-1956, sub protectorat francez.
Perioada contemporană a fost marcată de accesul țărilor islamice la independență. În perioada interbelică și în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, Arabia, Siria, Libanul, Iordania și Egiptul s-au eliberat de sub dominația otomană, apoi de sub cea engleză și franceză. După cel de-Al Doilea Război Mondial, asistăm la împărțirea Indiei, independența Pakistanului, a Indoneziei, Libiei, Tunisiei, Marocului, Mauritaniei și Algeriei. Aceste mișcări de independență au fost însoțite de voința fermă de dezvoltare economică și socială, precum și de dorința recuperării întârzierilor tehnologice. Aceste țări independente au avut și conștiința valorii lor spirituale, a forței latente și a rolului pe care-l pot avea în societatea actuală.
Islamul este o religie și o comunitate (Umma). În timpul vieții lui Mahomed, comunitatea a rămas unită, dar după aceea ea se va diviza în 3 grupuri ce nu puteau ajunge la un acord în privința alegerii succesorului Profetului. Pentru unii, majoritatea, califul trebuia ales dintre membrii tribului lui Mahomed, cei care erau legați de tradiție (sunna), grupul luând numele de suniți (*ahl al-sunna wa-l-jama'a*). Pentru alții, mai puțini, califul nu putea fi decât un membru al familiei, deci numai Ali și fiii săi. Au

fost numiți *shi'at 'Ali*, de unde cuvântul șiiți. În sfârșit, pentru o minoritate, califul trebuia să fie cel mai demn și cel mai pios dintre musulmani „fie el și un sclav negru”, aceștia purtând numele de kharijiți.

Diferența dintre sunism și șiism este și de ordin religios. Divergențele dintre suniți și șiiți creează o pluralitate de opinii în islam. Suniții consideră că succesorul Profetului este reprezentantul său unic, în calitate de șef al comunității. Califul reprezenta puterea politică, conducând comunitatea și veghind la respectarea șariei (dreptul musulman). Șiiții estimau că urmașul Profetului trebuia să fie „depozitarul” cunoștințelor sale și „interpretul” științelor religioase. Șiismul, care reprezintă 10% din comunitatea musulmană, se împarte, după numărul de imami recunoscuți ca succesori al Profetului, în trei: șiismul duodeciman (12 imami), septimanian (7 imami) și cel cu 5 imami sau zaidismul. Șiismul duodeciman reprezintă religia oficială a Iranului, dar include și musulmani din Irak, India, Afganistan și Liban. Zaidiții se găsesc în Yemen.

În islam există patru școli juridice (școala hanefită, școala malekită, școala șafeită și școala hanbalită) constituite la începutul perioadei abaside, care vor elabora, pornind de la legea islamică, dreptul musulman. În sec. al XVIII-lea, din interiorul școlii hanbalite se va naște wahhabismul, o mișcare religioasă conservatoare, austeră și fundamentalistă.

Școlile religioase rămân atașate izvoarelor tradiționale ale legii religioase: Coranul, Sunna, raționamentul prin analogie și consensul comunității. Credința în islam este întemeiată pe reflecție. Ordinea din Univers și felul în care funcționează, organizarea armonioasă și transformarea lui invită pe om la reflectare. Coranul îl invită pe om la gândire, examinare și observare. După ce a observat, meditat, reflectat și simțit, omul alege calea Domnului și trebuie să acționeze în funcție de această alegere. Credința în islam este un angajament. Dumnezeu, pentru musulmani, este Unul, Creator, Inaccesibil, Dragoste. De la Adam până la Mahomed, Dumnezeu a vorbit oamenilor prin trimișii săi, toți egali, conform islamului. Trimișii, în toate timpurile, au avut sarcina să transmită un mesaj. Printre acești trimiși amintiți în Coran, menționăm: Avraam, Moise, Iisus. Coranul mai vorbește și despre îngeri, purtători de ordine, precum Gabriel, cel care transmite mesajul dumnezeiesc.

Moartea, în islam, este o trecere, o întoarcere la Dumnezeu. Omul vine de la Dumnezeu și se întoarce la El. Practica religioasă a islamului presupune 5 obligații: mărturisirea de credință („mărturisesc că nu există alt Dumnezeu în afara lui Allah și că Mahomed este trimisul său” – formulă de convertire la islam), rugăciunea de cinci ori pe zi (în zori, la prânz, după-amiaza, la apusul soarelui și seara), pomana (zakat), postul (în luna Ramadan), pelerinajul (hajj) la Mecca. În islam nu există sacerdoțiu propriu-zis, muezzinul fiind cel care cheamă la rugăciune, imamul cel care conduce rugăciunea, iar khatibul este cel care predică. Diversitatea etnică, lingvistică, culturală, sociologică și politică nu exclude unitatea fundamentală a islamului păstrată de origini și până astăzi.

Bibliografie. *The Cambridge History of Islam*, vol. I: *The Central Islamic Lands*, vol. II: *The further islamic lands. Islamic society and civilization*, Cambridge, 1970; *Coranul*, trad. S.O. Isopescu, Ed. Cartier, Chișinău, 2001; *Encyclopédique en couleurs*, Ed. Larousse, Paris, 1993; Băbuș, Emanoil, *Bizanț și islam în Evul Mediu*, Ed. Sophia, București, 2003; Delcambre, Anne-Marie, *Islamul*, trad. B. Stanciu, Coresi, București, [3]1999; Du Cange, Charles du Fresne, *The Encyclopedia of Islam, new edition*, Cambridge University Press, 2008; Ducellier, Alain; Micheau, Francoise, *Les Pays d'islam VII^e-XV^e siècle*, Ed. Hachette, Paris, 2000; Hitti, Philip K, *Istoria arabilor*, trad. I. Vainovski-Mihai, Ed. All, București, 2008; Limousin, Eric, *100 fiches d'histoire du Moyen Âge Byzance et le monde musulman*, Ed. Bréal, Rosny-sous-Bois, 2005; Rekaya, M., *L'Islam. Religion et civilisation. Son expansion du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 1978; Shaban, M.A., *Islamic History: a new interpretation*, vol. I: *600-750*, Cambridge University Press, Cambridge 1971; Sourdel, Janine; Sourdel Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 1996, [R]2004; Touati, Francois-Olivier, *Vocabulaire historique du Moyen Âge* (*Occident, Byzance, Islam*), Paris, 2000.

Emanoil Băbuș

ISÓN. (*ison – egal*, *asemenea*, *același*) **I.** Semn muzical paleo, medio și neobizantin, ce indică și astăzi repetarea sunetului precedat, nici urcând, nici coborând;

II. Sunet ținut continuu, pe diferite trepte muzicale principale, simplu sau dublu, însoțitor al melodiei. Cei care țin isonul se numesc isonari. Este foarte des folosit nu numai în cântarea monodică, unisonică, ci și în cântările polifonice românești, începând cu sec. al XX-lea.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

ISPÁS. v. ÎNĂLȚAREA DÓMNULUI.

ISRAÉL. I. Nume biblic dat lui Iacov, după ce acesta s-a luptat cu Îngerul Domnului.
Termenul provine din limba ebraică (ìàøùé) și a fost apoi transliterat și în limba greacă (Ισραήλ) și în limba latină (Israel). Sub această formă îl întâlnim pentru prima dată în cartea *Fc* 32, 28, unde Iacov primește acest nume. Prin urmare, morfologic este un substantiv propriu, masculin, singular. Cu toate acestea, termenul este unul compus. Unii cercetători consideră că el s-a format de la verbul äøù (el a luptat, el a avut putere, el a condus, el a perseverat) și de la substantivul propriu íéäìà, äìà, ìà (Dumnezeu). Alții consideră că termenul provine din unirea cuvintelor: ùéà (bărbat), ääø (el a văzut) și ìà (Dumnezeu). În concepția Fericitului Ieronim, verbul øøù (el a condus, el a domnit) și substantivul øù (prinț) sunt cele care compun termenul Israel. Dumnezeu i-a schimbat numele din Iacov (cel care înlocuiește) în Israel (prinț cu Dumnezeu). Dumnezeu îi spune: „pentru că Eu sunt Prinț și tu vei fi numit prinț, tu care ai fost în stare să te lupți cu Mine. Dacă ai putut să te lupți cu Mine, Care sunt Dumnezeu (sau cu un înger, cum interpretează alții), cu atât mai mult cu oamenii, adică cu Esau, de care nu trebuie să-ți fie frică".
Acest nume este expresia concepției de luptă, de agățare cu fermitate de Dumnezeu, autodepășirea, dar și o confirmare din partea lui Dumnezeu a legământului Său cu Iacov. Israel trebuie înțeles ca numele legământului lui Iacov, nume ce indică legătura sa de viață și de iubire față de Dumnezeu. În sens literal, acest termen desemnează: o persoană, o seminție, un ținut și este folosit într-un sens destul de variat, desemnând atât pe Iacov și descendenții săi, cât și ținutul în care au trăit aceștia, dar și pe adevărații creștini (într-un sens spiritual în care nu se mai ține seama de apartenența de neam sau locația geografică).
Iacov este prototipul lui Iisus. El merge în țară străină să-și caute mireasă, Iisus, la porunca Tatălui, Se duce în țară departe să-Și câștige ca mireasă Biserica; deși erau bogați, atât el cât și tatăl său, Iacov a plecat la drum singur și sărac, dormind pe piatră; Iisus, al Cărui Tată era Stăpânul lumii, nu are unde să-și plece capul (*Mt* 8, 20); Iacov a slujit pentru mireasa sa, Iisus a suferit 33 de ani pentru Biserică și S-a făcut tuturor slugă. Iacov, cu cei 12 fii, a fost protopărintele poporului ales, Iisus, cu cei 12 Apostoli, a fost protopărintele sufletesc al creștinilor. Lupta lui Iacov cu îngerul este simbolul rugăciunii. Precum Iacov a stăruit, a învins pe înger și a primit binecuvântare, așa și noi trebuie să stăruim în rugăciune, până Dumnezeu ne ascultă și ne binecuvântează. Împăcarea lui Iacov cu Isav este chipul blândeții lui Iisus celui supus la toate.
II. Popor și stat biblic din Orientul Mijlociu, întemeiat din legământul lui Dumnezeu cu dreptul Avraam și prin care Dumnezeu lucrează mântuirea lumii, urmărind întruparea Sa ca om din oamenii ai acestui popor.
Termenul are și înțelesul spiritual de sămânța (spirituală a) lui Iacov (*1 Co* 10,18; *Rm* 9, 6), fiind folosit chiar de creștini cu acest sens. Profeții Vechiului Testament vorbesc despre un viitor al poporului Israel. Ei nu se referă întotdeauna strict la Israel ca o entitate politică sau o națiune organizată. Conceptul rămășiței este dominant în mod special pentru Israel, în calitate de comunitate a legământului de credință. Interpretarea strict literală cu privire la Israel ca o entitate politico-națională trebuie folosită discret sau chiar evitată. Sf. Apostol Petru, în prima sa epistolă (2, 9-10), îi descrie pe creștini astfel: „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu". Sf. Apostolul Pavel, în Epistola către Romani (9, 25), îi numește „popor al Meu" (al lui Dumnezeu). Tot Sf. Apostol Pavel vorbește despre conaționali, „poporul lui Israel" (*Rm* 9, 3-5), numindu-i pe adevărații credincioși în Iisus Hristos.

Termenul „Israel" a fost folosit și în sensul de „laic", pentru a-i distinge de preoți, leviți sau alți clerici (*Ezr* 6,16; 9, 1; 10, 25; *Ne* 11, 3)

Dumnezeu a avut un scop pentru care ales din rândul popoarelor pe Israel: 1. Mesia trebuia să vină în cadrul unui popor. Dumnezeu l-a ales pe Israel, ca apoi, în cadrul acestui popor, să poată pregăti venirea lui Mesia și să poată apoi fi împărtășit tuturor neamurilor; 2. au avut rolul de a primi/scrie/difuza, susține și păstra Sfânta Scriptură; 3. a avut un rol unic de mediator între popoare (*Is* 19, 4-6); 4. au fost aleși, deși n-aveau niciun merit propriu, pur și simplu Dumnezeu i-a iubit și i-a ales să-I fie poporul legii (*Dt* 7, 7); 5. pentru a-și îndeplini scopul față de lumea aflată sub păcat, Dumnezeu a ales poporul Israel pentru a-I servitorii legii, trebuind să trăiască prin credință și să o demonstreze și națiunilor.

Israel are datoria de a demonstra tuturor cum trebuie să viețuiască un popor, un regat teocratic. Acest lucru nu se poate întâmpla decât prin credință/încredere/fidelitate totală, prin aplicare întreită a legământului din punct de vedere spiritual, social și cultural.

Bibliografie. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Biserici Ortodoxe Române, București, 2001; *Dicționar Biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995; *The Eerdmans Bible Dictionary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1987; ABRUDAN, Dumitru; CORNIȚESCU, Emilian, *Arheologia Biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 2002; AGA, Victor, *Simbolica Biblică și Creștină. Dicționar Enciclopedic*, Institutul de Arte Grafice „Atheneu", Timișoara, 1935; COMTE, Fernand, *Marile figuri ale Bibliei*, Ed. Humanitas, București, 1995; FOUILLOUX, Danielle et al. (eds), *Dicționar cultural al Bibliei*, trad. A. Vancu, Ed. Nemira, București, 1998; IOAN GURĂ DE AUR, SF., *Omilii la Facere*, II, în coll. *PSB*, vol. XXII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989; KAMESAR, Adam, *Jerome, Greek Scholarship and The Hebrew Bible*, Clarendon Press, 2002; KAUTYSCH, E. (ed.), *Gesenius Hebrew Grammar*, Oxford University Press, Londra, 2003; MIRCEA, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Biserici Ortodoxe Române, București, 1995; NEGOIȚĂ, Athanase, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2006; RENOUARD, Philippe (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1912; SMITH, William, *Smith's Bible Dictionary*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 1884; STOIAN, Ion M., *Dicționar religios. Termeni religioși, credințe populare și nume proprii*, Ed. Garamond, București, 1994; TIMAR, Magdalena; OLARIU, Constantin, *Mic Dicționar Biblic*, Ed. Uranus, București, 1992; VIGOUROUX, Gregoire Fulcran, *Dicționar Biblic*, trad. C. Moisa, vol. II: *I-O*, Ed. Stephanus, București, 1996.

Eusebiu Borca

IUBÍRE. Noțiune complexă, a cărei bogăție de sensuri poate fi redată prin intermediul analizei lingvistice a celor patru verbe grecești referitoare la dragoste: *eran*, *phylein*, *stergein* și *agapan*.

În filosofia greacă clasică, aceste verbe au următoarele înțelesuri: 1. *eran* sau *erasthai* înseamnă *a dirija* asupra unui obiect sau persoană un sentiment total, a te abandona lui; acest verb ține de iubirea pasională, de gelozie și chiar de dorința senzuală; 2. *phylein* exprimă înclinația lăuntrică spre o persoană, provocată de o comunitate de sentiment și de o anume intimitate. *Phylia* înseamnă un sentiment de prietenie, o exprimare tandră a iubirii ce se raportează la dispoziția lăuntrică a celor ce se iubesc. *Phylema* este sărutul, adică expresia exterioară a acestei intimități; 3. *stergein* nu semnifică o dragoste pasională, o aspirație spre ceva sau cineva, ci un sentiment calm și constant aflat în profunzimea celui care iubește; cunoașterea acestei iubiri produce în subiect o pace sufletească. Ca exemplu, trebuie amintită dragostea tandră, calmă și sigură a părinților pentru copii, a soțului pentru soție sau a cetățeanului pentru patrie; 4. *agapan* nu este nici dragostea pasională, nici fierbinte, nici tandră, ci dragostea rațională, bazată pe o evaluare a iubitului. Cuvântul se apropie cel mai mult de verbele noastre „a aprecia" și „a stima". Pavel Florenski sintetizează astfel cele patru categorii ale dragostei în limba greacă: impetuosul, avântatul eros sau dragostea senzației, pasiunea; tandră, organica storge sau dragostea datorată stirpei, atașamentul; mai seacă, mai rațională, agape sau dragostea aprecierii, respectul; cordială, sincera filia sau dragostea recunoașterii lăuntrice, a iluminării personale, amiciția.

Termenii filosofici grecești care exprimă dragostea au fost preluați de Sfânta Scriptură, unde însă ei au primit un nou conținut, fiind spiritualizați și impregnați cu ideea de iubire harică, dumnezeiască. Interesant este că *eran* și *eros* sunt cuvinte aproape excluse din Septuaginta

și care nu apar deloc în cărțile Noului Testament. Pe de altă parte, acești termeni și-au găsit locul în scrierile patristice ascetico-mistice, ei apărând la Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Nicolae Cabasila sau Sf. Simeon Noul Teolog [o importantă lucrare a acestuia din urmă purtând chiar titlul de *Erotes* (*Erosuri*)].

În ceea ce privește ceilalți termeni, *philein* a început să exprime relațiile creștine de dragoste, comuniunea personală dintre aceștia, în timp ce *agape* a dobândit un sens cu totul nou, aproape revoluționar: el exprimă dragostea universală, vibrantă, a libertății spirituale superioare. Străin, așadar, cu totul limbii nebiblice laice din Antichitate, cuvântul *agapan* primește în Sfânta Scriptură următoarele sensuri: direcționarea voinței (*Mt* 5, 43-44), iar sprijinit pe decizia voinței, alegerea obiectului dragostei (*Evr* 1, 9, *2 Co* 9, 7, *1 Pt* 3, 15, *In* 13, 19 ș.a.); în paralel cu alegerea și neluarea în considerație, alegerea negativă (*Mt* 6, 24, *Lc* 16, 13, *Rm* 9, 13); mila liberă, neorganică (*Lc* 7,5, *1 Tes* 1, 4, etc.); în fine, relațiile reciproce dintre creștini ca dragoste sacrificială. Ultima nuanță semantică trimite, așadar, la aspectul agapic al societății creștine primare, întruchipată în ecclesia și concretizată prin ospețele iubirii sau agapele ce au ca punct culminant comuniunea euharistică. Pavel Florenski insistă și asupra unui alt aspect al vieții eclesiale, considerat paralel cu cel agapic, și anume cel philic, adică fraternitatea și prietenia. În opinia sa, ca să trăiești în mediul frăției, trebuie să ai un prieten, iar ca să ai un prieten, trebuie să trăiești printre frați sau cel puțin să fii spiritual aproape de ei. Mai multe texte veterotestamentare îl fac să tragă concluzia că dragostea philică este condiția indispensabilă pentru dragostea agapică (vezi: *Ecc* 4, 9-12, *Pr* 27, 9 și 17, *Sir* 6, 14-17; 9, 10; 14, 11 și 13-14; 37, 6, *1 Rg* 18, 1-4 sau vaietele după un prieten din *Psalmul* 87). În Noul Testament, *agape* și *philia* pot apărea și ca antonime: dragostea uniformă pentru toți, dar și dragostea concentrată asupra câtorva sau chiar asupra unui singur om; pe de o parte democratismul cel mai înalt („propovăduiți Evanghelia la toată făptura", *Mc* 16, 15), iar pe de altă parte aristocratismul cel mai sever („nu aruncați mărgăritare la porci"). Chiar dacă toți sunt egali în comunitatea creștină, în același timp, întreaga structură a comunității este ierarhică. Textul din *Lc* 8, 9-10 este relevant pentru definirea structurii comuniunii sacre a ucenicilor lui Hristos: la exterior sunt „mulțimile de popor", apoi vin cei din jurul lui Hristos, pe urmă ucenicii și adepții de taină (ex. Nicodim, Iosif din Arimateea sau femeile care îl urmau pe Domnul), după aceea, „cei doisprezece", apoi „cei trei" (Petru, Iacov și Ioan) și, în sfârșit, „unul", „pe care îl iubea Iisus" (vezi: *In* 13, 23; 19, 26; 20, 2 etc.). Că iubirea lui Hristos față de toți aceștia este universală și că aceeași iubire universală trebuie să predomine și în noua comunitate creștină se desprinde din trimiterea spre a propovădui „la toate neamurile" a celor doisprezece Apostoli „doi câte doi" (*Mc* 6, 7). În același fel au fost trimiși și cei „șaptezeci" (*Lc* 10, 1), împlinindu-se astfel cele spuse de Iisus Hristos Însuși – că dacă doi sau trei sunt adunați în numele Său, atunci și El este în mijlocul lor (*Mt* 18, 19-20). Îndemnul la iubirea universală (*agape*) presupune deci, în mod absolut necesar, prietenia individualizată, *philia*; de aici și îndemnul din *Lc* 16, 9: „Faceți-vă prieteni". De ce aceasta? Fiindcă prietenia se referă la o „unitate dublă": viața în comun înseamnă deopotrivă bucurie și suferință comună, adică în ultimă instanță unitate deplină (fiecare trăiește prin celălalt, amândoi simt cu același sentiment, doresc cu aceeași voință, gândesc cu același gând, vorbesc pe aceeași voce).

În ceea ce privește raportul dintre *eros* și *agape*, trebuie în mod neapărat să fie amintită concepția lui Anders Nygren, care subliniază caracterul revoluționar al noțiunii scripturistice de agape, opunând-o deopotrivă erosului platonic și legii iudaice (*nomos*). În opinia sa, cei trei termeni – *lege*, *eros* și *agape* – sunt noțiuni fundamentale și caracteristice atât iudaismului și elenismului, cât și creștinismului, între ele existând deosebire și chiar antagonism la modul absolut. Aplicând această viziune dualistă la noțiunile de iubire, teologul luteran postulează totala discontinuitate a noțiunii creștine de iubire (*agape*) față de tot ce a fost înainte – iubirea veterotestamentară și concepția despre iubire (*eros*) din filosofia

antică grecească. Iată care ar fi trăsăturile ce caracterizează cele două motive fundamentale ale iubirii, *agape* și *eros*: dacă *agape* este o iubire jertfitoare, *erosul* este o dorință acaparatoare; *agape* coboară, fiind calea lui Dumnezeu către om, pe când *erosul* este o mișcare ascendentă, fiind calea omului către Dumnezeu; *agape* este har, căci mântuirea este lucrarea iubirii divine, pe când *erosul* exprimă efortul omului, ceea ce presupune că mântuirea ține de lucrarea acestuia din urmă; *agape* este o iubire altruistă, ce nu caută ale sale, ci se dăruiește altora, în timp ce *erosul* este o iubire egocentrică, căutând autoafirmarea; *agape* presupune, ca rezultat al iubirii infinite a lui Dumnezeu, libertatea în dăruire, pe când *erosul* presupune o lipsă, de aici pornind dorința de a lua și de a poseda; în fine, *agape* este înainte de toate iubirea lui Dumnezeu („Dumnezeu este iubire"), chiar și atunci când este atribuită omului, ea nefiind altceva decât o imitare a iubirii dumnezeiești. Dimpotrivă, *erosul* este în primul rând iubirea omului: Dumnezeu este obiectul *erosului* chiar și atunci când este atribuit lui Dumnezeu, El imitând iubirea umană.

Hermeneutica antielenistică promovată de Nygren a întâmpinat mai multe critici, care au arătat că ea nu are nicio bază scripturistică reală, ci se înscrie pe linia trasată de Martin Luther, ca o reacție dusă la extrem față de un raport juridic între Dumnezeu și om. În fapt, iubirea creștină agape nu poate fi redusă la simpla semnificație a unei idei, așa cum a făcut A. Nygren (reamintind de opoziția dură a lui Luther față de Dionisie Areopagitul, înțelegem acum că aceasta se explică și datorită folosirii, de către acesta din urmă, din abundență, a termenului *eros* pentru a descrie iubirea lui Dumnezeu). Și în teologia ortodoxă românească anumite voci (vezi D. Belu, I. Todoran) au respins opinia lui Nygren conform căreia tradiția ascetică și mistică a reprezentat o trădare a Evangheliei, o abdicare a credinței biblice în fața păgânismului și, în special, în fața temei *erosului* ascensional. Teologia ortodoxă a evidențiat, pe de o parte, bogăția de nuanțe semantice legate de vocabularul iubirii, iar pe de altă parte rolul personal al omului la realizarea propriei mântuiri prin conlucrarea sa cu harul dumnezeiesc prin faptele bune. Omul nu este un simplu tub sau canal prin care coboară iubirea lui Dumnezeu, ci este partener real și colaborator al Său în mântuirea proprie.

În concluzie, faptul că în lexicul noutestamentar nu întâlnim termenul *eros* nu înseamnă că folosirea sa ulterioară ar fi ilegitimă sau că el nu ar fi capabil să exprime, alături de *agape*, taina iubirii lui Dumnezeu și a relației Lui cu omul. Din acest motiv, unii autori au insistat asupra iubirii creștine ca adevărată sinteză dintre *eros* și *agape*. Evitându-se orice schematizare sau simplificare excesivă, s-a exemplificat cu texte din Sfânta Scriptură (*In* 7, 37, *Mt* 5, 6; 7, 7; 6, 33 sau 5, 48) că noțiunea de *agape* implică și o trăsătură ascendentă, aspirația de ridicare a sufletului omenesc către Dumnezeu, căutarea Împărăției Lui. Această năzuință către perfecțiune și sete arzătoare de dreptate și comuniune cu Dumnezeu erau, în opinia lui Nygren, trăsături caracteristice ale *erosului*. Dar opoziția *eros-agape* nu este altceva decât consecința concepției protestante asupra distrugerii totale a chipului lui Dumnezeu în om în urma săvârșirii păcatului strămoșesc; este motivul pentru care teza teologului luteran privind compromisul dintre *agape* și *eros* în creștinism trebuie combătută. Noțiunea creștină de iubire, fundamentală pentru învățătura creștină, nu poate fi cu adevărat înțeleasă în toată bogăția sa de sensuri decât ținându-se cont de viziunea unitară și globală atât a Sfintei Scripturi – Vechiul și Noul Testament –, cât și a operei Sfinților Părinți. Pentru a nu se ajunge la rezultate false, analiza tuturor termenilor care desemnează iubirea – *eros*, *agape*, *storge* și *philia* – rămâne așadar absolut necesară.

Bibliografie. Belu, Dumitru, *Despre iubire*, Timișoara, 1945; Florenski, Pavel, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. E. Iordache, Pr. I. Friptu, Pr. D. Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999; Ghiț, Florin-Cătălin, „Concepții despre iubirea agape și eros în gândirea secolului XX cu referire specială la opera lui Anders Nygren", în: *Tabor*, I (2007), 1, pp. 70-84; Ghiț, Florin-Cătălin, „The Biblical and Classical Greek Terminology of Love", în: *Inter*, II (2008), 1-2, pp. 365-388; Todoran, Isidor, „Eros și Agape", în: *ST*, VIII (1956), 3-4, pp. 139-154; Nygren, Anders, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gutersloh, 1930;

Lewis, C.S, *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema durerii*, Ed. Humanitas, București, 1997; Larchet, Jean-Claude, *Despre iubirea creștină*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2010.

Ciprian Iulian Toroczkai

IÚDA. Nume propriu ebraic întâlnit în Sfânta Scriptură.

În Vechiul Testament se întâlnesc mai multe persoane cu acest nume: 3 leviți (*Ezr* 3, 9; 10, 23; *Ne* 12, 8), un beneamit (*Ne* 31, 9) și o căpetenie a Ierusalimului (*Ne* 12, 34). În Noul Testament sunt întâlnite 8 persoane cu acest nume: fiul lui Israel/Iacov; fiul lui Iosif (*Lc* 3, 30); Iuda Apostolul, al lui Iacov (*Lc* 6, 16; *FA* 1, 13), același cu Tadeul, Levi (*Mt* 10, 3; *Mc* 3, 18); Iuda Iscarioteanul; Iuda ruda Domnului, „fratele lui Iacov", Iuda „fratele" lui Iisus (*Mt* 13, 55; *Mc* 6, 3); Iuda Galileanul (*FA* 5, 37); Barsaba (*FA* 1, 23); Iuda din Damasc (*FA* 9, 11).

Iuda, ca nume, este o prescurtare din ebraicul éäåää („lăudat să fie Domnul"), reprezentând transliterarea formei grecești a cuvântului ebraic éäåää.

În Vechiul Testament, cel mai importantă personalitate ce poartă acest nume este cel de-al patrulea fiu al Patriarhului Iacov. Născut la Paddan Aram, înainte ca Iacov să se reîntoarcă în Canaan (*Fc* 35, 23), Iuda apare ca un moderator în certurile familiale dintre Iosif și ceilalți frați ai săi, care erau iritați de preferința paternă pentru acesta. El nu s-a alăturat fraților săi, Simeon și Levi, pentru a răzbuna, prin trădare, ultrajul făcut Dinei (*Fc* 34). El este cel care l-a scăpat pe Iosif de la moarte, propunând să fie vândut și nu ucis (*Fc* 37, 26-28). Când Iosif, pe care frații săi nu l-au recunoscut, a vrut să-l rețină pe Beniamin în Egipt, a rostit o pledoarie emoționantă pentru a nu se ajunge aici și a sfârșit prin a se oferi pe sine însuși (*Fc* 44, 18-38). În urma acestui discurs, Iosif nu s-a mai putut abține și și-a descoperit identitatea în fața fraților săi (*Fc* 45, 1).

Iuda a avut un rol de conducere între frații săi. Deși nu era întâiul-născut al lui Iacov, patriarhul îl trimite pe el să-l informeze pe Iosif despre descinderea sa în ținutul Goșen (*Fc* 46, 28). Din cauza unor greșeli grave, Ruben, Simeon și Levi au pierdut calitatea de fii de primul rang, și Iacov, pe patul de moarte, i-a dat lui Iuda binecuvântarea profetică ce decurgea din dreptul de întâi-născut (*Fc* 49, 3-10).

Prin Pereț, Iuda a fost strămoșul lui David (*Rut* 4, 18-22), al lui Hristos (*Mt* 1, 3-16).

Bibliografie. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; *Dicționar Biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995; *Dicționar Biblic*, trad. C. Moisa, vol. II: *I-O*, Ed. Stephanus, București, 1996; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VI, Ed. Litera, București, 2010; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VIII, Ed. Litera, București, 2010; Abrudan, Dumitru; Cornițescu, Emilian, *Arheologia Biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 2002; Fouilloux, Danielle et al. (eds), *Dicționar cultural al Bibliei*, Ed. Nemira, București, 1998; Gheorghe, Constantin, „Iudaism și elenism în Epistolele Sfântului Pavel", în: *ST*, 9-10/1973; Flavius, Josephus, *Antichități Iudaice*, vol. II, Ed. Hasefer, București, 2001; Marcu, Grigorie T., *Saul din Tars*, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939; Mihoc, Vasile, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni", în: *ST*, 3-4/1983; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2006; Sorescu, Vasile, *Figuri, Evenimente și Locuri Biblice. Dicționar*, Ed. Saeculum I. O./ Ed. Vestala, București, 1995; Timar, Magdalena; Olariu, Constantin, *Mic Dicționar Biblic*, Ed. Uranus, București, 1992; Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Ed. Christiana, București, 2006.

Eusebiu Borca

IUDAÍSM. Una dintre cele trei mari religii monoteiste ale lumii, însumând totalitatea credințelor și practicilor religioase ale evreilor și având ca text sacru Biblia ebraică (în special Tora).

Fundamental pentru iudaism este credința că poporul lui Israel este poporul ales de Dumnezeu, care trebuie să joace rolul de călăuză pentru celelalte națiuni. Orice studiu referitor la iudaism ar trebui să înceapă, în mod firesc, cu chemarea lui Avraam, cu legământul făcut de Dumnezeu cu acesta, pe care apoi l-a reînnoit, ulterior, cu Isaac, Iacov și Moise. Venerarea lui Dumnezeu era concentrată în Ierusalim încă din vremea lui David. După distrugerea templului, exilul babilonian, reîntoarcerea, distrugerea celui de-al doilea templu, a urmat împrăștierea evreilor.

Iudaismul rabinic a apărut pentru a înlocui cultul Templului din Ierusalim, iar evreii și-au perpetuat cultura și religia prin intermediul unei tradiții care impunea învățarea și respectarea strictă a legilor. Corpusul oral de legi și comentarii a fost consemnat în Talmud și Mishna. Religia s-a menținut în pofida persecuțiilor.

În Evul Mediu, apar 2 ramuri ale iudaismului: sefarzii, cu centrul în Spania și cu legături culturale cu evreii babilonieni, și așchenazii, cu centrul în Franța și Germania și cu legături cu evreii din Palestina și Roma. Pe elementele de misticism, scrierile ezoterice ale Cabbalei, în sec. al XVIII-lea apar hasidismul și haskala (iluminismul iudaic). În sec. al XIX-lea, în Germania, apare iudaismul conservator și reformat, ca o încercare de modificare a iudaismului ortodox strict. Ca o consecință a Reformei, apare sionismul.

Iudaismul conservator este o formă a iudaismului care mediază între iudaismul reformat și cel ortodox, curent dezvoltat printre teologii germano-evrei, sub numele Școala Istorică. Acești teologi pledau pentru schimbare, dar considerau că poziția reformiștilor este extremă. Ei acceptau punctele de vedere ale reformiștilor asupra elementelor critice din învățătura de bază, dar doreau să respecte legile evreiești cu mai multă strictețe.

Iudaismul ortodox este religia acelor evrei care aderă exclusiv la practicile și credințele tradiționale, fiind forma oficială de iudaism în Israel. Evreii ortodocși consideră că Tora, Mișna și Talmudul nu pot suferi schimbări și rămân singurele norme care guvernează respectarea credinței. Ei respectă cu strictețe practicile referitoare la rugăciunea zilnică, restricțiile alimentare, sabat, studiul aprofundat al Torei.

Iudaismul rabinic este o formă principală de iudaism care s-a dezvoltat după căderea celui de-al doilea templu din Ierusalim (70 d.Hr.). Își are originea în învățăturile fariseilor, care au pus accent pe necesitatea interpretării critice a Torei. Iudaismul rabinic se axează pe studiul Talmudului și dezbate posibilele probleme legale și teologice. Acest cult și disciplina lui de viață continuă să fie practicate de către evreii din toată lumea.

Iudaismul reformat este o mișcare religioasă care a modificat sau abandonat o parte dintre credințele și practicele tradiționale, în efortul de a adapta iudaismul la lumea modernă. Inițiat în Germania (1809), s-a răspândit apoi în Statele Unite (1840), dând dreptul femeilor să stea alături de bărbați în sinagogă. În cadrul cultului au fost introduse orga și corul. De asemenea, au fost instituie ceremonii de confirmare pentru fete, în paralel cu ceremonia bar mitzvah consacrată băieților. Iudaismul reformat nu impune obligativitatea cultului religios zilnic, a regulilor stricte referitoare la regimul alimentar sau interzicerea activităților obișnuite pe timpul sabatului.

Bibliografie. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; *Dicționar Biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995; *Dicționar Biblic*, trad. C. Moisa, vol. II: *I-O*, Ed. Stephanus, București, 1996; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VI, Ed. Litera, București, 2010; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VIII, Ed. Litera, București, 2010; Abrudan, Dumitru; Cornițescu, Emilian, *Arheologia Biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 2002; Fouilloux, Danielle et al. (eds), *Dicționar cultural al Bibliei*, tradusă din limba franceză de A. Vancu, ed. Nemira, București, 1998; Gheorghe, Constantin, „Iudaism și elenism în Epistolele Sfântului Pavel", în: *ST*, (1973) 9-10; Flavius, Josephus, *Antichități Iudaice*, vol. II, Ed. Hasefer, București, 2001; Marcu, Grigorie T., *Saul din Tars*, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939; Mihoc, Vasile, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni", în: *ST*, 3-4/1983; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2006; Sorescu, Vasile, *Figuri, Evenimente și Locuri Biblice. Dicționar*, Ed. Saeculum I. O./Ed. Vestala, București, 1995; Timar, Magdalena; Olariu, Constantin, *Mic Dicționar Biblic*, Ed. Uranus, București, 1992; Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Ed. Christiana, București, 2006.

Eusebiu Borca

IUDÉEA. Ținutul central (la sud de Galileea și Samaria) al vechii Palestine, locuit de tribul lui Iuda, fiind totodată și centrul iudaismului. Regiunea și-a primit numele de la Iuda (fiul lui Iacov) și de la urmașii acestuia.

Termen latin la origine (Iudaia), acesta provine din ebraicul äåãéé, având ca omolog, în limba

greacă, termenul Ἰούδας. Uneori, prin această denumire se înțelege întreaga Palestină.
Termenul, având semnificații geografice, nu apare decât în Noul Testament. Regiunea corespunde, în mare, cu teritoriul vechiului regat Iuda. Iudeea avea la sud Muntele Neghev și deșert în partea de est, ținutul fiind marginal și nesustenabil pentru agricultură.
De-a lungul timpului, seminția lui Iuda a absorbit mai multe populații locale: cheniții (*Jd* 1, 16), chenaziții, otnieliții (*Jd* 1, 11-15), simeoniții (*Jd* 1, 17) și ierahmeliții.
Principalele orașe în această provincie erau: Ierusalim (capitala și locul în care se afla marele templu), Betania, Betleem (s-a născut și a propovăduit Iisus – *Lc* 2, 4), Ierihon, Efraim, Emaus, Lida, Arimateea, Ain-Karan/Orini (s-a născut Sf. Ioan Botezătorul – *Lc* 1, 39-68), Iope și Gaza (porturi la Marea Mediterană). Mântuitorul Iisus a cutreierat aproape toate cetățile Iudeii (*In* 3, 22; 4, 47-54; 7, 3; 11, 7).
Regatul Iuda avea multe avantaje care i-au asigurat o mai lungă continuitate decât regatul Israel: o frontieră mai puțin expusă inamicilor puternici, un sol mai puțin fertil, o populație mai rezistentă și mai unită, un centru administrativ și religios fix și venerat, o aristocrație ereditară, o castă sacerdotală, o armată tot timpul subordonată, o succesiune de regi neîntreruptă de vreo revoltă. Toate acestea au făcut ca Iuda să supraviețuiască mai mult decât regatul Israel cu 135 de ani.
În anul 701, Senaherib, regele Asiriei, atacă și pustiește țara (*2 Par* 32, 1-8), Ierusalimul scăpând ca prin minune de la nimicire (*2 Rg* 19). Prăbușirea Imperiului Asirian și reformele lui Iosia (640-609) i-au favorizat înflorirea pentru o vreme.
Regatul Iuda a fost distrus de babilonieni în 586 î.Hr. Urmează deportarea de 70 de ani, care se va sfârși prin edictul lui Cirus al Persiei.
Sub conducerea lui Zorobabel (Șesbațar) și a arhiereului Iosua, evreii se reîntorc în patrie, rezidesc templul, apoi zidurile de apărare ale Ierusalimului, dar nu își pot constitui un stat independent, ci rămân mai departe supuși ai imperiului persan, care a rânduit în fruntea lor guvernatori aleși dintre ei.
Datorită faptului că majoritatea celor reveniți erau din seminția lui Iuda, s-au așezat pe vechiul teritoriu al acesteia, denumirea lor devenind aceea iudei. De acum apare numele Iudeea sau țara evreilor, cu toate că mulți dintre ei trăiau în afara granițelor (Galileea, Samaria sau chiar în afara Palestinei).
Primul grup revenit sub conducerea lui Zorobabel a oficiat sărbătoarea corturilor, apoi sub conducerea profeților Agheu și Zaharia au început reconstrucția Templului (520-515 î.Hr.). Preotul Ezdra a venit în fruntea unui grup din robie, a instituit legi severe pentru a apăra puritatea neamului.
În urma cuceririlor lui Alexandru cel Mare, stăpânirea persană este înlocuită cu cea greacă. În 197 î.Hr., Iudeea ajunge sub jurisdicție seleucidă, care voia să impună cu forța cultura elenistică. Acum începe lupta Macabeilor, care s-au împotrivit desființării iudaismului, luptând pentru libertatea religioasă. În timpul hasmoneilor, iudeii își câștigă independența. Tot în această perioadă apar partidele saducheilor, fariseilor, esenienilor etc.
În Noul Testament, Iudeea este termenul geografic care apare cu referire la regiunea corespunzătoare vechiului regat al lui Iuda, locul unde au revenit din robia babilonică și centrul iudaismului.
Irod (37 î.Hr – 4 d.Hr) devine rege al Iudeii cu sprijin roman. Fiii săi, tetrarhii Irod Antipa, Irod Agripa I și Arhelau, urmează la conducere. Cu prilejul exilului lui Arhelau, Iudeea este anexată provinciei romane Siria, iar împăratul roman numește procuratori însărcinați s-o administreze. Domnia lui Irod Agripa (41-44) a întrerupt, pentru puțin timp, șirul procuratorilor care își aveau sediul la Cezareea, port la Marea Mediterană. În anul 66 d.Hr., a avut loc revolta evreiască, încheiată cu distrugerea, în anul 70 d.Hr., a Ierusalimului.
Numele Iudeea este încă folosit pentru a denumi în linii mari aceeași regiune cu Cisiordania. Noul Testament menționează frecvent Iudeea (*Lc* 23, 5-7; *In* 4, 3; 7, 3; *FA* 1, 8). Frontiera de nord a Iudeii se întindea de la Jaffa (Iafo), pe Mediterana, până într-un punct unde Iordanul atinge 16 km depărtare de Marea Moartă.

Limita sudică poate fi trasată pornind de la uedul Ghuzzeh, situat la circa 11 km sud-vest de Gaza, trecând prin Beer-Șeba și ajungând la sud de Marea Moartă. Lungimea Iudeii, de la nord la sud, este de circa 88 km, iar lățimea, de la est la vest, aproximativ aceeași.

Bibliografie. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; *Dicționar Biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995; *Dicționar Biblic*, trad. C. Moisa, vol. II: *I-O*, Ed. Stephanus, București, 1996; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VI, Ed. Litera, București, 2010; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VIII, Ed. Litera, București, 2010; Abrudan, Dumitru; Cornițescu, Emilian, *Arheologia Biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 2002; Fouilloux, Danielle et al. (eds), *Dicționar cultural al Bibliei*, Ed. Nemira, București, 1998; Gheorghe, Constantin, „Iudaism și elenism în Epistolele Sfântului Pavel", în: *ST*, 9-10/1973; Flavius, Josephus, *Antichități Iudaice*, vol. II, Ed. Hasefer, București, 2001; Marcu, Grigorie T., *Saul din Tars*, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939; Mihoc, Vasile, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni", în: *ST*, 3-4/1983; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2006; Sorescu, Vasile, *Figuri, Evenimente și Locuri Biblice. Dicționar*, Ed. Saeculum I. O./ Ed. Vestala, București, 1995; Timar, Magdalena; Olariu, Constantin, *Mic Dicționar Biblic*, Ed. Uranus, București, 1992; Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Ed. Christiana, București, 2006.

Eusebiu Borca

IUDÉU. Membru al poporului evreu, făcând parte din seminția lui Iuda.

Cuvântul iudeu este de origine ebraică: éãåäé, úéãåäé = iudeu, fiind transliterat și în alte limbi: ιουδαιος, -α, -ον (greacă), *iudaeus* (latină).

În Scripturi, acest termen este folosit pentru a indica: 1. pe unul dintre fiii patriarhului Iacov/ Israel; 2. pe urmașii săi: a. pe cineva din neamul lui Iuda; b. pe cel ce aparține Regatului lui Iuda; c. un locuitor al Iudeii.

Termenul de iudeu este un alt nume pentru israelit. Astfel, cu aspect religios, este folosit termenul iudeu, în timp ce din punct de verdere etnic este folosit termenul israelit (*In* 1, 47, *FA* 2, 22; 3, 12; 5, 35; 13, 16; 21, 28; *Rm* 9, 4; 11, 1; *2 Co* 11, 22; „Regele/Împăratul Iudeilor" *Mt* 2, 2; 27, 11; *Mc* 15, 2; *Lc* 23, 3).

În Noul Testament, termenul „iudeu" este folosit cu referire la membrii credinței iudaice sau la liderii lor care îi reprezintă. Astăzi, în special în statul Israel, termenul acesta este folosit pentru a indica originea etnică și nu neapărat religia.

Unele texte vorbesc despre iudei, arătându-le vicleșugul (*Mt* 28, 15), fie înclinarea de a crede în Iisus (*In* 8, 31) sau vrăjmășia și ura împotriva Lui (*In* 9, 22) sau a apostolilor (*2 Co* 11, 24), potrivnici și necredincioși (*In* 2, 18-20; 6, 4), care căutau să-L omoare (*In* 10, 31). Iudeii sunt asociați de Apostolul Neamurilor cu elinii (grecii).

Seminția/tribul lui Iuda. Iuda, împreună cu trei dintre fiii care au supraviețuit, au plecat cu Iacov în Egipt (*Fc* 46, 12; *Iș* 1, 2). În timpul exodului, numărul lor era de 74.600 de bărbați (*Nm* 1, 26-27). Tribul mărșăluia la est de cort (*Nm* 2, 3-9; 10, 14), datorită felului lor de a fi, „pui de leu". Sub comanda lui Calev, în timpul războaielor de cucerire, ei au reușit să cucerească acea parte de țară care apoi le-a fost desemnată spre moștenire. Acesta a fost singurul caz când un trib ia moștenirea astfel (*Ios* 14, 6-15; 15, 13-19). Moștenirea tribului Iuda a fost, la început, o treime din întreaga țară de la vest de Iordan (*Ios* 15). Dar, a avut loc o a doua distribuire a pământurilor, când Simeon primește în plus din teritoriul lui Iuda (*Ios* 19, 9). Cu toate acestea, pământul rămas a fost destul de întins, în comparație cu ceea ce au primit alte triburi. Tribul lui Iuda a fost cel mai numeros și mai important trib al lui Israel și a asimilat diferite populații străine, chiar pe canaaneeni (*Fc* 38).

Binecuvântarea lui Iacov (*Fc* 49, 8-12) proclamă întâietatea și puterea lui Iuda (Iuda este un leu tânăr) și asupra neamurilor învecinate. Seminția era compusă din 5 clanuri, provenite din cei 3 fii și 2 nepoți ai săi (*Nm* 26, 19-21; *1 Co* 2, 3-6). Bețaleel, conducătorul artizanilor înfrumusețării cortului, a fost din tribul lui Iuda (*Iș* 31, 2). Al treilea trib menționat în recensământ este Iuda (*Nm* 1, 7), ei constituiau cel mai mare număr de războinici (*Nm* 1, 26). Contingentul tribal condus de Iuda a fost în primele poziții ale liniei de marș prin pustie (*Nm* 2, 3-9), apoi Calev, din seminția lui Iuda, l-a însoțit pe Iosua,

din tribul lui Efraim, în misiunea de recunoaștere în Canaan. La al doilea recensământ, Iuda era tot seminția predominantă, una dintre cele mai importante (*Nm* 26, 22). Seminția lui Iuda avut un rol special în episodul Exodului și în călătoriile prin pustie, a fost liderul avangardei (*Nm* 2, 9). Căpetenii ale tribului: Naason, fiul lui Aminadab (la începutul călătoriei prin pustie *Nm* 1, 7; 2, 3; 7, 12-17; 10, 14), Caleb, fiul lui Iefone (13, 6; 34, 19).

Cu prilejul primului recensământ efectuat în pustie, s-a constatat că seminția lui Iuda număra 74.600 de bărbați în stare să poarte armele (1, 26-27), a doua numărătoare, făcută la Sitim, înaintea intrării în Canaan, atestă că această seminție dispunea de 76.500 de bărbați (26, 22). Tribul lui Iuda se numără printre acelea care au stat pe Muntele Garizim pentru a binecuvânta poporul (*Dt* 27, 12). Acan, omul a cărui lăcomie a pricinuit tulburare întregului popor, era din această seminție (*Ios* 7, 1, 17-18). După moartea lui Iosua, această seminție a fost prima care a fost trimisă de Domnul să-și ia în stăpânire teritoriul promis. Întorși din exil, intră în Canaan și se stabilesc în regiunea aflată în centrul Palestinei, la sud de Ierusalim/Sion. Multă vreme, s-a dezvoltat independent de celelalte seminții, însă David, „fiul lui Iuda", i-a asigurat supremația.

Teritoriul lui Iuda nu a fost stabilit prin tragere la sorți la Șilo (*Ios* 18, 1-10), ci a fost stabilit înainte de cucerire (*Jd* 1, 3). Teritoriul acestei seminții este descris în cartea Iosua (15).

O parte din acest teritoriu a rămas aproape tot timpul necucerit (câmpia de la Mediterană de către filisteni), o mare parte din ținutul lui Iuda era neproductiv, dar prielnic viticulturii și creșterii animalelor, unele locuri erau considerate pustietăți (la sud de Arad și Marea Moartă). La scurt timp după cucerirea Canaanului, sunt asupriți de împăratul Mesopotamiei, dar Otniel, un bărbat din seminția lui Iuda, izbăvește poporul din robia străină (*Jd* 3, 8-11). Datorită faptului că cele 12 seminții n-au continuat cucerirea tuturor cetăților din Canaan, o fâșie de pământ despărțea semințiile lui Iuda, Dan și Simeon de celelalte din nord. La est, erau separați de Gad și Ruben prin Marea Moartă. Iuda mai avea de luptat contra filistenilor, din această cauză nu participa împreună cu celelalte seminții la luptele contra asupritorilor decât foarte rar.

Iuda este inclusă în regatul lui Saul, apoi îl sprijină pe David (încoronarea lui la Hebron, *2 Rg* 2, 4), compatriotul lor, iar Ierusalimul devine capitala întregului regat. Ulterior, devine cel mai puternic trib, din care se trag regii David și Solomon, și din rândurile lui se va naște Mesia.

Reunite sub David și Solomon (*2 Rg* 5, 1-3), Iuda și Israel au rămas totuși entități distincte (*1 Rg* 1, 35). Regele era cel care asigura unitatea acestui regat dublu. În partea de sud a vechii Palestine, în urma scindării regatului după moartea regelui Solomon, ia naștere regatul Iuda (933-587 î.Hr.), care cuprinde teritoriile semințiilor lui Iuda și parte din teritoriile semințiilor lui Beniamin și Simeon. Acest regat a fost stăpânit numai de descendenții lui David. Prima etapă a istoriei sale este caracterizată prin dușmănia cu Israelul (regii din această perioadă: Roboam, Abia, Asa, Iosafat, Ioram, Ahazia/Ohozia, profeții: Isaia și Miheia). A doua etapă a fost marcată de pericolul asirian (regii: Atalia, Ioaș, Amasia, Uzia/Azaria, Iotam, Ahaz, prorocii: Ieremia, Sofonie și Naum). A treia etapă a istoriei Iudeii este caracterizată prin ciocniri între Egipt și Asiria, după care urmează robia (regii: Iezechia, Manase, Amon, Iosia, Ioahaz, Ioiachim, Iehonia, Sedechia). De-a lungul timpului, 19 împărați, descendenți ai lui David (excepție Atalia, o uzurpatoare), au domnit peste acest regat. Perioada de după ruptură poate fi rezumată la relațiile de vrăjmășie dintre cele două regate (războaie aproape neîntrerupte în primii 60 de ani care au urmat dezbinării), fapt de care au profitat națiunile vecine.

Ahab și Iosafat acceptă o alianță politică și familială, compromis ce a dus la introducerea cultului lui Baal în Iudeea, factor decisiv care a dus la distrugerea acestei împărății, două partide, unul fidel cultului Domnului, celălalt adorator al lui Baal și a altor zeități păgâne. Tabere în permanent conflict, jucând rol principal când una când alta. În decursul istoriei lui Israel, credincioșia față de Domnul făcea să se reverse asupra națiunii binecuvântări materiale și spirituale, în timp

ce apostazia se lăsa cu uriașe nenorociri. Egiptul a fost implicat în istoria lui Iuda, războaie, dar și alianță nefastă, când chaldeii au cucerit Ierusalimul, mulți iudei s-au refugiat pe valea Nilului (*Ir* 42-44).

După ce semințiile din regatul Israel au fost împrăștiate de asirieni (722 î.Hr.), semințiile lui Iuda și Beniamin au rămas singurii moștenitori ai promisiunii lui Dumnezeu. Regatul Iuda a rezistat până 586 î. Hr., când a fost cucerit de babilonieni, și mulți locuitori ai regatului au fost duși în exil (despre cauzele căderii Ierusalimului). În anul 538 î.Hr., Cirus cel Mare permite întoarcerea iudeilor pe pământul strămoșilor și reconstruirea Templului. De acum, istoria tribului lui Iuda devine istoria iudeilor și a iudaismului. Regatul lui Iuda a fost urmat de cel al Iudeii. Acest teritoriu a fost sub stăpânire succesivă: persană, greacă și romană.

Bibliografie. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; *Dicționar Biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995; *Dicționar Biblic*, trad. C. Moisa, vol. II: *I-O*, Ed. Stephanus, București, 1996; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VI, Ed. Litera, București, 2010; *Enciclopedia Universală Britanică*, vol. VIII, Ed. Litera, București, 2010; Abrudan, Dumitru; Cornițescu, Emilian, *Arheologia Biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 2002; Fouilloux, Danielle et al. (eds), *Dicționar cultural al Bibliei*, Ed. Nemira, București, 1998; Gheorghe, Constantin, „Iudaism și elenism în Epistolele Sfântului Pavel", în: *ST*, 9-10/1973; Flavius, Josephus, *Antichități Iudaice*, vol. II, Ed. Hasefer, București, 2001; Marcu, Grigorie T., *Saul din Tars*, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1939; Mihoc, Vasile, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni", în: *ST*, 3-4/1983; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2006; Sorescu, Vasile, *Figuri, Evenimente și Locuri Biblice. Dicționar*, Ed. Saeculum I. O./Ed. Vestala, București, 1995; Timar, Magdalena; Olariu, Constantin, *Mic Dicționar Biblic*, Ed. Uranus, București, 1992; Usca, Ioan Sorin, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Ed. Christiana, București, 2006.

Eusebiu Borca

IZVÓRUL TĂMĂDUÍRII. Una dintre cele șapte sărbători mici închinate Maicii Domnului. Sinaxarul din Vinerea Săptămânii Luminate ne descoperă geneza acestei sărbători: Se spune că Leon I Tracul, numit și Machelie, până nu era încă împărat al Bizanțului, se afla într-o zi în preajma unei păduri. Aici, el găsi pe un om orb, care rătăcea căutând un izvor din care să bea apă. Făcându-i-se milă de acesta, Leon îl luă de mână și împreună au pornit în căutarea apei, însă negăsind niciun izvor și dorind să părăsească locul acela, Leon aude un glas de sus care îl povățuiește să nu plece pentru că apa pe care o caută este aproape. Întorcându-se în pădure ca să caute, ostenindu-se și mai tare și negăsind iarăși nimic, Leon aude din acel glas, care îi spuse: „Împărate, intră în partea cea mai dinlăuntru a acestei păduri dese, că vei afla lac; apoi ia dintr-însul cu mâinile tale apă tulbure și stinge setea orbului, dar să ungi și cu tină ochii lui cei întunecați și îndată vei cunoaște cine sunt Eu, că de multă vreme locuiesc în locul acesta". Și a făcut Leon după cum îl povățuise glasul și îndată a văzut orbul; iar după prorocia Maicii Domnului, la puțin timp, a fost uns Leon împărat. Atunci (aprox. 454 d.Hr.) a zidit o biserică lângă lacul acela și multe minuni se săvârșeau acolo. După mulți ani, Justinian cel Mare, împăratul bizantin, căzu în grea suferință și, pătimind el, nu a aflat tămăduire decât la această biserică. Dorind să mulțumească pentru binefacerea primită, împăratul a refăcut biserica și a împodobit-o după cum se cuvine. Apoi, împăratul Vasile Macedoneanul și fiul său, Leon Înțeleptul, au purtat de grijă acestei biserici, în care aveau loc minuni în vremea lor: bubele umflate, oftica și multe alte boli se vindecau prin darul acelui izvor.

În această zi de sărbătoare se face sfințirea Apei Mici în biserici sau la fântâni și izvoare. În unele părți, preoții fac și botezarea generală a caselor credincioșilor cu apă sfințită.

Bibliografie. *Penticostar*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008.

Marian Vâlciu

Î

ÎMBISERICÍRE. Rânduială care constă în citirea unor rugăciuni speciale, în care se amintește de aducerea Mântuitorului la Templu la 40 de zile după naștere și în care se invocă binecuvântarea divină pentru buna-creștere și sfințirea copilului botezat, la care se adaugă un ritual al îmbisericirii pruncului.

Preotul ia pruncul în brațe și intră cu el în biserică, făcând cu dânsul semnul crucii și rostind formula: „Se îmbisericește robul lui Dumnezeu (numele) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”. La intrarea în biserică spune rugăciunea: „Intra-voi în casa Ta…”; iar în mijlocul naosului repetă formula „Se îmbisericește...”, dimpreună cu „În mijlocul bisericii Te voi lăuda”. De aici îl duce înaintea ușilor altarului, rostind din nou „Se îmbisericește...” și apoi îl închină la icoanele împărătești și la cele laterale, zicând troparele obișnuite. Dacă pruncul este de parte bărbătească, preotul îl duce în Sfântul Altar, pe ușa dinspre miazănoapte și-l închină la cele patru laturi ale Sfintei Mese. După ce rostește rugăciunea „Acum liberează”, preotul îl așază pe prunc înaintea ușilor altarului și, închinându-se de trei ori, nașul (în lipsa lui, mama pruncului) îl ridică, iar preotul face otpustul special. Precizăm că dacă botezul pruncului se face în intervalul recomandat de Biserică, adică între șapte și patruzeci de zile, această rânduială se face în a patruzecea zi. Însă, așa cum se întâmplă în practica actuală, când botezul pruncilor se face la mai mult de patruzeci de zile, rânduiala îmbisericirii pruncului se face îndată după Taina Botezului.

Bibliografie. *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Marian Vâlciu

ÎMPĂCÁRE. (*can.*) Restabilirea normalității între oameni aflați în antagonism. Vrăjmășia poate produce consecințe sociale grave (*Mt* 5, 25) și creează o stare spirituală incompatibilă cu intenția de ascensiune spirituală (*Mt* 5, 24), care nu se poate realiza în condițiile răutății sufletești, alimentată de egoism (*Mt* 6, 12, 14-15). Împăcarea sinceră a oamenilor creează disponibilitatea împăcării cu Dumnezeu (*Mt* 18, 32-35), pentru că prin păcatul neascultării săvârșit de către protopărinții Adam și Eva, descendenții lor se află continuu în statutul înstrăinării și al opoziției față de Părintele ceresc. Pentru soluționarea acestei stări, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi s-a întrupat, preluând firea omenească, pentru a ne împăca cu Dumnezeu prin ascultarea Sa deplină, până la moarte (*Ga* 1, 4; *Flp* 2, 6-11), oferindu-ne posibilitatea de a deveni prieteni și frați cu El, adevărați fii prin har (*Rm*

5, 8-11, *2 Co* 5, 18), „sfinți, fără de prihană și nevinovați" (*Col* 1, 19-22). Împăcarea rămâne opera lui Dumnezeu, putând fi considerată „o nouă creație", datorită răscumpărării umanității în Hristos, care dobândește o fire regenerată și îndumnezeită. Prin credința în Domnul nostru Iisus Hristos și prin Sfintele Taine, credincioșii devin „făptură nouă", deoarece Bisericii i s-a încredințat „slujirea împăcării" (*2 Co* 5, 18), concretizată în harul apostolesc și preoțesc primit de la Mântuitorul Hristos (*In* 20, 21-23). Tocmai de aceea și propovăduirea Evangheliei a fost numită „cuvântul împăcării" (*2 Co* 5, 19), ca învățătură menită să ofere cunoașterea Adevărului în persoana Mântuitorului și a jertfei Sale expiatoare, cu efect nu doar asupra oamenilor (*Rm* 11, 15), ci și asupra cerului (*Col* 1, 20), transfigurând creația, dar cu efect și asupra celor din iad (*Flp* 2, 10; *1 Ptr* 3, 19). Împăcarea oamenilor cu Dumnezeu este componentă a mântuirii obiective, realizată de către Domnul nostru Iisus Hristos.

Bibliografie. Bria, Ioan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Leon-Dufour, Xavier, *Vocabular de teologie biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Mihail Teodorescu

ÎMPĂRĂȚÍA CÉRURILOR. v. ÎMPĂRĂȚÍA LUI DUMNEZÉU. Denumire dată de Însuși Mântuitorul Hristos, referitoare la desăvârșirea omului, la faptul de a fi în comuniune veșnic fericită cu Dumnezeu. Raiul se numește adesea, în Sfânta Scriptură, și Împărăție a cerurilor sau Împărăția lui Dumnezeu. Această denumire nu este specifică nici prorocilor, nici patriarhilor sau drepților de dinainte de Întruparea Cuvântului, ci este specifică Cuvântului Însuși. Ea este principala referință a lui Hristos privitoare la rai sau desăvârșire, alături de expresia „viața veșnică". Prorocii au afirmat că Dumnezeu este Împărat și că va avea o Împărăție, dar identificarea explicită a raiului cu Împărăția cerurilor o găsim în Noul Testament, în cuvintele Domnului. Împărăția este un domeniu guvernat de un împărat, toate cele ale împărăției poartă efigia împăratului care le conduce, îl dezvăluie pe el ca și conducător. Deci, împărăția ca principiu este simbolul creației care poartă în raționalitatea ei chipul Creatorului și, mai mult, este creația inteligibilă care reflectă prin libertatea ei pe Dumnezeu ca țintă și sens al ei. Împărăția cerurilor este un dar de la Dumnezeu, dar care se câștigă, se ia cu de-a sila. Aceasta este accesibilă nu doar fiilor lui Israel, ci și neamurilor și popoarelor la care nu ne așteptăm (*Mt* 8, 11). Pildele rostite de Domnul Hristos despre Împărăția cerurilor vizează tocmai destinația desăvârșită a omului. Împărăția cerurilor trebuie, cu necesitate, să constituie obiectul credinței, de aceea Domnul vorbește în pilde despre ea: pilda semințelor, pilda ariei semănate, pilda grăuntelui de muștar, pilda aluatului, pilda comorii ascunse în țarină, pilda neguțătorului de mărgăritare, pilda năvodului și pescarului care alege peștii buni de cei răi (*Mt* 13). Echivalența clară dintre *rai* și *Împărăția cerurilor* este arătată în cuvintele Domnului, care afirmă că „drepții vor străluci ca soarele în Împărăția Tatălui lor" (*Mt* 13, 43). De asemenea, Domnul arată că participarea la Împărăție se face diferit în funcție de smerenia cugetului: „cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în Împărăția cerurilor" (*Mt* 18, 4); acest criteriu implicând și curățenia (*Mt* 18, 5), dar și castitatea, arătând pe cei care se fac de bunăvoie fameni pentru Împărăția cerurilor (*Mt* 19, 12). Pruncii trăiesc cu conștiința unei apartenențe filiale, de aceea, a unora ca acestora este *Împărăția cerurilor*, pe când bogăția lumii acesteia sau materialismul este o condiție clară de ratare a ei, căci devine mai dificil de câștigat decât posibilitatea cămilei de a intra prin urechile acului (*Mt* 19, 24). Ucenicii Domnului, care se încredințaseră că El este Fiul lui Dumnezeu, aveau și încredințarea că va fi o Împărăție fie definită contextului politic de atunci, unde Învățătorul va împărăți peste Israel (*Mt* 20, 21; *Lc* 21, 24 sau *FA* 1, 6), fie definită în Duhul Sfânt, în plan eshatologic (*Mc* 15, 43; *Lc* 23, 42). Împărăția cerurilor este

gătită de la întemeierea lumii pentru cei ce vor crede și-I vor urma Lui, săvârșind faptele milosteniei (*Mt* 25, 34), bând din rodul viței cu cei aleși ai Săi în Împărăția Tatălui (*Mt* 26, 29; *Mc* 14, 25) și instituind astfel Euharistia ca pregustare a Împărăției. În rugăciunea domnească, aceeași Împărăție a Tatălui este invocată să vină (*Lc* 11, 2), să se plinească, să ia chip în sufletele celor drepți.
Legătura dintre Sfintele Taine și Împărăția lui Dumnezeu este scoasă în evidență în Sfintele Evanghelii, prin sublinierea importanței acestora pentru Împărăție. Convorbirea Mântuitorului cu Nicodim arată că nașterea de sus este o precondiție a intrării în Împărăția lui Dumnezeu (*In* 3, 3), prin aceasta înțelegându-se atât Botezul ca Taină de inițiere, cât și acea înțelegere duhovnicească a realității, întreținută de efortul mistic al celui care primește Botezul.

ÎMPĂRĂȚÍA LUI DUMNEZÉU. Termen biblic ce semnifică stăpânirea lui Dumnezeu în cer și pe pământ, peste îngeri și oameni și peste întreg universul. Această învățătură constituie o temă fundamentală a Noului Testament. Cu această expresie și-a început propovăduirea atât Sf. Ioan Botezătorul, cât și Iisus Hristos (*Mt* 3, 2; 4, 17; *Mc* 1, 15). Acest termen este folosit în Sfânta Scriptură de 112 ori. Chemarea: „Pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția cerurilor!" semnifică invitația la înnoirea lumii, la statornicirea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ precum este și în cer, așa cum ne-a învățat Mântuitorul în rugăciunea „Tatăl nostru" (*Mt* 6, 10). Scopul venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu a fost acela de a întemeia pe pământ Împărăția Lui, Împărăție care este identificată cu Biserica Sa pe care nici porțile iadului nu o vor birui (*Mt* 16, 18). Aceasta începe cu activitatea Lui publică, cu alegerea Apostolilor, cu așezarea Sfintelor Taine, cu organizarea Bisericii și cu misiunea încredințată ei peste veacuri de a propovădui Evanghelia, de a săvârși Sfintele Taine și de a călăuzi pe oameni pe calea mântuirii. Deci, Biserica reprezintă forma exterioară văzută a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Unul dintre semnele acestei Împărății îl reprezintă săvârșirea de minuni, după cum mărturisește Domnul: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată, a ajuns la voi, Împărăția lui Dumnezeu" (*Mt* 12, 28). Scopul final al chemării și alegerii Apostolilor, dar și al oamenilor la mântuire este Împărăția lui Dumnezeu: „Umblați cum se cuvine înaintea lui Dumnezeu, Celui ce vă cheamă la Împărăția și slava Sa" (*1 Tes* 2, 12). Sau după cum spune Sf. Apostol Petru: „Pentru aceea, fraților, siliți-vă cu atât mai vârtos să faceți temeinică chemarea și alegerea voastră, căci făcând acestea nu veți greși niciodată. Că așa vi se va da cu bogăție intrarea în veșnica Împărăție a Domnului nostru și Mântuitorului Iisus Hristos" (*2 Ptr* 1, 10-11).
În Noul Testament, Împărăția lui Dumnezeu este asemănată cu sămânța de grâu și muștar care au putere de încolțire, de creștere și rodire. Această Împărăție are și o față ascunsă, tainică, care nu se vede (*Lc* 17, 20-21). Și fiind întrebat de farisei când va veni Împărăția lui Dumnezeu, le-a răspuns și a zis: „Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (*Lc* 17, 20-21). Din referirile Sfintei Scripturi privitoare la Împărăția lui Dumnezeu reiese faptul că aceasta are o dimensiune concretă, palpabilă și exterioară, dar și una interioară, nevăzută. Manifestarea deplină a Împărăției lui Dumnezeu va fi o realitate concretă la Parusia Domnului, când întreaga umanitate și creație vor fi refăcute. Aceasta este etapa ultimă și veșnică a Împărăției lui Dumnezeu, precedată de Învierea cea de obște și de Judecata universală, când Împăratul Judecător va despărți pe cei buni de cei răi, luându-i pe primii în Împărăția Tatălui Său. Ceilalți vor fi destinați unei existențe veșnice lipsită de iubirea, lumina și slava lui Dumnezeu.
Învățătura despre Împărăția lui Dumnezeu este foarte importantă și pentru faptul că arată că lumea și istoria nu sunt ermetic închise în ele însele, ci au în mod profund aspirația spre desăvârșirea lor în Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, este

ziua Domnului, în care Împăratul veacurilor va revărsa peste toți ai Lui binecuvântările și darurile sale. Credința și nădejdea creștină sunt pentru ucenicii lui Hristos un fel de ferment duhovnicesc care îi pregătește pentru revelarea deplină a Împărăției care va veni.

Comuniunea celor drepți cu Dumnezeu în Împărăție sporește și se adâncește neîncetat, oferind acestora o bucurie și o fericire negrăită. Această comuniune are o dinamică interioară care niciodată nu se va sfârși, ci prin iubirea Sfintei Treimi, ca pe o scară, se vor înălța cei prezenți în Împărăția iubirii.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Tulcan, Ioan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [3]2007; Tulcan, Ioan, *Eclesiologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Aspecte, implicații, tendințe*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010; Belu, Dumitru, „Împărăția lui Dumnezeu și Biserica", în: *ST*, VIII (1956), 5-6, pp. 299-309.

Ioan Tulcan

ÎMPĂRTĂȘÍRE. v. EUHARISTÍE. Cel mai important moment al Sfintei Liturghii, indispensabil săvârșirii acesteia, reprezentând chiar scopul ei.

După împărtășirea clericilor în Sfântul Altar, urmează, pe solea din fața acestuia, împărtășirea credincioșilor care participă la Sfânta Liturghie cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului Hristos, sub chipul pâinii și al vinului euharistic. Sfânta Împărtășanie trebuie primită atât de către preoți, cât și de către credincioși ori de câte ori se săvârșește Sfânta Liturghie, însă cu pregătirea necesară, ceea ce implică Spovedania prealabilă și dezlegarea duhovnicului pentru împărtășire și împlinirea pregătirii trupești și sufletești (postul din zilele de miercuri și vineri sau întreaga perioadă a celor patru posturi mari de peste an, citirea canonului de Împărtășire și participarea măcar la slujba Vecerniei și a Utreniei dinaintea săvârșirii Sfintei Liturghii, împlinirea canonului personal de rugăciune). În prima comunitate creștină de la Ierusalim, ritmul împărtășirii credincioșilor era zilnic, potrivit mărturiilor din cartea *FA* (2, 42, 46): „Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni. Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii". Ulterior, predica Apostolilor îndreptându-se și către cei din afara granițelor Țării Sfinte, din pricina preocupării pentru propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu, frângerea pâinii se săvârșea mai mult duminica, zi care a devenit și prăznuirea săptămânală a Paștilor. Săvârșirea frângerii pâinii sau a Sfintei Taine a Euharistiei implica în mod obligatoriu și împărtășirea celor ce luau parte la ea. În acest sens este semnificativă hotărârea enunțată în Can. 9 Ap.: „Toți credincioșii care intră în biserică și ascultă citirea Sfintelor Scripturi, dar nu stau la împărtășire să fie excomunicați". Prevederea de a sta la momentul împărtășirii implica desigur și împărtășirea lor cu Sfintele Taine. Și mai lămuritoare în această privință este hotărârea Sinodului din Antiohia (341), prin Can. 2: „Cei care vin la biserică și ascultă citirea Sfintelor Cărți dar nu vor să ia parte la rugăciunea liturgică cu poporul, sau care prin indisciplină refuză împărtășirea cu Sfânta Euharistie, toți aceia trebuie excluși din Biserică până ce, recunoscându-și greșeala și împlinind canonul rânduit aduc roade de pocăință". Sfinții Părinți ai Bisericii (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Casian, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Nicolae Cabasila ș.a.) subliniază necesitatea împărtășirii cu Sfintele Taine la fiecare Sfântă Liturghie. De la obligativitatea împărtășirii cu Sfintele Taine erau excluși cei care erau opriți de către duhovnic, pentru săvârșirea unor păcate mari. Aceștia se numeau penitenți și părăseau locașul bisericii la ectenia celor chemați. Reprimirea lor în biserică avea loc după ce își împlineau canonul de pocăință, primind tot atunci și împărtășirea cu Sfintele Taine. În acest moment ei redeveneau mădulare vii ale Bisericii, ceea ce implica și

comuniunea lor cu Sfintele Taine. Astfel, Biserica a stabilit ca fiind obligatorie împărtășirea în cele patru posturi de peste an sau măcar o dată de pe an, de Sfintele Paști. Această hotărâre viza însă o situație cu totul nefirească, aceea în care cei mai mulți dintre creștini nu se împărtășeau cu Sfintele Taine, devenind nepăsători, constituindu-se într-o regulă minimală, departe însă de a constitui regula Bisericii în ceea ce privește ritmul împărtășirii, fiind mai mult o hotărâre specială, pentru o situație specială, având mai mult un caracter de pogorământ. Regula Bisericii rămâne aceeași pentru toate timpurile, adică necesitatea împărtășirii credincioșilor la fiecare Sfântă Liturghie la care participă, excluzând situațiile speciale care se pot ivi (lipsa duhovnicului sau neîmplinirea pregătirii necesare pentru primirea ei).

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note și comentarii –*, Sibiu, 1993; Ghiuș, Benedict, *În ce condiții ne putem împărtăși*, Ed. Bizantină, București, 2003; Ică, Ioan I., *Canonul Ortodoxiei*, I: *Canonul Apostolic al primelor secole*, VIII: *Canonul liturgic*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008; Ică Jr, Ioan I. (ed.), *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse. Mărturiile Tradiției*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006; Joantă, Serafim, „Deasă sau rară împărtășire?", în vol. *Despre Dumnezeiasca Împărtășanie cu Preacuratele lui Hristos Taine*, Ed. Orthodoxox Kypseli, Tesalonic, 1992; Sava, Viorel, „Împărtășirea credincioșilor, între tradiție și inovație", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 184-192; Sava, Viorel, „Împărtășirea credincioșilor în situații speciale", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 179-188; Vîlciu, Marian, „Euharistia ca Taină a comuniunii. Realități și perspective liturgico-pastorale în contextul relațiilor interbisericești actuale. Punct de vedere ortodox", în vol. *Libertate și responsabilitate. Inițiative și limite în dialogul religios*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, pp. 369-382.

Lucian Farcașiu

ÎNĂLȚÁREA DÓMNULUI. Unul dintre cele mai importante evenimente din istoria mântuirii neamului omenesc, deoarece prin Înălțare firea umană a Domnului Hristos este ridicată și actualizată pe deplin în perihoreza trinitară.

Din acest motiv, Înălțarea Domnului este punctul de întâlnire dintre planul iconomic și cel teologic în ceea ce privește omenitatea lui Hristos; este actul de îndumnezeire deplină a ei. În Sfânta Evanghelie după Matei și după Ioan, Înălțarea nu este amintită, pentru că ei, fiind din rândul celor 12 Apostoli, au avut conștiința prezenței Lui până la „sfârșitul veacului". De aici, rezultă și explicația ulterioară dată de Părinții Bisericii că Înălțarea Domnului nu înseamnă absența lui, ci prezența interiorizată prin Sfântul Duh. În Sfânta Evanghelie după Marcu, se spune că Domnul după ce S-a înălțat la cer a stat „de-a dreapta Tatălui" (*Mc* 16, 19). Șederea de-a dreapta Tatălui se leagă direct de ideea de recuperare a umanității în Hristos. Ea semnifică instrumentalizarea, căci mâna dreaptă era socotită ca fiind principiul dexterității, al stăpânirii instrumentare. De aceea, când cineva stă de-a dreapta cuiva înseamnă că se află disponibil și subsecvent voinței celui de-a dreapta căruia stă. Astfel, șederea Fiului de-a dreapta Tatălui, menționată în Evanghelia după Marcu, arată rolul efectiv al Înălțării: acela de a situa umanitatea lui îndumnezeită în raport filial cu Tatăl, raport pe care, de altfel, îl are din veșnicie ca Ipostas. Șederea de-a dreapta Tatălui semnifică includerea deplină în perihoreza Sfintei Treimi a acelei umanități enipostaziate. Ea mai este menționată și în *FA* (2, 33). Sfânta Evanghelie după Luca tratează acest eveniment mai întâi anticipându-l: „Și când s-au împlinit zilele Înălțării Sale, El S-a hotărât să meargă la Ierusalim" (*Lc* 9, 51). Înălțarea la cer s-a petrecut undeva în afara Ierusalimului, „până aproape spre Betania" (*Lc* 24, 50), în timp ce-i binecuvânta. O descriere mai amplă a Înălțării este zugrăvită de Sf. Evanghelist Luca în *FA*. Aici se încadrează în timp evenimentul, dar se și precizează cum doi bărbați îmbrăcați în haine albe vin la ucenici să le vestească venirea Lui în același chip (*FA* 1, 10), deșteptând conștiința eshatologică a lor.

Sfânta Evanghelie după Ioan, deși nu consemnează evenimentul, afirmă importanța înălțării Fiului Omului după preînchipuirea șarpelui de aramă (*In* 3, 14) sau pentru că Mângâietorul să vină (*In* 14-16). Pogorârea Sfântului Duh este un eveniment care depinde de Înălțarea

Domnului Iisus Hristos, spre folosul oamenilor: „căci dacă Eu nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi” (*In* 16, 7). În aceste capitole de la Ioan, găsim că Înălțarea este sinonimă cu plecarea lui Hristos la Tatăl. Însă, nefiind ucenicii încă „îmbrăcați cu putere de sus”, erau triști, deoarece, neînțelegând, interpretau această ducere a lui Hristos ca o plecare firească din această lume, nu o înnoire a firii omenești pentru veșnicie.

Prăznuirea Înălțării Domnului are ca resort ideea recuperării oamenilor din starea lor căzută. Sf. Ioan Gură de Aur centrează evenimentul Înălțării Domnului pe ridicarea umanității asumate de El ca pârgă, de-a dreapta Tatălui (*Omilii la duminici și sărbători*). După Sf. Evanghelist Luca rezultă clar că între evenimentul Învierii și cel al Înălțării a existat o perioadă de 40 de zile (*FA* 1, 3), timp în care Domnul S-a arătat înaintea apostolilor, a ucenicilor și a multor dintre frați. Din punct de vedere liturgic, sărbătoarea Înălțării se prăznuia odată cu cea a Cincizecimii în primele secole, iar în sec. al IV-lea, se sărbătorea separat de aceea, joi, la exact 40 de zile de la Înviere.

Înălțarea Domnului trebuie văzută ca un semn al înălțării tuturor celor care se sfințesc întru Hristos Domnul, aceasta fiind o paradigmă a înălțării omenești odată cu Hristos, în El. Afirmăm că înălțarea la cer a oamenilor care se sfințesc este nedisociabilă de a lui Hristos, căci „nimeni nu s-a ridicat la cer decât numai Fiul Omului Care S-a pogorât din cer” (*In* 3, 13). Textul anterior afirmă explicit unicitatea Înălțării, căci nu este o lucrarea creată, ci una necreată. Subiectul Înălțării, așa cum se desprinde din textul anterior, este Fiul Omului, arătându-se prin aceasta exclusivitatea Celui care se urcă la cer, ca fiind rezervată doar Celui ce S-a pogorât din cer. Efectul acestei Înălțări este concomitenta înălțare a tuturor în Hristos, Cerul primind pe Hristos, pârga omenității. Cuvintele Domnului Iisus Hristos: „Când Mă voi înălța la cer, pe mulți îi voi trage la Mine” (*In* 12, 32) constituie mărturia clară a importanței Înălțării. Directa dependență a înălțării oamenilor de Înălțarea Domnului este consemnată astfel: „Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul slava Ta, ca să se izbăvească cei plăcuți ai Tăi” (*Ps* 107, 5). De asemenea, Slava lui Dumnezeu este mai înaltă decât cerurile (*Ps* 8, 1). Înălțarea are sensul de transcendență, inaccesibilitate a lui Dumnezeu pentru condiția creaturală facilitată prin actul Înălțării. De asemenea, Părinții Bisericii, vorbind despre Înălțare, spun că aceasta este trecerea dincolo de tăria numită cer, adică acel hotar despărțitor între lumea sensibilă și lumea inteligibilă, iar cel care trece dincolo de aceasta este părtaș la lumea inteligibilă, părăsind cu totul valorile lumii sensibile. În acest sens, deși se spune în Scriptură că mulți oameni s-au înălțat la cer până la venirea lui Hristos, raiul era închis până la învierea Cuvântului. Astfel, Înălțarea lui Hristos nu este văzută ca o absență a lui Hristos din creație, ci de o transcendență a lui Hristos lucrătoare, omniprezentă. De aceea, prezența lui Hristos este una interiorizată, vizibilă și accesibilă doar pentru cei care vor dori comuniunea cu El, de aceea spune că este până la sfârșitul veacului (*Mt* 28, 20).

Simetria teologică dintre Înălțare și Parusie este evidențiată în baza cărții *FA*, unde doi „bărbați îmbrăcați în haine albe” (*FA* 1, 10) le-au spus lor că în același fel va și veni (*FA* 1, 11). Așadar, Înălțarea are și o reversibilitate în ipostaza lui Hristos ca Judecător al făpturii. Dacă Se înalță ca purtător al firii omenești înaintea Tatălui, va veni tot în această calitate de Fiu al Omului ca să „facă judecată” (*In* 5, 27). Calitatea de Judecător este evocată prin termenul înălțare sau un derivat lexical de la acesta (*Ps* 93, 2; 107, 7). Aceasta implică și calitatea de preamărire a Sa. Preaînălțarea lui Hristos este evocată de Sf. Apostol Pavel ca fiind lucrarea de revers a smereniei Sale. În textul de la *Flp* (2, 9) observăm cum Înălțarea sau Preaslăvirea lui Hristos este reliefată de chenoză. Micșorarea Lui ca Ipostas a condus către preaînălțarea Lui ca om, mai precis, a umanității Lui îndumnezeite. Prin chenoză se pune temelia înălțării omului la cer.

Înălțarea – accepțiunea generală a termenului. Din această perspectivă generală, termenul de „înălțare” în Sfânta Scriptură are un spectru

larg de semnificații și se referă la nenumărate situații care se declină după sensul uzual al lui. Din acest motiv, ne referim la Înălțare din perspectiva lucrării de îndumnezeire, prezent în Sfintele Scripturi. „Înălțarea lui Dumnezeu" mai poate însemna și acțiunea de preamărire a Lui de către creație. Aici nu este vorba doar despre creația inteligibilă sau cu o raționalitatea superioară, respectiv îngerii și oamenii, ci de toată creația. Astfel, când se spune „înălțați pe Domnul Dumnezeul nostru" (*Ps* 98, 10) se aduce în prim plan semnificația atitudinii de slăvire a Lui. Aceasta este o atitudine oportună celor care-L iubesc pe El (*Ps* 106, 32; 29, 1). Uneori, termenul de „înălțare" nu pare suficient și adecvat pentru a evoca complet mărirea lui Dumnezeu, de aceea, el este prefixat de particula „prea", care indică gradul superlativ absolut. Deci, în asentimentul teologiei numirilor, pe care o confirmă Sf. Dionisie Areopagitul, Dumnezeu se „preaînalță" (*Tob* 12, 6; 13, 6; *Tim* 1, 28-65).

„Ridicarea" (*Iov* 31, 14) semnifică uneori și arătarea vizibilă a lui Dumnezeu pentru a fi receptat. De aceea, termenul de înălțare mai este folosit și cu sensul de *ieșire în evidență* sau *evidențiere*. Astfel, Fiul Omului trebuie să se înalțe după cum a fost înălțat în pustie șarpele de aramă de către Moise (*In* 3, 14). Scopul înălțării este acela al evidențierii scopului Său mântuitor și a accesibilității Sale către toți. Acestea indică faptul că înălțarea este o lucrare a lui Dumnezeu nu numai din punctul de vedere spiritual, neînălțându-se la cer doar sufletul, ci este vorba despre o înălțare cu trupul, aici fiind vorba de un lucru extraordinar, respectiv despre o transcendere a planului materiei așa cum este cunoscut acum și unde materia capătă în acest sens proprietăți spiritualizate.

Despre înălțare se poate vorbi și în cazul ridicării lui Enoh (*Fc* 5, 24) sau lui Ilie (*2 Rg* 2, 11) cu trupul la cer. Variațiile de traducere prevăd și termenii de „ridicare", „răpire", „facere nevăzută". În cazul lui Enoh, Sfânta Scriptură spune că „nu a mai fost văzut" deoarece Domnul l-a luat la El. Prorocul Ilie știa dinainte că va fi luat la Domnul, dar odată cu el știau și cetele prorocilor din Galaad și ucenicul său, Elisei. Acesta din urmă a fost martorul acestei răpiri în car de foc a lui Ilie, semn distinctiv al primirii harului lui Dumnezeu prin instituția părinției duhovnicești. În Sfânta Tradiție, Ilie și Enoh sunt cei doi oameni ai lui Dumnezeu care la sfârșitul veacurilor vor denunța lucrarea Fiarei înaintea oamenilor. Ei vor fi omorâți, apoi vor învia și se vor înălța la cer (*Ap* 11, 12). Termenul „înălțare" este folosit și ca lucrare a lui Dumnezeu în contextul înălțării oamenilor din robia patimilor, precum vedem din rugăciunea Anei (*1 Rg* 2, 7), în Cuvântarea lui Elifaz din Taman către Iov (*Iov* 5, 11), Psalmi (*Ps* 74, 7), Sfintele Evanghelii (*Mt* 23, 12), Epistolele Apostolilor (*1 Pt* 5, 6). Când această „înălțare" nu este obiectul unei lucrări a lui Dumnezeu, ea devine obiectul unei aroganțe umane, unde „înălțarea" capătă înțelesul firii viciate care se mândrește: „s-a înălțat inima ta de mărire deșartă" (*2 Par* 25, 19; *Ps* 36, 35; *Ecc* 1, 29, etc.). Antonimul acesteia este smerenia, care vindecă înălțând: „Cine se va înălța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înălța" (*Mt* 23, 12). Tot din punct de vedere antropologic vorbim despre o înălțare ca urcuș al omului către Dumnezeu, ca mișcare a voinței către El, ce motivează un efort personal. Deducem, astfel, că mintea trebuie să se înalțe sau să se ridice la cele înalte (*Iov* 28, 15) pentru a se apropia de Domnul care este „întru înălțime" (*1 Rg* 2, 10; *Ne* 9, 13).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica specială*, Ed. Lumea credinței, București, 2008; Ioan Gură de Aur, Sf., *Predici la duminici și sărbători*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Mihai Burlacu

ÎNĂLȚAREA SFÍNTEI CRUCI. Sărbătoare împărătească, ținută la 14 septembrie, instituirea ei având la bază două evenimente din istoria Sfintei Cruci. I. Descoperirea crucii originale, pe care a fost răstignit Mântuitorul Hristos, s-a petrecut în anul 326, la stăruințele împărătesei Elena, mama împăratului Constantin cel Mare, tradiție consemnată de

istorici, părinți și scriitori bisericești, precum: Eusebiu de Cezareea, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sfântul Ambrozie, Fericitul Ieronim, Teodoret, Rufin, Socrate Scolasticul, Sozomen etc. Urmare acestei descoperiri, împăratul Constantin cel Mare a zidit o biserică pe locul Calvarului și al Îngropării Domnului (Biserica „Sfântului Mormânt" sau Martyrionul cu Basilica Sfintei Cruci), sfințită la 13 septembrie 335. A doua zi după sfințirea bisericii, 14 septembrie 335, Patriarhul Macarie al Ierusalimului a înălțat solemn în văzul poporului, spre venerare, lemnul Sfintei Cruci descoperit de împărăteasa Elena, act care a constituit începuturile sărbătorii Înălțării Sfintei Cruci; II. În anul 614, când perșii conduși de regele Chosroes au invadat locurile sfinte, au luat și odoarele sfinte pe care le-au găsit în cale, între acestea și Sfânta Cruce a Mântuitorului și le-au dus la Ctesifon, în Persia. În anul 629, împăratul bizantin Heraclius recuperează Sfânta Cruce pe care o încredințează Patriarhului Zaharia. Acesta îi redă locul și cinstirea cuvenită, în anul 630, în Biserica „Sfântului Mormânt", eveniment care a adâncit și mai mult evlavia credincioșilor față de Sfânta Cruce și solemnitatea praznicului din ziua de 14 septembrie. Comemorarea anuală a sfințirii Bisericii „Sfântului Mormânt" a pierdut treptat din solemnitate, rămânând, în cele din urmă, o zi de înainte-prăznuire a Înălțării Sfintei Cruci.

Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci a avut inițial un caracter local, fiind ținută doar la Ierusalim și în împrejurimi. Când împăratul Heraclius, voind să protejeze Sfânta Cruce de pericolul invaziei arabe asupra locurilor sfinte, a adăpostit-o în Biserica „Sfânta Sofia" din Constantinopol (anul 634), sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci s-a transferat și în cetatea imperiului. Acum se realizează generalizarea acestei sărbători în tot Răsăritul creștin. În calendarul roman a fost introdusă de Papa Serghei I (687-701), care era antiohian de origine. În alte tradiții creștine, precum cea armeană, sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci este ținută în duminica din intervalul 11-17 septembrie. Întrucât ne amintește de Pătimirile Mântuitorului, această sărbătoare are caracter penitențial și este ținută cu post.

Cărțile de cult și calendarul ortodox menționează și alte zile de cinstire și de serbare a Sfintei Cruci: Duminica a III-a din Postul Mare, 1 august, 7 mai, precum și zilele de miercuri și vineri de peste an.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Ciobotea, Dan-Ilie, „Legătura interioară dintre Cruce și Înviere în Ortodoxie", în: *MB*, XXXIV (1984), 3-4, pp. 123-156; Dură, Nicolae V., „Crucea în lumina tradiției dogmatice, canonice și liturgice a Bisericii Ortodoxe", în: *O*, XXXIV (1982), 2, pp. 299-328; Zăgrean, Ioan, „Praznicul Înălțării Sfintei Cruci", în: *TR*, CXX (1972), 35-36.

Viorel Sava

ÎNCHINÁRE. Acțiune și atitudine prin care se adoră unicul și adevăratul Dumnezeu al cerului și al pământului. Astfel, închinarea îl are în centru pe Dumnezeu, nu pe om. Omul s-a închinat lui Dumnezeu de la începutul existenței sale. Adam și Eva aveau părtășie în mod direct cu Dumnezeu în grădina Edenului (*Fc* 3, 8). Cain și Abel au adus amândoi jertfe (ebr. *Minhah* – „dar, tribut", tradus ca „jertfă de mâncare" în *Lv* 2, 1); Noe și urmașii lui au chemat „Numele Domnului" (*Fc* 8, 20). Avraam a presărat întinsul țării promise cu altare închinate Domnului pentru arderile de tot (*Fc* 12, 7-8; 13, 4; 22, 9) și a stat de vorbă cu El în mod apropiat (*Fc* 18, 23-33; 22, 11-18).

În primele două porunci ale Decalogului se arată în mod expres care este adevărata închinare și cui trebuie adusă: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău. Să nu ai alți dumnezei afară de mine. Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri, sau jos pe pământ, sau în apele mai de jos decât pământul. Să nu te închini înaintea lor și să nu le slujești" (*Iș* 20, 2-5).

Închinarea efectuată public a ajuns să se facă după toate regulile numai după exod (ieșirea din Egipt), când cortul a fost făcut la Muntele Sinai. După aceea jertfe regulate erau aduse zilnic și, în special, de Sabat, iar Dumnezeu a rânduit câteva sărbători religioase anuale ca prilejuri pentru închinarea publică israelită (*Iș* 23, 14-17; *Lv* 1-7; 16; 23, 4-44; *Dt* 12,

16). Această închinare a devenit mai târziu concentrată în jurul Templului din Ierusalim. Când Templul a fost distrus în anul 586 î.Hr., evreii au zidit sinagogi ca locașuri de închinare și învățătură în perioada când ei s-au aflat în robie, dar și în oricare loc unde s-au stabilit. Aceste clădiri au continuat să fie folosite pentru închinare, chiar după zidirea celui de-al doilea Templu sub conducerea lui Zorobabel (*Ezr* 3-6). În perioada Noului Testament existau sinagogi în Palestina și în tot cuprinsul Imperiului roman (*Lc* 4, 16; *In* 6, 59; *FA* 6, 9; 13, 14; 14, 1; 17, 1, 10; 18, 4; 19, 8; 22, 19).

Închinarea, în vremea Bisericii primelor veacuri, avea loc atât în Templul din Ierusalim, cât și în case particulare (*FA* 2, 46-47). În afara Ierusalimului creștinii se închinau, cât li se permitea, în sinagogi; când aceasta nu li s-a mai îngăduit, ei se întâlneau în altă parte pentru închinare, de obicei în case particulare (*FA* 18, 7; *Rm* 16, 5; *Col* 4, 15; *Flm* 2), și, uneori, chiar în săli publice (*FA* 19, 9-10).

După învățătura creștină, adevărata închinare se face în duh și în adevăr (*In* 4, 23), adică închinarea trebuie să fie în conformitate cu Revelația divină – descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, realizată în mod desăvârșit prin Fiul (*In* 14, 6; *Evr* 1, 1-2).

Dacă în Vechiul Testament închinarea se făcea în special prin diferite jertfe (*Nm* 28-29), în Noul Testament, deoarece jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Iisus Hristos a „plinit" aceste jertfe, nu mai este nevoie de aceste jertfe și de vărsarea de sânge ca parte a închinării creștine (*Evr* 9, 1-10). Prin jertfa euharistică, Biserica a reactualizat și comemorat permanent această jertfă a lui Hristos făcută odată pentru totdeauna (*1 Co* 11, 23-26). De asemenea, Biserica este îndemnată să aducă „o jertfă de laudă, adică rodul buzelor care mărturisesc Numele Lui" (*Evr* 13, 15), iar noi să aducem trupurile noastre ca „o jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu" (*Rm* 12, 1). În închinarea creștină, noi ne apropiem de Dumnezeu din recunoștință pentru ceea ce El a făcut pentru noi prin Fiul, Hristos, în Duhul Sfânt. Aceasta necesită o ancorare în El a credinței și o recunoaștere a faptului că El este Domnul și Dumnezeul nostru. De asemenea, mai putem spune că *închinarea* sau *facerea semnului crucii* este un gest ritual specific creștin. Este semnul mărturisirii credinței creștine și al slăvirii lui Dumnezeu. Închinarea este cel mai frecvent act liturgic atât în cultul public, cât și în cultul particular. La intrarea în biserică preotul (și credincioșii) se închină făcând semnul sfintei cruci, în numele Sfintei Treimi, pe care o mărturisim, rostind: „în numele Tatălui" (și mâna dreaptă, cu trei degete adunate – cel mare, arătător și mijlociu –, se duce la frunte) și „al Fiului" (mâna dreaptă se duce pe piept) și „al Sfântului Duh" (mâna se așază pe umărul drept), „Amin" (și ducem mâna la umărul stâng). Închinarea sau semnul sfintei cruci se face în biserică în timpul săvârșirii Sfintei Liturghii și slujbelor religioase, dar și în orice altă împrejurare a vieții, când credincioșii cer ajutorul lui Dumnezeu, aducându-I, în același timp, și mulțumiri pentru binefacerile Sale. Închinarea nu se face la fel în toate confesiunile creștine: *ortodocșii* se închină cu trei degete (pe care le duc la frunte, la piept la umărul drept și la umărul stâng, simbolizând că: din Tatăl S-a născut Hristos, a coborât pe pământ și șade de-a dreapta Tatălui), însoțind semnul cu cuvintele: „în numele Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh"; *catolicii* fac închinarea cu toată palma întinsă; *monofiziții* (armenii), care cred că Iisus a avut o singură fire, numai firea divină, se închină cu un singur deget. Închinarea se face cu fața la Răsărit (acolo este răsăritul soarelui, „acolo este Raiul și Hristos"). Formula însoțitoare: „În numele Tatălui..." este cea mai veche și generală (*Mt* 28, 19); ea s-a transmis prin Sfânta Tradiție: Mântuitorul trimite pe Apostoli la propovăduire spre a încreștina noroadele, „Botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh". Semnul crucii arată credința în Sfânta Treime, în mântuirea omului prin răstignirea lui Iisus Hristos; înseamnă credința în jertfa Lui și hotărârea creștinului de a răstigni pe omul cel păcătos din el. Semnul crucii îndepărtează duhul cel rău, care este păcatul. Biserica

Ortodoxă începe și sfârșește toate slujbele și rugăciunile prin semnul Crucii, invocând puterea ei sfințitoare prin care Sfintele Taine ajută la sfințirea și mântuirea omului. Semnul Sfintei Cruci însoțește îngenuncherile și mătăniile la rugăciune.

Bibliografie. Sava, Viorel, „Închinăciunile, metaniile și îngenuncherile – acte penitențiale și acte de cult", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de Teologie și Spiritualitate Liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 160-164.

Tucă Nicușor

ÎNCHINĂCIÚNE. (lat. *inclinatio* – *aplecare în fața cuiva*, *plecăciune*, *salut*) Mătanie mică; este acea aplecare a corpului până ce mâna ajunge la pământ.

Se deosebește de metania mare, care este compusă din două părți: prima parte constă în îngenunchere și plecarea frunții până la pământ, partea a două constă în revenirea în picioare, în poziție verticală. Între cele două mișcări credinciosul se însemnează cu semnul Sfintei Cruci.

Sufletul își aduce prinosul său prin rugăciune, iar trupul își aduce darul său prin mișcări evlavioase, închinăciuni și metanii, căci și el va fi proslăvit la învierea cea din morți (*Sfântul Vasile* 91, 92). Orice fel de mișcare, în slujbele bisericești sau în cultul particular, este un semn, un simbol că iubim pe Dumnezeu, ca o contribuție a trupului, pentru realizarea închinării în duh și adevăr (*In* 4, 20-24; *1 Co* 14, 25; *Evr* 1, 6; *Ap* 9, 20; 19, 10). Sfântul Nichifor spune: „Duminica și în toată Cincizecimea se pot face închinăciuni pentru sărutarea icoanelor, dar nu și metanii mari" (*Can. 10*). În *Tipicul Mare* găsim aceste indicații: „Cele douăsprezece închinăciuni se mai numesc și metanii mici sau ușoare. Ele se fac după cele trei metanii mari cu rugăciunea Sfântului Efrem, astfel: Omul stă drept și își face cruce, apoi se pleacă cu mâna dreaptă până la pământ, zicând pe rând aceste stihuri: Dumnezeule milostiv fii mie păcătosul; Dumnezeule curățește-mă pe mine păcătosul; Cel ce m-ai zidit mântuiește-mă; Doamne, fără de număr am păcătuit, iartă-mă. Ele se repetă de trei ori la cele 12 închinăciuni. Apoi, se zice rugăciunea întreaga a Sfântului Efrem și la sfârșit se mai face încă o metanie". Creștinul trebuie să știe când se face închinăciune și când se face metanie și cum să-și aducă jertfa rugăciunii trupului și a sufletului lor, cu semnificația și folosul său duhovnicesc.

Bibliografie. Necula, Nicolae D., „Este îngăduit a se îngenunchea în zilele de duminici în biserică?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 35-37; Necula, Nicolae D., „Se îngenunchează și se fac metanii în perioada dintre Paște și Rusalii?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 38-41; Sava, Viorel, „Închinăciunile, metaniile și îngenuncherile – acte penitențiale și acte de cult", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de Teologie și Spiritualitate Liturgică"*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 160-164.

Tucă Nicușor

ÎNDREPTÁRE. v. MÂNTUÍRE.

ÎNDUMNEZEÍRE. Învățătură ortodoxă numită în limba greacă *theosis* sau despre filiația divină, care exprimă într-o modalitate particulară scopul vieții creștine ce se găsește în scrierile Părinților Bisericii atât din Răsărit, cât și din Occident.

Theosis exprimă posibilitatea ca ființele umane să aibă o comuniune și unire reală, prin harul necreat, cu Dumnezeu, într-un asemenea grad încât noi participăm la natura divină. *Theosis* este un concept derivat din Noul Testament, privitor la scopul relației noastre cu Sfânta Treime. Dacă am dori să definim în mod convențional creștinismul ca Ortodoxie, am spune că el este experimentarea prezenței celui Necreat (a lui Dumnezeu) pe întreaga durată a istoriei și potențialul creației (omenirii) de a deveni dumnezeu „prin har". Cel Necreat = ceva ce nu a fost creat. Acest termen se aplică numai Dumnezeului Celui în treime. Cel creat = creația în general, având omul în centrul său. Dumnezeu nu este o putere „universală", după cum susține terminologia mișcării New Age („totul este una, toți sunt Dumnezeu!"), deoarece, fiind Creatorul a toate, El transcende întregul univers, având în vedere că, în esență, El este „ceva" cu totul diferit (*Das ganz Andere*). Nu există o asociere analogă între cel creat și cel Necreat. De aceea, cel Necreat Se

face cunoscut prin auto-revelarea Sa. Dată fiind prezența perpetuă a lui Dumnezeu în Hristos, în realitatea istorică, creștinismul oferă omenirii „posibilitatea de theosis", de îndumnezeire. Scopul unic și absolut al vieții în Hristos este *theosis*, în alte cuvinte, unirea noastră cu Dumnezeu, pentru ca omul – prin participarea la energia necreată a lui Dumnezeu – să poată deveni „prin harul lui Dumnezeu" ceea ce Dumnezeu este prin natură (fără de început și fără de sfârșit). Acest lucru este semnificat de conceptul de „mântuire" în creștinism. Nu îmbunătățirea umană, moralistă, ci o re-creare, o re-construcție în Hristos, a omului și a societății, printr-o relație existentă și existențială cu Hristos, Care este manifestarea lui Dumnezeu întrupată în istorie. Este ceea ce implică cuvintele Apostolului Pavel în *2 Co* (5, 17): „Dacă e cineva în Hristos, acela e o nouă creație". Oricine este unit cu Hristos este o nouă creație. De aceea, din punct de vedere creștin, Întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul – această „intruziune" mântuitoare a Dumnezeului cel Veșnic și Atemporal în timpul istoric – reprezintă începutul unei lumi noi, a unui nou ethos, al Întrupării, ethosul omului desăvârșit în Hristos, care continuă să vieze în secolele succesive în persoana creștinilor autentici – Sfinții. Biserica există în lume atât ca „trupul lui Hristos", cât și „în Hristos", în vederea oferirii mântuirii, prin întrupare în această procedură regenerantă. Această sarcină răscumpărătoare a Bisericii este îndeplinită prin intermediul unei metode terapeutice specifice, numită în tradiția ortodoxă îndumnezeire, prin care, de-a lungul istoriei, Biserica acționează ca un spital duhovnicesc, sfințitor. Crearea omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" înseamnă persoană cu „rațiune" și „autodeterminare", care constituie și elementele principale ale asemănării lui cu Dumnezeu. În consecință, este posibil să comunice cu alte persoane și, în primul rând, cu izvorul și centrul existenței lui, cu Dumnezeu. În special, omul creat „după chipul" lui Dumnezeu este, conform Sf. Grigorie de Nyssa, „ca un alt Acela", ca o altă ființă dumnezeiască, ceva ca dumnezeu. Această coerență îi dă omului posibilitatea nu numai să recunoască „chipul" lui Dumnezeu ce se găsește înăuntrul lui, dar și să se raporteze la Creatorul lui. La Sf. Grigorie de Nyssa nu numai sufletul, ci și trupul omenesc participă la chip, este creat după chipul lui Dumnezeu întrucât identifică chipul cu omul întreg. Adică nicio componentă a omului nu are calitatea de chip în mod separat, ci numai întrucât omul întreg se manifestă prin fiecare parte și funcționare. Înainte de toate trebuie înlăturată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu este așezat în noi ca o parte a ființei noastre, ci totalitatea ființei umane este creată, sculptată „după chipul". Prima expresie a chipului constă în structura ierarhică a „omului" cu viața spirituală în centru. Chipul este această centralitate, acest primat al vieții spirituale, animată de aspirația spre absolut. Este, după Sf. Vasile cel Mare, aspirația irezistibilă a spiritului nostru spre Dumnezeu. Este setea inepuizabilă, intimitatea dorului de Dumnezeu, cum se exprimă atât de minunat Sf. Grigorie Teologul. Fiecare facultate a spiritului uman reflectă chipul, dar acesta este în mod esențial întregul uman centrat pe spiritual, spre comuniunea infinită cu Dumnezeu, este tensiunea icoanei spre arhetip, a chipului spre „obârșia" sa.

Valoarea cea mai înaltă și iubirea specială a lui Dumnezeu pentru om este mărturisită din faptul „că după chipul și asemănarea lui Dumnezeu l-a făcut Dumnezeu pe om" (Sf. Vasile cel Mare). „Care dintre făpturile pământului s-a făcut după chipul creatorului?" Omul este după chipul lui Dumnezeu pentru că, având un suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu sau se află într-o relație de asemănare cu Dumnezeu. Iar prin această relație de asemănare menține neslăbită înrudirea cu Dumnezeu (*theosis*). Omul se menține ca chip neslăbit al lui Dumnezeu numai dacă, pe temeiul unei înrudiri, se menține între el și Dumnezeu un dialog viu, o comuniune continuă, în care este activ nu numai Dumnezeu, ci și omul. De la cunoașterea la nivelul omului, Duhul Sfânt ne mută, prin participare, la cunoașterea la nivelul lui Dumnezeu.

Sf. Grigorie de Nyssa consideră că nu se constituie o existență umană autonomă „după propriul chip”, mai înainte de participare. Omul este, prin esență, „trecător” și înfăptuiește asemănarea cu ceea ce este dumnezeiesc sau satanic, iar aceasta are urmări cosmice: omul deviază înspre el întreg planul material. „Toți oamenii sunt după chipul lui Dumnezeu, poate și după asemănarea” cu El, adică au posibilitatea ontologică de a ajunge la asemănarea (îndumnezeire) cu Dumnezeu „pentru ca chipul lui Dumnezeu să-l cuprindă pe Arhetip” (Sf. Grigorie Palama). Cel mai important, de fapt, nu este că l-a numit stăpânul creației, ci că el a fost creat „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu. Acest fapt îl face să fie vrednic să-L cunoască pe Dumnezeu și să caute la comuniunea sfințitoare cu El, adică să fie persoană. Se constituie astfel condiția pentru comunicarea, dialogul, împărtășirea cu Dumnezeu. Sf. Vasile cel Mare, vorbind despre conținutul teologic al expresiei „după chipul” și atribuind-o naturii omului, o menționează pe aceasta uneori general în elementul spiritual al acestuia, adică al sufletului sau al inimii, alteori în mod obișnuit în exprimarea superioară a acestuia, mintea sau rațiunea și autodeterminarea, tocmai fiindcă acestea compun elementele caracteristice ale persoanei, constituind condiția pentru comuniunea cu Dumnezeu.

Relația creației „după chipul” cu rațiunea și autodeterminarea prezintă un interes deosebit pentru elementul personal al omului căutat aici. Pentru că dacă în natura omului există depuse elementele distincte fundamentale ale persoanei, omul este persoană ontologică „din facere”. În special, persoana este aceea care a ajuns de la chip la asemănare, îndumnezeire, de aceea subliniem că, ontologic, toți oamenii putem să ne considerăm persoane, dar soteriologic nu suntem toți persoane, întrucât nu am ajuns toți la asemănare. Poate foarte mult să evolueze și să se maturizeze personalitatea omului, în timp ce se îndreaptă și progresează pe calea „după asemănare”. În lumea închisă a fenomenelor nu există decât indivizi; numai când se hotărăște de sus omul este o persoană, căci persoana este plinirea ipostazierii spirituale în om.

Vorbind acum despre procesul „spre asemănare”, este necesar să subliniem că, după părerea Părinților Capadocieni, aceasta se leagă strâns cu teologia „după chipul”. Este vorba despre o corelație strânsă și adâncă a două părți ale aceleiași funcții. Putem să caracterizăm „după chipul” ca posibilitate de devenire „după asemănare”, iar conținutul „după asemănare”, ca energie (lucrare) „după chipul”. Cu toate că nu trebuie să ne scape faptul că, dincolo de legătura dintre ele, „după chipul” și „după asemănare” sunt diferite între ele. Chipul nu are totul în desăvârșire, dar are înclinația spre ea; lipsa se completează de funcționarea lui „după asemănare”, care este înclinația libertății spre dobândirea desăvârșirii printr-o luptă obositoare într-un demers neîncetat al progresului. Aceasta arată că omul nu este ceva împlinit, ci ceva ce se formează luptând; nu stăpânește numai, ci și dobândește, nu există numai, dar și devine (*Hristou*). Omul este chemat să ajungă la deplinătatea naturii lui. Să dobândească comuniunea permanentă cu Dumnezeu, asemănarea și unirea cu El într-o îndumnezeire „după har”. Se înțelege că toate acestea trec prin interiorul formării unei persoane întregite și autentice care constituie ipoteza unui proces de o viață. Și aceasta este poziția teologică și patristică particulară și contribuția la sensul și dinamica persoanei; poziție și atitudine diferită de percepția actuală a psihologiei despre „personalitate”, o percepție care identifică sfințenia și particularitatea existenței umane, precum și ipostasul personal ontologic al omului – elemente desigur acceptate de toți –, „persoana” aflată „în evoluție” și în drumul împlinirii în Hristos. Persoana se formează în demersul unui exercițiu al libertății ce urmărește înălțarea naturii sau depășirea ei. Formarea personalității înseamnă transfigurarea mișcării în lucrare, a voinței gnomice în voință firească, a chipului în asemănare, înseamnă înălțarea omului în spațiul dumnezeiesc și comuniunea lui cu Dumnezeu față către față.

Persoana umană este ceva ce există ontologic în om, pus ca „destin" și „zestre" de la Creator în fiecare existență. Nu-i vorba însă despre o structură dată de la început și desăvârșită, închisă și întregită care – dacă ar fi fost astfel – n-ar avea nicio valoare, fiindcă ar funcționa constrângător. Dimpotrivă, i s-a propus ca scop spre însușire și în consecință persoana este ceva ce devine continuu. Este mișcare și viață ce se îndreaptă împreună cu omul de la un stadiu primar la unul final și care se dobândește zilnic. Din aceasta rezultă că omul poate comunica cu alte persoane și, cu cât personalitatea lui va evolua și își va îmbunătăți posibilitățile, cu atât și dialogul lui existențial sfințitor se va înălța calitativ.

Fiecare ipostas uman se cunoaște pe sine în măsura în care cunoaște mai multe ipostasuri și depășește distanțele dintre sine și ele. Aspirația și, în parte, capacitatea realizată a eului uman de a fi o unitate simplă și, în același timp, de a cuprinde totul și de a fi în relație ontologică și dialogică cu celelalte euri, deci de a le avea în acest sens în sine ca subiecte, este realitate îndeplinită desăvârșit în Dumnezeu din veci, căci altfel nu s-ar explica modul amintit al ireductibilității și unității ontologice sau al relației dialogice a eurilor umane.

Îndumnezeire și creație. Omul se găsește mereu într-o relație de raport și nu poate exista niciodată independent nici față de Dumnezeu, nici față de semenii lui. Mai mult, nu se raportează omul teoretic la adevăruri, ci printr-o relație vie cu Adevărul prin excelență, Care este Dumnezeu. Boala ființei umane este starea de cădere a omenirii, împreună cu întreaga creație, care suferă – „oftare și gemete împreună" (*Rm* 8, 22) – alături de umanitate. Conlucrarea psihosomatică armonică este perturbată de cădere, care în omul căzut este prezentă prin două laturi conexe, cea interioară sau personală și cea exterioară sau inter-personală. În prima avem o schimbare a destinației omului de la viața „conformă naturii" sau „după fire" (*theosis*) la cea „contra naturii", perturbarea relațiilor psiho-somatice și, în consecință, scindarea personalității. Nu mai este imposibil să nu se îmbolnăvească natura umană; boala (păcatul) a devenit fenomen „fizic, firesc", nu pentru că acesta este inevitabil, ci pentru că acolo au condus lucrurile prin libertatea umană. Acest diagnostic se aplică fiecărei persoane individuale pe temeiul unității de ansamblu a omenirii (cf. *FA* 17, 26). Creștinismul ortodox nu se limitează granițelor înguste ale unei singure religii căreia îi pasă numai de fiii săi, ci, la fel ca Domnul, „vrea ca toate popoarele să se mântuiască și să ajungă la cunoașterea adevărului" (*1 Tim* 2, 4), din moment ce „Dumnezeu este Mântuitorul tuturor oamenilor" (*1 Tim* 4, 10). Astfel, boala căreia i se adresează creștinismul afectează întreaga omenire, conform *Rm* (5, 12): „moartea a venit asupra tuturor popoarelor din moment ce toate au păcătuit" (au deviat de la calea lor către *theosis*).

Nefuncționarea sau funcționarea sub parametri a *capacității noetice* a omului este esența căderii sale. Mult dezbătutul „păcat strămoșesc" a fost tocmai nepurtarea de grijă a omului – din acel foarte devreme moment al prezenței sale istorice – față de păstrarea amintirii lui Dumnezeu (comuniunea sa cu Dumnezeu) în interiorul inimii sale. Aceasta este starea morbidă la care toți urmașii ancestrali iau parte; deoarece nu a fost un păcat moral sau personal, ci o *boală a naturii omului* („natura noastră s-a îmbolnăvit, din cauza acestui păcat", constată Sf. Chiril al Alexandriei), care se transmite de la om la om, la fel ca boala pe care copacul o transmite tuturor celorlalți copaci care se ivesc din el. „A-L vedea pe Dumnezeu din spate" (*Iș* 33, 23) înseamnă a contempla lucrările Sale, energiile Sale, dar nicidecum esența Sa. Deosebirea dintre esența și energia lui Dumnezeu, deosebire fundamentală pentru Sfântul Vasile (*PG* 32, 869 AB), apoi pentru Sfântul Dionisie (*PG* 3, 640), Sf. Ioan Damaschin (*PG* 94, 800 BC), Sf. Grigorie Palama (*PG* 150, 1170 C), nu are nicio legătură cu simplitatea dumnezeiască, un concept nesupus logicii. Dumnezeu în Sine este mai presus de orice concept de ființă, iar atributele care-I sunt logic inerente nu-L exprimă în mod necesar și nici nu pot să-L obiectivizeze. Aceasta este deosebirea pe care se bazează concepția despre *theosis*, adică

starea îndumnezeită a ființei omenești, îndu-hovnicirea sa prin energiile dumnezeiești. Ea răspunde menirii acestor energii de a se manifesta într-un mediu potrivit cu prezența lor și menirii omului de a se transmuta în lumina lor. Astfel, antropologia ortodoxă nu este eticistă, ci ontologică; ea este ontologia îndumnezeirii. Ea nu vizează dobândirea acestei lumi, ci „răpirea Împărăției lui Dumnezeu", transformarea lăuntrică a lumii în Împărăție și luminarea sa treptată prin energiile dumnezeiești necreate. Procesul de terapie „spre asemănare" cuprinde asceza umană și virtutea care se săvârșește, se împlinește prin renașterea în Hristos, urmând ca elementele personale ale creației în devenire să se transforme în lucrare.

Hristos și îndumnezeirea în Biserică. În centrul dramei insondabile a Dumnezeului biblic stă Întruparea și nu interacțiunea harului și a păcatului: interacțiunea acelui „fiat" și întâlnirea iubirii care coboară de la Dumnezeu – *katavasis* – cu iubirea care urcă de la om – *anavasis*. Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup pentru a ne face „părtași ai firii dumnezeiești" (*2 Pt* 1, 4). Acesta este motivul pentru care Cuvântul s-a făcut om și Fiul lui Dumnezeu, Fiu al omului: pentru ca omul, intrând în comuniune cu Cuvântul și primind astfel înfierea divină, să devină fiul lui Dumnezeu (Sfântul Irineu). Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru a ne face pe noi Dumnezeu (Sfântul Atanasie). Dacă trebuie să salvăm ceva în această lume, trebuie neapărat să salvăm iubirea lui Dumnezeu, pentru că El ne-a iubit cel dintâi. Liturghia ne învață puternic teocentrismul, lucrarea dumnezeiască, și îl descentrează pe om din egoismul individualist; privirea se îndreaptă nu spre ceea ce se petrece cu omul, ci înspre ce se petrece în latura dumnezeiască. De la Naștere, accentul liturgic nu mai cade pe omenescul care cuprinde pe Cel necuprins, ci cade pe Cel necuprins care sălășluiește în omenesc. Cu toate acestea, mistica nu se identifică numai cu contemplarea, căci aceasta este numai una dintre formele sale. Viața mistică este, mai presus de orice, viața în Dumnezeu, iar dumnezeiescul nu este înainte de toate puterea, ci sursa din care izvorăsc noua făptură și noua viață. Omul nu reflectă lumina, ci devine lumină. Sf. Grigorie Teologul spune că Dumnezeu – Lumina arhetipică trece în om. Ajunge astfel să dobândească o valoare spirituală.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu arată „marea Sa iubire de oameni" și faptul că Dumnezeul Treimic nu este numai „iubit", dar și „iubire". Prin Întruparea și lucrarea lui Hristos nu avem numai cea mai evidentă prezență a lui Dumnezeu în lume, avem „recapitularea" și „recrearea" lumii și a omului. Iisus Hristos, singurul Om cu adevărat sănătos, restaurează și tămăduiește plenar firea umană de toate suferințele, bolile, neputințele și imperfecțiunile ei. Aceasta este, de fapt, misiunea implicită a lucrării iconomice a lui Hristos Mântuitorul. Iisus Hristos-Omul, pe de o parte, lucrează prin viața Sa pământească la asumarea, depășirea și restaurarea naturii umane căzute (prin post, suferință, răstignire și pogorârea la iad), iar pe de alta, înalță, sfințește și îndumnezeiește natura umană (prin Înviere și Înălțare).

Aceste două momente ale activității iconomice a lui Hristos, realizate în Persoana Sa divino-umană unică, devin momente și principii mântuitoare, esențiale în Biserica Sa. Tradiția Bisericii nu este obiect care să se poată strict conceptualiza, ci ea este o trăire vie a Vieții celei noi. Trăirea este taină simbolică prin esența ei. Biserica este Taină, având două dimensiuni: una cosmică, prin care Biserica ne descoperă adevărata lume a Sfintei Treimi, lumea cea dintru început, la lumina căreia să cunoaștem propria noastră chemare spre Împărăția Ei și, totodată, actuala noastră cădere de la Ea, iar o a doua eshatologică, pentru lumea cea dintru început. În viața liturgică ne împărtășim de acel eon eshatologic pentru care lumea a fost creată și mântuită ca „Dumnezeu să fie totul în toate" (*1 Co* 15, 23).

Deopotrivă cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, Biserica devine Trupul tainic al lui Hristos. Iisus Hristos a transferat sau extins tot ceea ce El realizase și obținuse prin Jertfa Sa, în Trupul Său, în Taina Bisericii. Prin sau în Biserică, începe vindecarea, restaurarea și unirea personală a omului cu Dumnezeu. Biserica devine,

prin Hristos, realitatea divino-umană prelungită în Sfintele Taine. În acest sens, Hristos Însuși instituie și activează, prin Duhul Sfânt, Sfintele Taine ale Bisericii, care reprezintă consecințe imediate ale activității restauratoare, mântuitoare și sfințitoare ale lui Hristos. Pentru acest motiv, Sfintele Taine, fie că sunt instituite în mod expres prin acte văzute, ori prin cuvânt sau în mod nevăzut, prin trupul și lucrarea Sa, constituie temeiurile insolubile ale vindecării și sfințirii (îndumnezeirii) omului. Sfintele Taine au drept scop depășirea de către om a naturii sale căzute și unirea de către același om, după arhetipul lui Hristos, a naturii sale create cu natura dumnezeiască necreată. Sfintele Taine au, prin sine, o funcție terapeutică (psiho-somatică) și una prin excelență unificator-îndumnezeitoare în Hristos prin Duhul.

Scopul prezenței Bisericii în lume – ca și comuniune cu Hristos – nu este o realitate statică, de sine, ci poartă în ea împlinirea mandatului primit de om la creație: vindecarea omului și restaurarea comuniunii sale cu Dumnezeu, bazată pe inimă, cu alte cuvinte, a capacității sale noetice. Tradiția patristică nu poate fi comparată cu o filosofie socială, nici nu poate fi redusă la un sistem de morală, după cum nici nu poate fi identificată cu un dogmatism religios; ea este o metodă terapeutică ce își propune sfințirea sau îndumnezeirea noastră. Energia noetică a sufletului, care se roagă mental și neîncetat în interiorul inimii, este un „instrument" natural pe care toți îl posedă și care este mereu în nevoie de terapie. Nici filosofia și nici o altă știință pozitivă sau socială cunoscută nu pot vindeca acest „instrument". De aceea, cazurile incurabile nici măcar nu știu de existența acestui instrument.

Teologie și îndumnezeire. Teologia este experiența a ceea ce este mai presus de orice înțelegere. Pentru Sf. Grigorie Teologul, teologia este înainte de toate contemplarea Treimii: vederea Sfintei Treimi. Tradiția patristică afirmă că nimeni nu poate să aibă vreo vedere directă a ființei divine, deoarece aceasta este incognoscibilă în sine, însă ea susține că putem să vedem lumina dumnezeiască, reflectată înainte de toate în oglinda sufletului purificat; acesta primește în el discul soarelui și se scufundă în sentimentul apropierii de Dumnezeu.

Cunoașterea aceasta, prin conlucrarea cu Logosul, este însăși teologia mistică. Desigur, este vorba de Parusia dumnezeiască în suflet, care nu poate fi văzută decât cu ochii credinței, „ochii Porumbelului". Nu este vorba să știm despre Dumnezeu, ci să-L „avem pe Dumnezeu în noi" (Sf. Grigorie al Nyssei). Omul, potrivit Sfântului Maxim (*Mystagogia*), trebuie să dezvolte și în ființa sa calitatea de biserică, având în centrul ei pe Dumnezeu, și calitatea sa de preot, care slujește lui Dumnezeu în altarul inimii sale. Căci, inima sa profundă unde sălășluiește Dumnezeu este ca un altar pe care se află același Dumnezeu Care se află și în inima celorlalți credincioși și pe altarul locașului bisericesc. Inimile pline de Dumnezeu se întâlnesc între ele ca unele ce se deschid spre același infinit dumnezeiesc și se scaldă în lumina Lui iubitoare fără să se contopească între ele și cu El, se întâlnesc în același infinit care este și temeiul atotputernic al creației și infinitul spre care este deschis altarul sau locul cel înalt al locașului bisericesc.

Avva Dorotei descrie această condiționare a unirii ființelor create conștiente de unirea cu Dumnezeu astfel: „Cu cât este cineva mai unit cu aproapele, cu atât este mai unit cu Dumnezeu". Transcendența dumnezeiască ne învață că nu putem nicicând să ajungem la Dumnezeu decât pornind de la El, numai dacă suntem de mai înainte în El. Teologia întâlnește realitatea euharistică: „prin unirea cu cel Nemuritor, omul participă la nemurire". Teologia mistică devine acest punct în care converg catharsisul ascetic al purificării, contemplarea luminii reflectate de suflet și rațiunea-unire, ceea ce îngăduie ca Sf. Grigorie de Nyssa și Sfântul Evagrie să dea această definiție teologiei, care explică și noțiunea de mistic: „dacă tu ești teolog, te rogi cu adevărat, iar dacă te rogi, atunci ești teolog."

Prin urmare, este teolog cel care știe să se roage. Teologia este comuniunea neîncetată cu Dumnezeu sau descrierea prin cuvinte

teologice a prezenței luminătoare a Cuvântului. Nu este o speculație asupra textelor mistice, ci chiar calea mistică, cea care dă naștere unității (Sf. Dionisie Areopagitul). Ea cere creștinului să se întoarcă la purificarea sufletului, de aceea ea este o lucrare harismatică, fiindcă „nimeni nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu dacă nu-l învață însuși Dumnezeu"; și „a vorbi de Dumnezeu este lucru însemnat", spune Sf. Grigorie de Nyssa, justificând aceasta când declară: „Dar este și mai bine să te purifici pentru Dumnezeu (*Cuvântarea* 32). Omul este asemenea cu Dumnezeu, prin virtute", iar „adevărata teologie ne eliberează de patimi" (Sf. Vasile cel Mare). Nu există teologie în afară de trăire, nu ești teolog dacă nu urmezi calea unirii cu Dumnezeu (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea teologică* XXVIII). Trebuie să oprim gândirea noastră în fața misterului, pentru că teologia este împărtășire din Dumnezeul cel viu, Care nu este altceva decât principiul apofatic al teologiei. După Sfântul Grigorie, limita fixată nouă nu este alta decât starea de îndumnezeire (*Cuvântarea* XVI). Dialogul dintre sufletul omului și Duhul lui Dumnezeu este o comuniune care generează unitatea îndumnezeitoare: „Dumnezeu nu Se unește decât cu cei care sunt dumnezei" (Sf. Simeon Noul Teolog). Duhul Sfânt face dintr-un erudit un teolog, căci teologul nu trebuie să se informeze intelectualicește despre Dumnezeu, ci să se umple cu Dumnezeu (Sf. Grigorie de Nyssa).

Părinții Capadocieni ne arată că adevărata tradiție înseamnă a participa personal la experiența tainelor descoperite Bisericii de Sfântul Duh. El este unicul și adevăratul mistagog al căii apofatice ale cărei negații semnalează prezența Celui Numit, Nemărginit, a desăvârșitei Plinătăți. Slujba Cincizecimii spune că „Sfântul Duh este râul dumnezeiesc ce curge de la Tatăl prin Fiul"; El este lumina vieții duhovnicești Care împărtășește simțurile vieții veșnice, simțurile realităților mistice care sunt deja descoperite, dăruite în mijlocul nostru. O adevărată comuniune poartă în ea puterea Duhului. Având Duhul, putem și avem abilitatea de a comunica, pentru că ea nu este strict o metodă, ci o capacitate duhovnicească dată de Duhul.

Antropologie și Îndumnezeire. Părinții Bisericii nu s-au oprit la teologia conceptelor, ci au năzuit la „știința care devine iubire". Iisus vorbește despre venirea Sa în cuvinte care arată comuniunea: „Noi vom veni și ne vom face locuință" (*In* 14, 23), de aceea „Dumnezeu numește fericire nu o oarecare cunoaștere despre El, ci conlocuirea Sa în om". Viața creștină are în vedere unirea îndumnezeitoare (theosis) și acționează prin cunoașterea-comuniune, participare. Însă tot ceea ce este participat preschimbă în sine pe cel ce participă (Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*). Omul abordează enigma teologiei în însăși structura sa, pentru că este creat după chipul lui Dumnezeu unul și întreit. El însuși se transformă într-o teologie vie, într-un locaș teologic prin excelență. Sf. Grigorie de Nyssa pornește de la Dumnezeu, adică de la Arhetip, ca să înțeleagă tipul și să definească esența omului, ca chip al Celui ce este. El concepe omul plecând de la ceea ce este dumnezeiesc și astfel construiește o adevărată teologie a omului. Orice ființă omenească are, în germene, un fundament personal, are un centru psihologic de integrare, care face să graviteze totul în jurul sinelui metafizic și formează conștiința de sine; acesta este prosopon-ul ca un dat universal al firii. Chiar dacă toți suntem chemați să ne realizăm ca ipostas, totuși puțini dintre cei aleși ajung să se realizeze. Ipostasul realizează conștient asupra sa acel punct înaintat de chip al lui Dumnezeu, organul și locul comuniunii cu Dumnezeu, care revelează structura teandrică a chipului lui Hristos. În Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu „noi vom fi asemenea cu El" (*1 In* 3, 2). Trecerea de la prosopon la ipostas se realizează prin gradul de actualizare a acestui chip, care nu reprezintă altceva decât trecerea de la ființa naturală la ființa hristificată prin Sfintele Taine, unde structura omenească se reînnoiește după Arhetipul său, Hristos. În Hristos, Dumnezeu Se unește cu ceea ce este omenesc, iar comuniunea este absolut unică,

întrucât locul comuniunii este Cuvântul, întreaga fire omenească concentrându-se în ipostasul Său dumnezeiesc (ajunge enipostaziată), păstrându-și conștiința omenească personală, „prosoponică". În orice om, „după chipul lui Hristos", locul comuniunii este persoana omenească și aceea care primește, în Hristos, structura sa teandrică, iar prin această comuniune ajunge ipostas. La om, teandrismul se înfăptuiește înăuntrul conștiinței de sine, unde se înfățișează și conștiința dumnezeiască: „Vom veni și ne vom face locuință" (*In* 14, 23); „nu eu trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Ga* 2, 20); Apostolul Pavel și-a propus ca scop suprem al activității sale pastorale „ca Hristos să prindă chip în voi" (*Ga* 4, 19).

Omul a fost creat ca să conlucreze cu natura lui Dumnezeu, iar Dumnezeu, prin Întrupare, participă la natura omenească. Deiformității omului îi răspunde omenitatea lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om și chipul omului în Dumnezeu înfățișează un termen care condiționează în mod obiectiv Întruparea, adică posibilitatea ontologică a comuniunii celor două lumi. Hristos nu este om desăvârșit, decât pentru faptul că firea Sa este „în mod natural" în comuniune cu firea dumnezeiască, cu Dumnezeu desăvârșit. Bineînțeles că „în mod natural" nu înseamnă „naturalism". Ceea ce este dumnezeiesc nu este deloc firesc omului, căci între dumnezeiesc și omenesc este un hiatus ce nu poate fi trecut, pe care îl poate transcende numai participarea la harul dumnezeiesc. Aceasta este harismatică, fiind inerentă naturii omenești: „Dacă ești curat, cerul este în tine; în tine vei vedea pe îngeri și pe Domnul îngerilor", spune Sf. Isaac Sirul. În străfundul său, omul vede prezența lui Dumnezeu în chipul său, Care-i mai intim omului decât omul însuși: dumnezeiescul este mai omenesc decât omenescul pur, căci acesta din urmă nu este decât o abstracție. Structura deiformă a omului face imposibilă orice soluționare autonomă a destinului omenesc. Sufletul este locul prezențelor și întâlnirilor dialogale, natura sa este conjugală, dialogică: logodnă sau adulter, aceasta înseamnă comuniune cu „celălalt" al său. Aici nu este vorba să alegem între starea îngerească și cea animalică, ci între Dumnezeu și demonic.

Dumnezeu, în multe feluri stabilește legături cu omul. Îl atrage în partea „sensibilă, delicată" prin iubire și dulceață, pe când pentru partea „insensibilă" creează dorul sfânt și minunat prin taină. Concomitent, omul se dăruiește și el comuniunii cu Dumnezeu Care ne ajută să avem contact cu El, să-L vedem des, ca rude, Care se unește cu dumnezeii „după har" și este cunoscut de noi. Aceasta înseamnă că fără comuniunea cu Dumnezeu – pe care El însuși a pus-o, a așezat-o în noi – și fără chemarea pe care o activează El Însuși, orice încercare a omului rămâne ineficace, zadarnică: „Nimeni nu poate veni la Mine dacă nu-l va atrage Tatăl" (*In* 6, 44). Acest contact sau dor puternic „există în noi firesc" și, împreună cu alte înclinații morale înnăscute, sădite, îl ajută pe om să mențină o comuniune vie cu Dumnezeu. Iubirea către Dumnezeu nu se învață (Sf. Vasile cel Mare).

Există o evidentă corespondență între natura omului și chemarea lui Dumnezeu. Constituie de altfel moștenirea inițială cea mai importantă a comuniunii, în timp ce îl descoperă pe Dumnezeu înăuntrul nostru existențial. Îl descoperă apoi că lucrează ca persoană a iubirii nu la sfârșitul demersului istoric al omului și a cosmosului, ca spectator al evoluțiilor, ci se găsește în om și în lume de la început și în toată incursiunea lor. Se interesează de ei, îi iubește, dialoghează, comunică, îi întâlnește și are contacte cu ei continuu. De aici izvorăște, desigur, răspunsul omului, dar și importanța decisivă a dialogului sfinților cu Dumnezeu, în timp ce vindecă nevoia personală mai profundă a existenței omenești. Este cea mai sfântă relație. Omenescul limitat al ființei se raportează la Ființa Cea Preaînaltă. Omul nesigur și scindat caută neliniștit și nerăbdător să-l întâlnească pe Dumnezeu, „față către față", spre a se întregi, dobândind sens și ipostas real și spre a se odihni lângă El. Și aceasta denotă că locul omului în lume nu se stabilește întâmplător sau fatal sau datorită vreunei necesități, ci din relația

lui existențială cu Dumnezeu. Țelul și sfârșitul lui este persoana iubită a Creatorului lui. Acesta este misterul în căutarea lui Dumnezeu. Căutându-L și comunicând cu Dumnezeu, omul este întâlnit și cuprins de Dumnezeu, îmbrățișat și îndumnezeit de Dumnezeu. Urmând „adevărul prin sine”, este luat captiv el însuși de Dumnezeu și este pus între cei iubiți ai Lui. De aceea, în ultimă analiză, Îl găsesc pe Dumnezeu, ceea ce înseamnă că Îl caut pe Dumnezeu și Îl caut fără oprire. Această înclinație și tendință spre Dumnezeu este firească, fiind putere iubitoare.

Îndumnezeire și viața duhovnicească. Metoda terapeutică oferită de către Biserică este viața duhovnicească, viața în Duhul Sfânt. Sf. Grigorie de Nyssa ne-a transmis concepția sa despre kerygma antropologică: o ființă nu este om, adică sănătos duhovnicește, decât numai atunci când este însuflețită de Duhul Sfânt, când este „chip asemănător”. Duhul Sfânt face dintr-un bolnav, un sănătos, căci omul sănătos nu trebuie să se informeze numai teoretic despre Dumnezeu, ci să se umple cu Dumnezeu, „ca după ce L-am primit în noi, să devenim ceea ce este El”. Fără comuniunea cu Sfântul Duh, nu avem o personalitate autentică, ci constituim un mod de a fi separat, o existență separată, o unitate închisă, un ipostas bolnav. Numai iubirea jertfelnică, comunitară și dătătoare de putere scindează individualitatea egoistă, bolnavă și o vindecă, îndreptând-o spre persoana cealaltă. Eu îl întâlnește pe tu, se intersectează cu tu și se împlinește astfel comuniunea lui noi. Devenim, după expresia Sfântului Vasile, „legați unii de alții”. Viața duhovnicească este experimentată prin asceza-terapie și participarea la harul necreat, prin Sfintele Taine. Sfintele Taine nu sunt doar simple acte liturgice, ci ele reprezintă expresia modalității ultime de unire a omului cu Dumnezeu, precum și mijlocul de vindecare a firii umane de rău, boală și moarte. Dar ele nu sunt, însă, nici acte sau momente solitare în procesul de mântuire și sfințire a omului, ci ele reprezintă, dimpreună cu Taina Bisericii, expresia supremă a lucrării iconomice a Mântuitorului Iisus Hristos.

Terapia ascetică este exercițiul transfigurării naturii noastre autoguvernante și nespiritualizate din cauza păcatului, care ne condamnă pe termen lung la o moarte spirituală, despărțirea veșnică de harul lui Dumnezeu. Asceza aspiră să ne transfigureze patimile – „adevărata teologie ne eliberează de patimi”, Sf. Grigorie Teologul –, cu intenția de a elibera aservirea interioară către punctele de slăbiciune ale omului și de a participa la Crucea lui Hristos și la Învierea Sa. Terapia-ascetică nu înseamnă nicidecum distrugerea patimilor, ci convertirea lor în „patimă nepătimitoare”, ca omul să se concentreze în așteptarea liniștită a momentului în care Dumnezeu înveșmântează sufletul cu forma luminoasă divină. Asceza nu înseamnă „mortificarea simțurilor”, ci reordonarea lor, punerea lor în rânduială. „Simțurile exersate” ale ascetului îi permit perceperea acelei frumuseți care „va mântui lumea” (Dostoievski). Însă pentru ca harul tămăduitor și sfințitor al Tainelor să aibă efectul scontat este pe deplin necesară conlucrarea omului cu harul și voința de a fi vindecat. Sfintele Taine ne dăruiesc viața în Hristos, dar cu „strădania binevoitoare a omului”, scrie Sf. Nicolae Cabasila, adăugând că viața în Hristos stă într-o permanentă împreună lucrare a lui Dumnezeu cu omul: „lucrarea pornește de la Dumnezeu, din partea noastră se adaugă bunăvoința. A Lui este propriu-zis săvârșirea, a noastră este dorința de împreună-lucrare”.

Criteriul terapiei poemantice a Bisericii este dobândirea unei vieți spirituale autentice, prin deschiderea căii către *theosis*. Viața creștină are în vedere unirea îndumnezeitoare, *theosis*, și acționează prin cunoașterea-comuniune, în care tot ceea ce este participat preschimbă în sine pe cel ce participă. „Ceea ce este prin fire ființa participată, transformă în aceeași fire și pe ființa care participă” (Sf. Grigorie de Nyssa). Sf. Maxim Mărturisitorul descrie mântuirea ca un proces ontologic, în care creștinii înaintează de la a fi la a fi mai bine, până la a fi veșnic. Aceasta se poate vedea în moaștele neputrezite ale sfinților care au depășit descompunerea biologică. Moaștele

neputrezite sunt, în tradiția noastră, dovada indiscutabilă a împlinirii terapiei ascetice a Bisericii.

Bibliografie. Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Florovsky, G., *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, Tesalonic, 1976; Mada, Teofan, *Despătimirea, De la Etică la ființialitate*, Ed. Agnos, Sibiu, 2007; Nellas, P., *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o înțelegere ortodoxă a omului*, Atena, 1979; Ματσουκα, Νίκος, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, Tesalonic, 2003; Τατακις, Β., *Μελετήματα Χριστιανικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, 1967; Τσαμη, Δ., *Η διαλεκτική φύσις της διδασκαλίας Γρηγ. του Θεολόγου*, Ανάλεκτα Βλατάδων 1, Tesalonic, 1969; Χρηστου, Π., *Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο μύστης της θείας ελλάμψεως*, Tesalonic, 1990.

Teofan Mada

ÎNGENUNCHÉRE. Gest ritualic liturgic ce însoțește rugăciunea ce constă într-o angajare a trupului în rugăciune și un act simbolic de supunere desăvârșită a omului cu întreaga sa ființă înaintea lui Dumnezeu. În chip simbolic, îngenuncherea exprimă căderea în păcat la care este supusă mereu persoana umană, precum și recunoașterea dependenței față de Dumnezeu-Creatorul. Îngenuncherea este act de cult și act penitențial, ca osteneală a trupului ce se aduce lui Dumnezeu. Privită astfel, îngenuncherea este o permanență a vieții noastre duhovnicești particulare și a vieții liturgice obștești. Ca act penitențial, ea însoțește alte osteneli menite să-l ajute pe cel păcătos să se îndrepte, să se vindece de păcate. Având în vedere că ziua de duminică, sărbătoarea Sfintelor Paști și toată perioada până la Rusalii au ca notă dominantă bucuria, Can. 20 Sin. I Ec. oprește îngenuncherea și metaniile în aceste zile.

Bibliografie. Necula, Nicolae D., „Este îngăduit a se îngenunchea în zilele de duminici în biserică?", în *Tradiție și innoire în slujirea liturgică*", vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 35-37; Necula, Nicolae D., „Se îngenunchează și se fac metanii în perioada dintre Paște și Rusalii?", în *Tradiție și innoire in slujirea liturgică*", vol. I, pp. 38-41; Sava, Viorel, „Închinăciunile, metaniile și îngenuncherile – acte penitențiale și acte de cult", în *Biserica Slavei Tale". Studii de Teologie și Spiritualitate Liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 160-164.

Tucă Nicușor

ÎNGER. Ființă rațional-inteligibilă creată de Dumnezeu, cu o fire spirituală și iute, înzestrată cu libertate și care fiind în comuniune cu Dumnezeu, este grabnic împlinitoare a voinței Lui.

Ei sunt ființe raționale, care ființează și acționează direct și în proximitatea lui Dumnezeu. Lumea lor, ca de altfel creația *per ansamblum*, nu era o necesitate pentru Dumnezeu, de aceea slujirea pe care o aduc lui Dumnezeu nu completează sub nicio formă atotputernicia Lui. Dimpotrivă, slujirea îngerilor arată necesitatea creației de a se afla în asentiment cu Creatorul ca unică formă de comuniune cu El. Slujirea îngerilor este o necesitate a creației pentru a avea o comuniune funcțională cu Dumnezeu. Îngerii sunt ființe create, deci au un început sau geneză, apoi un stadiu de schimbare sau devenire, și apoi un stadiu final de stabilitate. În acest sens, îngerii au ajuns deja la starea de stabilitate deoarece voința liberă a lor se manifestă cu precădere în sensul bun de acceptare a comuniunii cu Dumnezeu.

Libertatea îngerilor este o chestiune fundamentală a constituției lor firești, deci slujirea lor către Dumnezeu este rezultatul unei alegeri libere, în care s-au stabilizat deja. Stabilizarea îngerilor în bine se datorează unei anumite iuțimi a firii lor, aceea de a fi grabnic împlinitori. Această calitate a lor se datorează, după cum spune Sf. Ioan Damaschin, firii lor care este spirituală, căci neavând precum oamenii firea compusă într-un mod complex, nu sunt frânați de fascinații conexe precum ființele materiale. Astfel, toată activitatea și raportarea lor se circumscrie unor stări spirituale mai rapid decât poposirea pe obiecte materiale. Acesta este motivul pentru care universul lor este unul spiritual, el descriind orizontul circumscrierii determinative a lor, precum și tipul lucrărilor lor.

Despre îngeri consemnează Sfinții Părinții că au o fire simplă, dar acea simplitate nu este similară simplității absolute a firii dumnezeiești. Vorbind despre promptitudinea îngerilor, aceasta este direct legată de sesizabilitatea lor. Orizontul lumii spirituale face ca Dumnezeu să fie mai rapid vizibil prin lucrările Lui, iar

atitudinea în fața Lui să fie tranșantă. Lucrările îngerilor, respectiv slujirea lor, se încadrează în tipologia spirituală a firii lor. Astfel, caracterul spiritual îi face prezenți oriunde cu viteza gândului; prezența îngerilor nu trebuie înțeleasă ca o formă limitată de atotprezență similară cu atotprezența lui Dumnezeu, ci ca promptitudine, unde dimensiunea și corporalitatea lor nu ține de amploarea scalară a planului fizic, ci de lucrările lor, de stările sufletești. Dacă pentru creația văzută spațialitatea cu dimensiunile ei este normativă pentru clasificările acesteia, pentru creația spirituală este normativă lucrarea, respectiv lucrarea conformă voinței lui Dumnezeu. Acest caracter lucrativ al ființării lor îi face să fie prezenți uneori, când îngăduie Dumnezeu, și în plan material, deși sunt nemateriali. Lucrarea ca act de libertate este cea care asigură posibilitatea interferenței între planul material și spiritual. De aceea, pe planul lucrărilor se întâlnesc cu oamenii, care și ei la rândul lor au parte nevăzută: sufletul. Sufletul omului este cel care se află pe același plan nevăzut ca și îngerii, dar perspectiva unei comunicări cu aceștia ține de iconomia lui Dumnezeu și caracterul comun al lucrărilor dintre îngeri și oameni. Omul este ființă dihotomică, în care trupul și sufletul comunică reciproc și sunt legate identitar unul de altul. Astfel, când trupul se spiritualizează, iar sufletul se circumscrie fizic, există posibilitatea să perceapă cele spirituale, adică lumea îngerească. În acord cu îngerii, drepții se bucură veșnic de Dumnezeu, lăudându-L împreună cu ei.

Este consemnată prezența în Sfânta Scriptură, încă din cartea *Facerea*, atunci când se spune că Dumnezeu a creat „cerul și pământul". Deși nu se afirmă explicit existența îngerilor, Sfinții Părinți, dar și tradiția talmudică iudaică văd în termenul „cer" (*ουρανος*, în limba greacă, și ùìéí (*șamaím*), în limba ebraică) nu doar bolta cerească care se afișează vederii panoramice, ci și universul spiritual *in integrum*. Cerul semnifică lumea inteligibilă din care fac parte toți îngerii, precum și toate manifestările acestora. Dintru început toți îngerii au fost buni și lăudau pe Dumnezeu pentru înțelepciunea actului creator: „Când s-au făcut cerurile și pământul, lăudatu-M-au cu glas mare toți îngerii Mei", dar din mândrie unii dintre ei au devenit ostili voinței lui Dumnezeu și s-au întunecat – aceștia sunt diavolii. Diavolii nu mai ascultă voința lui Dumnezeu și nici nu se mai află împlinitori ai lucrărilor Lui, de aceea starea lor s-a numit iad. Mântuitorul spune că a văzut căderea acestora „ca un fulger pogorându-se din cer" (*Lc* 10, 18), aceștia voind pierderea oamenilor pentru viața veșnică. Sfânta Scriptură arată că îngerii sunt ființe care vestesc oamenilor voia lui Dumnezeu. Există tendința, în filosofie, ca ei să fie socotiți apartenenți ai unei condiții a intervalului, adică intermediară între Dumnezeu și oameni. Însă credința creștinilor a admis întotdeauna că ei sunt creaturi distincte, cu identitate proprie, care nu se confundă cu Dumnezeu, deși sunt împlinitori ai voii Lui. Însă această ascultare promptă a lor îi face să aibă o anumită transparență, aceea prin care se vede însuți Dumnezeu, glasul lor este chiar glasul Domnului care se manifestă prin ei. De aici rezultă această identificare filosofică a îngerilor cu Dumnezeu Însuși. Transluciditatea aceasta este argumentată de Părintele Stăniloae prin teoria chipului și Arhetipului, funcțională în acest caz și în lumea îngerilor. Asemănarea dintre chip și Arhetip creează senzația unei coincidențe între ele, între Dumnezeu și îngeri. Astfel, denumirea de Îngerul Domnului este utilizată adesea de proroci pentru a arăta că Domnul este Cel ce grăiește prin ceea ce Scriptura numește „Îngerul Domnului" (*Iș* 3, 2), este Îngerul care-l împiedică pe Avraam ca să-l aducă jertfă pe fiul său Isaac, zicând: „Juratu-M-am pe Mine însumi, zice Domnul, că de vreme ce ai făcut aceasta și n-ai crușat nici pe singurul tău fiu, pentru Mine" (*Fc* 22, 16). De asemenea, Îngerul Domnului vorbește lui Iacov de nedreptatea ce i-o făcuse Laban (*Fc* 31, 11). De asemenea, este trimis la Agar Egipteanca (*Fc* 16, 7), vorbește lui Moise (*Iș* 3, 2), lui Balaam (*Nm* 22, 22-36), Ghedeon (*Jd* 6, 11), David (*2 Par* 21, 16), Ilie (*2 Rg* 1, 3-4), Daniel (*Dn* 6, 22). Această identitate a îngerului Domnului a fost discutată datorită

felului cum se adresa oamenilor, adică direct cu cuvintele lui Dumnezeu, conform *Jd* (3, 1): „Eu v-am scos din Egipt și v-am adus în țara pe care am jurat părinților voștri că v-o voi da. Am zis: «Niciodată nu voi rupe legământul Meu cu voi»". Acest text lasă să se creadă că acest Înger al Domnului este chiar Domnul Însuși, Fiul neîntrupat încă, dar cu o înfățișare în Vechiul Testament nefamiliară celei din Evanghelii. Acest lucru este însă o presupunere, însă același Înger al Domnului stă și cu sabia în mână în fața lui Valaam (*Nm* 22, 23), dar îl îndeamnă și pe Sf. Evanghelist Ioan să nu i se închine deoarece este împreună slujitor cu el (*Ap* 19, 10). Îngerii locuiesc în imediata apropiere a lui Dumnezeu, iar Domnul Iisus Hristos spune că ei văd pururea fața Tatălui ceresc (*Mt* 18, 10). Din același text se desprinde că fiecare om are câte un înger păzitor, care, conform Sfintei Tradiții, este încredințat în mod excepțional creștinilor pentru ca să-i păzească de la Sfântul Botez. De asemenea, acesta ajută sufletul omului pentru mântuire și nu este un împlinitor al poftelor acestuia, dacă acesta trăiește după trup sau pentru sine. Îngerul păzitor este cel care duce sufletul la judecata particulară înaintea lui Dumnezeu (*Lc* 16, 22). Sf. Dionisie Areopagitul afirmă, în lucrarea *Ierarhia cerească*, faptul că îngerii sunt clasificați în anumite cete, numite de tradiție și cete îngerești, în funcție de apropierea sau depărtarea misiunii lor. După Sfântul Dionisie cele 9 cete îngerești se împart în 3 categorii de câte 3 cete. Prima este cea mai apropiată de Dumnezeu este formată din Tronuri, Heruvimi și Serafimi. A doua treaptă este compusă din cetele Stăpâniilor, Domniilor, Puterilor, iar cea de-a treia din Începătorii, Arhangheli și Îngeri. Mărturiile nu sunt inedite, ci ele se regăsesc în Sfânta Scriptură, unde se afirmă existența heruvimilor ce străjuiau drumul spre pomul vieții (*Fc* 3, 24), sunt sculptați pe capacul chivotului (*Iș* 25, 18), iar ei nu știau cum arată aceștia dacă nu ar fi avut cunoștință de ei; se arată lui Iezechiel ca fiind împrejurul Domnului (*Iz* 10, 1-3), Domnul șade pe heruvimi (*1 Rg* 4, 4; *2 Rg* 6, 2). De asemenea, mai sunt consemnați serafimii în cartea profetului Isaia (6, 2), ființe îngerești ce zburau înaintea tronului preaînalt pe care stătea Domnul, având 6 aripi, cu două acoperindu-și fețele, cu două picioarele și cu două zburau, zicând cu glas mare: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Lui" (*Is* 6, 3). De asemenea, mai sunt cunoscuți îngeri grupați în cete cerești (*1 Rg* 22, 19; *Ps* 68, 17; 148, 2; *Dn* 7, 9-10; *Ap* 5, 11), peste ei fiind căpetenii sau arhangheli. Numele a doi dintre aceste căpetenii sunt cunoscute: Mihail, cel implicat în războiul nevăzut (*Dn* 12, 1; *Iuda* 9; *Ap* 12, 7) și Gavriil, vestitorul întrupării Cuvântului (*Dn* 9, 21; *Lc* 1, 19-26). Se mai cunoaște numele de Rafail (*Tob* 3, 16; 5, 4), pe care Sfânta Tradiție îl consideră numele tot al unui arhanghel. Cetele Tronurilor, Domniilor, Puterilor, Stăpâniilor, Începătoriilor, Îngerilor sunt cunoscute după cuvântul Apostolilor Petru și Pavel, care le remarcă nu numai numirile, ci și rangurile (*Ef* 1, 21; *Col* 1, 16; *1 Pt* 3, 22). Faptul că Sfinții Apostoli afirmă acest lucru al împărțirii cetelor cerești dovedește unitatea credinței în sfinții îngeri și, mai ales, autenticitatea ei care s-a perpetuat în baza Sfintei Tradiții. Acest lucru se reflectă ulterior prin pomenirea ierarhiilor cerești în opera Sfântul Dionisie, dar și în cult, după cum afirmă o podobie a Bisericii: „Ce vă vom numi, pe voi sfinților, Heruvimi, că întru voi s-a odihnit Hristos...", arătându-se că acestea sunt dăruite cu multe daruri și investiri de la Dumnezeu, pentru împlinirea lucrărilor lor.

Bibliografie. *Dictionnaire de la Bible*, t. I, Letouzey et Ane, Paris, 1912; *Dicționar Biblic*, Ed. „Cartea Creștină", Oradea, 1995; Aga, Victor, *Simbolica Biblică și Creștină. Dicționar Enciclopedic*, Institut de Arte Grafice „Atheneu", Timișoara, 1935; Alexandra, Maica, *Sfinții îngeri*, Ed. Anastasia, București, 1992; Augustin, *Confessiones*, XII, 8, în coll. *PSB*, vol. LXIV, trad. Nicolae Barbu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985; Barth, Karl, *Church Dogmatics*, III, 3, T&T Clark International, London, 2004; Chițescu, N., Todoran, Isidor, Petruță, I., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, București, 1958; Dionisie, Pseudo Areopagitul, *Ierarhia Cerească. Ierarhia Bisericească*, trad. I. Cicerone, București, 1994; Fouilloux, Danielle, Langlois, Anne, Le Moigne, Alice, Spiess, Francoise, Thibault, Madeleine, Trebuchon, Renee, *Dicționar cultural al Bibliei*, trad. A. Vancu, Ed. Nemira,

București, 1998; Gilson, Etienne, *Le thomisme. Introduction Au Systeme De Saint Thomas D'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1922; Grigorie al Nyssei, Sf., *Despre suflet și înviere*, Ed. Herald, București, 2008; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Ed. Apologeticum, 2004; Manolache, Anca, „Un capitol de Anghelologie – Creația, natura și căderea îngerilor", în: *ST*, 1-2/1955; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Teologia Biblică a Vechiului Testament*, Ed. „Credința Noastră", București, 1992; Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, Ed. Humanitas, București, 2003; Silvestru, de Canev, *Teologia dogmatică ortodoxă* (*cu expunerea istorică a dogmelor*), vol. III, trad. Silvestru Episcop Hușilor, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1900; Sorescu, Vasile, *Figuri, Evenimente și Locuri Biblice Dicționar*, Ed. Saeculum I.O., Ed. Vestala, București, 1995; Stamate, Marin, „Rolul îngerilor în iconomia mântuirii după Noul Testament", în: *ST*, 5-8/1977; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1996; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Stoian, Ion M., *Dicționar religios. Termeni religioși, credințe populare și nume proprii*, Ed. Garamond, București, 1994; Tertulian, *Apologeticum*, XXII, 10, în coll. *PSB*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Theophanes, Cerameus, *Homilia XL*, în *PG* 132, Paris, 1864; Timar, Magdalena, Olariu, Constantin, *Mic Dicționar Biblic*, Ed. Uranus, București, 1992; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaimeron*, în coll. *PSB*, vol. XVII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Sfântul Duh*, în coll. *PSB*, vol. XII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Viezuianu, Dumitru, „Mântuitorul Iisus Hristos și Sfinții Îngeri după Epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel", în: *ST*, 1-2/1977; *Enciclopedia Universală Britannica*, vol. VIII, Ed. Litera, București, 2010.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

ÎNMORMÂNTÁRE. Ierurgie bisericească ce presupune înhumarea celui adormit. Ritualul de înmormântare a fost reconstruit de cercetători după mărturiile literare ale Vechiului Testament, dar și după numeroasele dovezi arheologice. Literatura ebraică veche consemnează expresia „a murit și a fost îngropat" (*Jd* 10, 2, 5; 8, 32; 12, 7-10; 12, 15; *4 Rg* 17, 23), care atestă cutuma înmormântării la evrei. În vremea patriarhilor, aceasta însemna îngroparea într-un mormânt săpat în piatră (*Fc* 23, 19; 25, 9; 49, 31; 50, 13). De regulă, mormintele oamenilor obișnuiți erau în pământ, în afara orașului (precum cele de la marginea Ierusalimului: *2 Rg* 23, 6; *Ir* 26, 23), în timp ce mormintele regilor erau chiar în cetate sau în apropierea zidurilor ei (*2 Rg* 21, 18, 26; *2 Cor* 16, 14; 21, 20; 28, 27; 32, 33; *Neem* 3, 15-16).

Înmormântarea era îndatorirea familiei (*Jd* 16, 31) și a fiilor defunctului (*Fc* 25, 9; 35, 29). Membrii familiei celui mort își sfâșiau hainele, bărbații își rădeau părul bărbii și al capului și îmbrăcau, în semn de doliu, pânză de sac (*Fc* 37, 34-35, *Is* 3, 24; 22, 12; *Ir* 7, 29; *Iz* 7, 18; *Ioil* 1, 8; *Am* 8, 10; *Mi* 1, 16).Din cauza condițiilor climaterice, mortul era îngropat cât mai rapid, chiar și în ziua morții sale. Corpul acoperit de haine sau de o pânză era mai întâi spălat, apoi așezat pe o targă (*2 Rg* 3, 31) și îngropat. După tradiția egipteană, cadavrele lui Iacov și Iosif au fost îmbălsămate de persoane specializate (*Fc* 50, 2, 26), dar această practică nu este atestată în cultura iudaică. Conform Legii, cadavrul unui nelegiuit trebuia îngropat în grabă, fără a fi atins de cineva, întrucât se credea că atingerea lui aducea necurăția (*Dt* 21, 22-23). Mormântul acestuia trebuia semnalat printr-o grămadă de pietre (*Is* 7, 26; 8, 29; 10, 27). Timp de o săptămână sau chiar mai mult, familia îl plângea pe cel mort (*Fc* 50, 1-2; *4 Rg* 14, 2). În cazul lui Moise, poporul a ținut doliu timp de 30 de zile (*Deut* 34, 8), iar cartea *2 Rg* face referire la doliul ținut de David pentru Saul și Ionatan (*2 Rg* 1, 1-12). Multe dintre aceste practici au fost interzise de Legea mozaică, întrucât aveau origine canaanită (*Lv* 19, 27-28; 21, 5; *Dt* 14, 1). Cartea *Ir* (16, 7-8) face referire la oferirea de mâncare după înmormântare. Doliul era însoțit de îndelungi tânguiri special compuse (*2 Rg* 1, 17; *2 Cor* 35, 25), intonate, în cazul familiilor înstărite, de bocitoare „profesioniste" (*Ir* 9, 16-17, *Am* 5, 16). În creștinism, prin înmormântare se înțelege un ritual sau slujbă care însoțește așezarea în mormânt a unei persoane care s-a mutat la cele veșnice. Acest ritual reflectă credința fiecărei religii cu privire la sfârșitul vieții pământești și începutul

vieții veșnice. Ritualul înmormântării poartă o adâncă pecete confesională. Molitfelnicul ortodox conține slujbe de înmormântare pe categorii de vârstă, pe grupe de credincioși și pe perioade liturgice. Astfel, avem: *Rânduiala înmormântării mirenilor*, *Rânduiala înmormântării pruncilor*, *Rânduiala înmormântării preoților și a diaconilor de mir*, *Rânduiala înmormântării călugărilor*, *Rânduiala înmormântării care se face la Sfintele Paști și peste toată Săptămâna Luminată*. Rânduielile bisericești și canoanele Bisericii Ortodoxe interzic oficierea slujbei de înmormântare sinucigașilor și celor care sunt incinerați.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Chirvasie, Ioan, „Rugăciunile pentru cei adormiți în învățătura Bisericii romano-catolice și ortodoxe", în: *BOR*, LXXVII (1959), 3-4, pp. 385-394; Cotos, N., „Încenușarea și înmormântarea", în: *Candela*, XXXVI (1925), 1-2, pp. 49-58; 3-7, pp. 114-123; 8-10, pp. 409-417; Drăgușin, Valeriu, „Rugăciunile pentru cei adormiți, în lumina Sfintei Scripturi", în: *O*, XXXVIII (1986), 4, pp. 320-342; Kühn, D., *Totengedenken bei den Nabatäernund im Alten Testament*, Ugarit-Verlag, Münster, 2005; Mihălcescu, I., „Cultul morților în Biserica primară", în: *BOR*, XLII (1924), 11, pp. 666-689; Oesterley, W.O.E., *Immortalityandthe Unseen World. A Study in Old Testament Religion*, London/New York, 1921; Stan, Alexandru I., „Temeiuri doctrinare ale rugăciunilor pentru cei răposați", în: *ST*, XXXIX (1957), 4, pp. 357-370; Vîlciu, Marian, „Idei dogmatice în slujbele funebre", în *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2004, pp. 200-221; Vîlciu, Marian, „Rugăciunile pentru cei adormiți în Biserica Ortodoxă. Sensurile teologice și realitățile liturgico-practice", în *Almanahul Bisericesc al Arhiepiscopiei Târgoviștei*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2012, pp. 49-56; Volp, Ulrich, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeindender Antike*, Supplementsto Vigiliae Christianae, Brill, Leiden/ Boston, 2002.

Constantin Oancea, Viorel Sava

ÎNSUȘÍRILE BISÉRICII. Din constituția teandrică a Bisericii decurg anumite atribute sau însușiri ale ei ca Trup a lui Hristos Cel unul și sfânt extins peste veacuri în umanitate. Simbolul Niceo-Constantinopolitan enumeră aceste atribute sau însușiri ale Bisericii când afirmă: „Cred [...] într-una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Deși sunt distincte aceste însușiri, ele se intercondiționează și se întrepătrund reciproc, doar împreună constituind întregul, care este Biserica, Trupul lui Hristos în Duhul Sfânt.

Unitatea Bisericii este legată de constituția Bisericii ca Trup extins al Cuvântului întrupat, ea fiind una întrucât există un singur trup al Fiului lui Dumnezeu, după cum există un singur Dumnezeu și o singură credință a Bisericii. Unitatea Bisericii este un dar al lui Dumnezeu făcut umanității, dar și o misiune a Bisericii de a trăi, mărturisi și evidenția această unitate prin credința, cultul, misiunea și organizarea ei.

Sfințenia Bisericii arată că în ea strălucește sfințenia Celui care S-a jertfit pentru ea și a făcut-o un neam sfânt, o preoție sfântă (*1 Ptr* 2, 5, 9). Pentru a dobândi mântuirea în Iisus Hristos trebuie să intrăm în orizontul sfințeniei Lui, prezent în Biserică prin Sfintele Taine ca lucrări ale Duhului Sfânt.

Sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii exprimă destinația sau scopul ultim al ei de a cuprinde în sine întreaga umanitate răscumpărată de Hristos, precum și trăirea întregului ethos al Bisericii de către fiecare mădular în parte al ei. Biserica este sobornicească adică este întreagă, deplină, pe temeiul relației ei cu Sfânta Treime prezentă în viața ei.

Apostolicitatea Bisericii este însușirea în virtutea căreia Biserica a păstrat întreagă și neschimbată învățătura lui Hristos, așa cum au propovăduit-o Sfinții Apostoli, dar Biserica este apostolică și pentru faptul că ea stă pe temelia Apostolilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Hristos, dând permanent mărturie despre Tradiția Apostolică. Apostolicitatea Bisericii implică succesiunea apostolică în credință și har, începând cu epoca Sfinților Apostoli, traversând veacurile până în vremea noastră.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și

de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003; TULCAN, Ioan, *Teologia știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [2]2004.

Ioan Tulcan

ÎNTÂMPINÁREA DÓMNULUI. Sărbătoare împărătească sau domnească închinată zilei în care Sfânta Fecioară Maria, conformându-se prescripțiilor Legii Vechi (*Lv* 12, 8), a mers la templul din Ierusalim, la 40 de zile de la nașterea Mântuitorului, pentru slujba de curățire. Aici, Pruncul Iisus a fost întâmpinat de Dreptul Simeon (*Lc* 2, 22 ș.u.). Este ținută pe 2 februarie. În timp ce tradiția ortodoxă pune accentul pe întâmpinarea Domnului de către Dreptul Simeon, tradiția romano-catolică dedică această sărbătoare curățirii Sfintei Fecioare Maria (*Festum Purificationis Beatae Mariae Virginis*), considerând-o sărbătoare mariologică. Prima mențiune documentară privitoare la această sărbătoare o găsim în *Jurnalul de călătorie al pelerinei Egeria*, scris prin anii 382-384, unde această sărbătoare este numită *Quadragesimae Epiphania*. Întrucât în vremea aceea Nașterea Domnului era serbată la Ierusalim pe 6 ianuarie, odată cu Epifania, Întâmpinarea Domnului era serbată la 40 de zile după Epifanie, adică pe 14 februarie.

Generalizarea sărbătorii Întâmpinării Domnului în Răsărit are loc în sec. al VI-lea. La Roma a fost introdusă în anul 494 în timpul Papei Gelasius. Schimbarea datei de serbare de la 2 februarie s-a făcut în anul 534 în timpul și la intervenția împăratului Justinian. În prezent doar creștinii armeni mai serbează Întâmpinarea Domnului pe 14 februarie. Această sărbătoare este întâlnită și la protestanții luterani.

Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; ROMAN, MELODUL, SF., *Condacul Întâmpinării Domnului*, în: *Altarul Banatului*, XI (2000) 1-3, pp. 123-154; SAVA, Viorel, „Sărbătorile Împărătești ale Mântuitorului", în: *Dialog Teologic*, II (1999) 4, pp. 174-187.

Viorel Sava

ÎNTRUPÁRE. Este actul prin care Fiul lui Dumnezeu, născut din veci din Tatăl, a luat trup omenesc din Sf. Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, devenind și Fiul Omului. Actul Întrupării este considerat unul dintre fundamentele mântuirii neamului omenesc, deoarece prin asumarea acestui trup, Fiul a asumat întreaga umanitate căzută prin păcatul lui Adam.

Sf. Evanghelist Ioan vorbește despre Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu că Se arată în trup, indicând într-un limbaj cvasi-filosofic specific acelei perioade faptul că Dumnezeu Fiul este paradigmă a întregii creații sau Logos. Părinții Bisericii au gândit că această utilizare a conceptelor eline în prologul ioaneic are la bază ideea filosofică că Logosul sau Rațiunea are o dimensiune practică, ce aduce din plan potențial în plan concret un lucru. De aceea, precum cuvântul este considerat a fi rostire, adică materializarea sonoră a unui gând, așa și Dumnezeu Logosul prin Întrupare, a materializat planul Său din veșnicie. Expresia „Cuvântul, Trup S-a făcut, și am văzut slava Lui" (*In* 1, 14) arată accesibilitatea de Sine a lui Dumnezeu, de a fi perceput ca om. Întruparea arată condiționarea comuniunii cu Dumnezeu de iubirea semenilor.

Întruparea propriu-zisă s-a petrecut cu consimțământul Maicii Domnului care atunci când a venit Arhanghelul Gavriil să-i vestească ceea ce Dumnezeu avea în plan cu ea, aceasta a spus: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău" (*Lc* 1, 38). Prin acest consimțământ întreaga umanitate consimte prin glasul Maicii Domnului ca venirea Cuvântului în Trup să se petreacă. Sf. Evanghelist Luca redă acest eveniment cu amănunte, arătând că Dumnezeu S-a arătat în trup în chipul firesc trupului.

Întruparea ca act este cuprinsă în ceea ce, tehnic, teologia Bisericii a consemnat prin termenul de enipostaziere, adică asumarea firii umane în integralitatea sa. De aceea, când vorbim de Întrupare la modul particular, aceasta implică enipostazierea la modul general. De aceea, limbajul teologic și liturgic vorbesc adesea despre Trupul lui Hristos ca fiind echivalent firii umane a Lui. Așadar, referințele la Trupul Său sunt de fapt referințe nu doar la materia trupului în sine, adică la carne (το σαρξ), ci la firea omenească integrală, adică trup și raționalitate, sau duh însuflețitor (η ψιχη), cu tot ceea ce are o fire umană enipostaziată: voință, intelect, afect.

Astfel firea omenească însemnă și trup și suflet, dar ipostaziabile în Persoana Cuvântului. Apolinarie din Laodiceea, făcând confuzie între suflet și persoană, considera că Hristos a luat doar trupul, nu și sufletul omenesc cu raționalitatea lui, astfel a ajuns să afirme că Logosul a luat doar un trup în sensul strict al termenului, ca și cum S-ar fi îmbrăcat cu o haină. De aceea, nu trebuie făcută confuzia între cei ce consideră că Hristos a luat trup *stricto sensu* și Hristos a luat trup în sens de fire umană, în integralitatea ei. Se spune la formula de împărtășire că se ia „Trupul lui Hristos", însă termenul de trup, în cazul de față semnifică principiul unificator și recapitulativ al trupului, adică firea umană integrală.

Motivul Întrupării Fiului este acela de mântuire a neamului omenesc. Unii Părinții răsăriteni au privit mai amplu acest act și unii dintre ei au afirmat că Fiul s-ar fi întrupat ca să recapituleze firea indiferent dacă Adam ar fi căzut în păcat sau nu. Dintre aceștia menționăm pe Sf. Maxim Mărturisitorul și pe Sf. Grigorie de Nyssa, care susțin Întruparea ca act subsidiar planului din veșnicie al creației. După aceștia, deși comuniunea lui Adam cu Dumnezeu dinainte de cădere era directă, firea umană trebuia unificată în Persoana Fiului, deoarece trebuia extinsă filiația cerească și asupra oamenilor, altminteri, omul ar fi fost doar ca îngerii, slugă și nu fiu. Pe de altă parte însă Adam recapitula întreaga fire umană și nu s-ar fi pus astfel problema unei necesități a unei alte recapitulări în Fiul, deoarece scopul recapitulări este legat de ștergerea păcatului strămoșesc. În cazul Părinților care susțin Întruparea necondiționată de actul căderii, scopul recapitulării este împlinirea persoanei în unitatea de ființă, deoarece Adam nu putea să dea umanității prin merite personale ceea ce putea da Fiul prin extinderea filiației Sale. Motivul Întrupării se leagă de scopul Întrupării, acestea converg într-o unică lucrare mântuitoare. Întruparea este semn al solidarității lui Dumnezeu cu oamenii, nu numai prin intermediul harului, ci prin deplinătatea imanenței Lui în creație, după cuvântul Sf. Apostol Pavel care spune că „în El locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii" (*Col* 2, 9). Acest lucru presupune rezidența definitivă a Cuvântului între oameni, fapt ce marchează devenirea Lui co-trupesc cu oamenii. Această unitate de fire a oamenilor este realizabilă doar prin Întrupare în Persoana Fiului.

Prin Întrupare, Fiul moștenește și consecințele păcatului strămoșesc doar la modul potențial, căci enipostazierea în Cuvântul nu mai predispunea la păcat personal. Prin acest fapt, Fiul „biruiește păcatul în trup", deoarece firea umană a Sa „creștea și se întărea cu duhul" (*Lc* 2, 40), făcându-se ascultătoare Tatălui. Ea este paradigma creșterii personale a fiecărui om în Hristos. Prin Întrupare se reactualizează maximal omul în Dumnezeu, Fiul rămânând și om pentru totdeauna în Ipostasul Său dumnezeiesc. Elevația firii umane în Hristos a făcut-o vrednică de a intra prin Ipostasul Său în Sf. Treime. Evenimentul Înălțării Domnului marchează deplinătatea omenității îndumnezeite de Fiul.

Prin Întrupare, Fiul nu-Și pierde calitatea de Fiu sau caracterul dumnezeiesc al Său, ci dumnezeirea Sa rămânând întreagă, devine ceea ce nu era. Umanizarea lui Dumnezeu nu conduce la pierderea dumnezeirii Lui, ci la îndumnezeirea umanității pe care o asumă. De altfel, nici umanitatea Trupului Său nu devine dumnezeiască după fire, după cum afirmă majoritatea Părinților (Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin), ci își păstrează identitatea omenească deși se îndumnezeiește. Așadar, firea omenească în Hristos și firea dumnezeiască își comunică reciproc caracteristicile deși rămân distincte. Astfel, textul de la *Flp* (2, 1-12) afirmă aspectul chenotic al Ipostasului și nu al firii dumnezeiești, fapt ce permite înțelegerea Întrupării ca „limitare" a lui Dumnezeu, dar care nu condiționează deloc firea dumnezeiască și nici nu-i impută vreun caracter relativ ori vreo necesitate de vreun fel. Întruparea lui Dumnezeu pare o limitare a Sa doar din perspectiva unei judecăți natural-umane, dar aceasta este văzută ca o formă de atotputernicie de Părinții Bisericii. Întruparea este un act de atotputernicie pentru că este un act excepțional

ca Cineva Atotputernic să Se limiteze, nepierzându-Și atotputernicia.

Întruparea indică felul în care omul și-L împropriază pe Hristos, împărtășirea euharistică. Pr. Dumitru Stăniloae afirmă că Trupul lui Hristos nu este similar în calități unui trup uman obișnuit, ci, în virtutea ipostazierii sale în Cuvântul, este un Trup recapitulativ. El semnifică firea umană care recapitulează umanitatea particulară a fiecărei persoane umane și conduce ceea ce recapitulează. Trupul lui Hristos poartă în Sine caracterul infinit al firii dumnezeiești, unde, o dată imprimat, Se poate oferi, extinde real prin Euharistie, fără să-și piardă unitatea și integritatea, fără să se epuizeze: „Se sfarmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce se sfarmă și nu se desparte, Cel ce se mănâncă și nu se sfârșește și pe cei ce se împărtășesc îi sfințește". Asumarea personală sau subiectivă a acestei umanități atotcuprinzătoare se face prin împărtășirea cu Trupul real al lui Hristos, deși este perceput în simțuri sub forma pâinii și a vinului. Trupul lui Hristos grefează persoana celui care se împărtășește pe umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, devenind astfel cuprins în Trupul Lui. Prin această asimilare în Trupul lui, El devine Cap al celor care se împărtășesc, astfel cei ce se împărtășesc devin Biserică a lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, Sf. Apostol Pavel afirmă că Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos este Capul ei (*Ef* 5, 23). Acest lucru a condus în teologia contemporană către acea eclesiologie euharistică, unde criteriul de veridicitate eclesială este dat de comuniunea euharistică.

Prin Întrupare, Domnul Se face vizibil în Trup, intra sub incidența simțurilor și percepției omenești. Este modul cel mai potrivit de veni în lume, „nu cu năluciri, înfricoșându-ne pe noi", ci în chipul firesc în care orice om vine pe lume: nașterea. Odată cu trupul au fost asumate firesc și onest toate cele ale trupului, respectiv viața în simțuri, durerea, foamea, setea și celelalte nevoi trupești, dar fără ca să dea curs unei vieți după trup. Astfel, chinurile Sale, ispitirile și postirea din Muntele Carantaniei au fost asumate real. Reacții firești ale oamenilor, precum plânsul, au fost confirmate în Sfintele Evanghelii. Suferința lui Hristos după trup a fost una reală, împotriva oricărei suspiciuni și obiecții dochetiste de mai târziu. După Învierea Sa din morți, trupul Său a fost îmbrăcat în slava pe care o avea înaintea Tatălui încă „înainte de a fi lumea" (*In* 17, 5), pentru ca acel Trup să fie mărturia iubirii Sale lucrătoare în lume. Trupul slavei are caracteristicile unei infinite firi dumnezeiești, este inepuizabil, neintrând sub incidența legilor fizice care ne determină. El este un Trup spiritualizat, care reflectă slava lucrărilor Ipostasului Său, și este o paradigmă a învierii tuturor din morți.

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Tratat despre Întruparea Cuvântulu*i, în coll. *PSB*, vol. XII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984; Buchiu, Ștefan, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1996; Chiril al Alexandriei, Sf., *Comentariu la Sf. Evanghelie după Ioan*, în coll. *PSB*, vol. XLI, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Coman, Ioan G., *Patrologia*, Ed. Mănăstirii Dervent, 1997; Coman, Ioan, *Și Cuvântul Trup S-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Epistole hristologice*, în coll. *PSB*, vol. LXXXI, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

ÎNVĂȚĂTÓRI BISERICÉȘTI. Apar încă de la începutul Bisericii, se ocupau mai ales cu catehizarea credincioșilor în cadrul cultului și în afara acestuia, fiind cunoscuți și sub denumirea de didascali. Dacă la început erau considerați harismatici, ei devin în decursul istoriei profesioniști ai învățăturii creștine, în sec. al V-lea având încă importanță deosebită în viața Bisericii. Ei erau clerici la început, dar mai apoi puteau fi și laici cooptați în această misiune. Obiectul și forma învățământului lor sunt consemnate în *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, *Apologia I* a Sf. Iustin Martirul și Filosoful și *Stromatele* lui Clement Alexandrinul. Didascalii sau învățătorii bisericești sunt anteriori cateheților, superiori acestora în instrucție și trăirea adevărului, constituindu-se adeseori în adevărate repere culturale. Datorită lor apar

primele școli creștine, ca inițiativă privată, fără ca autoritatea bisericească a epocii să fi contribuit cu ceva la această nouă formă de învățământ care este și profan și creștin și teologic și filosofic. Nu avem multe opere scrise, dar *Scrisoarea atribuită lui Barnaba*, *Învățătura celor 12 Apostoli sau Didahia* și o parte din *Epistola către Diognet* au ca autori învățători bisericești. Ei sunt studiați ca și creatori de tradiție autentică bisericească și teologică. Dintre didascali amintim pe Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Tațian Asirianul, Panten, Origen și Rodon.

Bibliografie. Coman, Ioan G., *Patrologie – Manual pentru Institutele Teologice*, București, 1956; Iordăchescu, Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I, Tipografia Țerek și Chaminschi, București, 1934; Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, Ed. Bizantină, București, 2006; Voicu, Constantin, Dumitrașcu, Nicu, *Patrologie – Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

Călin Dragoș

ÎNVIÉRE. Ridicarea omului din moarte în planul vieții veșnice; restaurarea unității dintre suflet și trup, care sunt despărțite după moarte. Învierea lui Iisus Hristos este un act de putere al Sfintei Treimi. În Noul Testament este atribuită când Tatălui: „Dumnezeu L-a înviat din morți" (*FA* 3, 15; 5, 30; 13, 37; 17, 31; *1 Tes* 1, 10; *1 Co* 6, 14; *Ro* 4, 24), când Fiului. Iisus Hristos este prezentat în și mai multe locuri ca subiect al actului Învierii: „a înviat a treia zi" (*1 Co* 15, 4; *Mt* 20, 15; *Mc* 9, 34; *Lc* 18, 33; 24, 34; *In* 6, 9; 7, 4; 8, 84; *1 Co* 12, 16, 17; *2 Co* 5, 15; *1 Tes* 4, 14). Biserica Ortodoxă preamărește pe Hristos ca subiect al Învierii, cântând: „Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând". Învierea lui Hristos a fost nu numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită de unirea umanității lui cu dumnezeirea în persoana Sa dumnezeiască. Realitatea Învierii Domnului este atestată de arătările lui Hristos cel înviat, experiate, în mod real, de un mare număr de membri ai comunității creștine din Ierusalim, în frunte cu Apostolii (*Mt* 28, 9-10, 17-18; *Mc* 16, 12, 14; *Lc* 24, 15-31, 34, 36-48; *In* 20, 16, 19, 23, 26, 29; *In* 21, 12, 2; *FA* 1, 3, 9; *1 Co* 15, 3, 5, 12). Dovada principală a Învierii este însăși prezența și manifestarea lui Hristos înviat în mijlocul Apostolilor și ucenicilor Săi până la Înălțare. Toma face experiența lui Hristos înviat în mod personal, ca și Apostolii, cărora Iisus le-a arătat mâinile și coasta (*In* 20, 20-28). O altă dovadă a Învierii este faptul că Iisus înviat suflă Duhul Sfânt peste Apostoli (*In* 20, 22). Comuniunea cu Hristos cel înviat i-a determinat pe Apostoli să-L propovăduiască cu prețul vieții lor (*FA* 4, 20).

Trupul lui Hristos cel înviat este trup pnevmatic (soma pnevmatikon), adaptat condițiilor spirituale de existență ale Împărăției veșnice a lui Dumnezeu. Pătimirea și moartea sunt numai o etapă în calea lui Iisus Hristos spre Dumnezeu Tatăl. Poporul trebuia să vadă și biruința Sa și să se identifice cu El nu numai în suferință, ci și în puterea Sa. Trupul Său este un templu plin de prezența și puterea lui Dumnezeu, de aceea el nu poate să fie ținut de moarte în mormânt (*In* 2, 19-22).

Cu învierea lui Hristos începe o etapă nouă, ultima, în istoria omenirii, deoarece, pentru prima dată, puterea lui Dumnezeu se arată mai puternică decât păcatul și moartea. Nimic din cele ale istoriei, nici moartea nu poate să reziste la acțiunea iubirii lui Dumnezeu în Fiul Său înviat. Moartea este învinsă definitiv, o nouă viață apare în lume, nu prin reîncarnare sau readucere la viață a unui mort, ci prin trecerea lui Iisus Hristos la o altă existență în sânul lui Dumnezeu, deschizând perspectiva ridicării creației în planul vieții incoruptibile și fără de moarte, în planul pnevmatizat al Împărăției lui Dumnezeu. Învierea lui Hristos este baza și garanția învierii tuturor oamenilor și izvorul puterii de transfigurare a cosmosului întreg: „Iar dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, cum zic unii dintre voi că nu este înviere a morților? Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți [...]. Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (*1 Co* 15, 12, 20, 22). Iisus Hristos a înviat singur pentru a pune în fața noastră perspectiva și nădejdea Învierii; învierea cu trupul a persoanei umane individuale nu poate avea loc, însă, decât în solidaritate cu

prefacerea întregii substanțe a cosmosului, la sfârșitul chipului actual al lumii. De aceea doctrina de credință este exprimată în Simbolul credinței sub forma unei făgăduințe și așteptări: „Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie". În teologia patristică, Învierea este o concluzie a Întrupării și Învierii lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, în virtutea consubstanțialității omului cu Logosul întrupat, firea omenească participă la toate actele lui Hristos: Dumnezeu „ne-a născut din nou prin învierea din morți a lui Iisus Hristos, spre nădejde vie" (*1 Pt* 1, 3). Sf. Grigore de Nazianz vorbește de un raport de reciprocitate între Dumnezeu și om în actele lui Hristos: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine; Însuți împreună mă preamărește, Mântuitorule, întru Împărăția Ta". Pe de altă parte, învierea trupului din moarte este un har al înnoirii firii noastre. Sursa Învierii este puterea care iradiază din trupul înviat al lui Hristos.

Învierea este anticipată sacramental în Taina Botezului (*Ro* 6, 3-6). În primele secole, botezul catehumenilor se săvârșea în Sâmbăta Mare, noaptea, între înmormântarea și învierea lui Hristos, anume pentru ca cel nou botezat să fie, prin afundarea întreită, „contemporan" cu evenimentele comemorate (*Mt* 28, 1).

Prin învățătura despre învierea morților creștinismul arată că moartea nu este o pierdere sau o aneantizare a persoanei și personalității omului, ci o trecere spre o existență unică cu Dumnezeu în veșnicie. Condiția naturală a trupului se păstrează, dar corupția, în sens de disoluție a dispărut. Trupul rămâne ca realitate materială, dar funcțiile lui exercitate de simțuri sunt copleșite de facultățile spiritului. De asemenea, sufletul există ca o realitate distinctă și este nemuritor, dar el participă la slava lui Dumnezeu împreună cu trupul. Sufletul este transfigurat de energiile dumnezeiești necreate, iar trupul este absorbit de sufletul îndumnezeit și este pnevmatizat, înduhovnicit. Astfel, la Înviere vom avea un trup înduhovnicit, care nu va mai fi supus păcatului și morții: „Așa-i cu învierea morților: se seamănă întru stricăciune, învie întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, învie întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, învie întru putere; se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc. Dacă există trup firesc, există și trup duhovnicesc" (*1 Co* 15, 42-44). Este vorba despre o „făptură nouă" (*2 Co* 5, 17), „căci pentru noi, cetatea noastră este de la început în ceruri, de unde-L și așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos, Care va schimba trupul nostru de smerenie spre a-l face după chipul trupului Său de slavă" (*Flp* 3, 20-21). Învierea morților nu se bazează, în credința și pietatea creștină ortodoxă, pe o idee vagă despre nemurire, ci pe făgăduința și așteptarea celei de-a doua veniri a Domnului. Învierea și Parusia nu se pot disocia: „Acest Iisus, Care s-a înălțat de la noi la cer, așa va și veni cum L-ați văzut voi mergând la cer" (*FA* 1, 11).

Pentru evrei, Paștele (Pesha – „trecere") este o sărbătoare instituită în amintirea scoaterii poporului Israel din Egipt, eliberarea din robia egipteană. Pentru creștini, Paștele comemorează trecerea lui Iisus de la moarte la viață (se află cu trupul înmormântat de vineri seara până în prima zi a săptămânii, duminica dimineața). Creștinii au ținut să se identifice cu biruința lui Hristos asupra morții, de aceea comemorează Învierea în fiecare duminică, prin celebrarea Euharistiei, instituită de Iisus Hristos în Joia Pătimirilor. Trupul și Sângele Mielului lui Dumnezeu jertfit (*In* 1, 29) aduce eliberare și viață tuturor celor ce cred în El: „Că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce cântăm cântare de biruință".

Bibliografie. Ciobotea, Dan Ilie, „Legătura interioară dintre Cruce și Înviere în Ortodoxie", în: *MB*, XXXIV (1984), 3-4, pp. 123-127; Moldovan, Ilie, „Teologia învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul", în: *ST*, XX (1968), 7-8, pp. 512-527; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Schillebeeckx, Edward, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Ed. Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1979; Stăniloae, Dumitru, „Legătura interioară dintre moartea și învierea Domnului", în: *ST*, VIII (1956), 5-6, pp. 275-287; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, 1997, 2003.

Valer Bel

J

JÉRTFĂ. Dar, sacrificiu, efort făcut de cineva pentru Dumnezeu, sau pentru o altă cauză, ca expresie a iubirii.

Jertfa, ca mijloc de înlăturare a păcatului, o întâlnim atât în Vechiul cât și în Noul Testament cu înțelesul de ofrandă adusă ca mulțumire și slăvire lui Dumnezeu, sub diferite forme. Astfel, în Vechiul Testament găsim arderea de tot a animalelor, a păsărilor sau aducerea de pâine și vin — Jertfa lui Melchisedec), mergând chiar până la hotărârea de jertfire a propriului fiu, spre a face voia lui Dumnezeu — Jertfa lui Avraam). În Noul Testament, însă, ideea de jertfă capătă un sens profund, jertfa însemnând dăruire desăvârșită, ca jertfire de sine a lui Dumnezeu, așa cum S-a adus pe Sine jertfă supremă Mântuitorul, Fiul lui Dumnezeu, pentru răscumpărarea omenirii din robia păcatului („*Căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi*", spune Sf. Apostol Pavel, în *1 Co* 5, 7). Starea de jertfă necontenită a Mântuitorului este actualizată la Sfânta Liturghie prin Taina Sfintei Euharistii, când prin rugăciunile slujitorilor Bisericii și ale credincioșilor și invocarea Sfântului Duh, darurile — pâinea și vinul — aduse ca ofrande de către credincioși și pregătite de preot pentru slujire se sfințesc prin prefacerea în Trupul și Sângele Domnului. Prin rugăciunea preotului și a comunității liturgice, Mântuitorul Hristos, Care este în același timp preot, altar și jertfă, este cel care se împarte și este mâncat. Jertfa are și un caracter duhovnicesc, prin viața închinată lui Dumnezeu cu credință, prin cultivarea virtuților și prin faptele bune ale fiecărui creștin.

Bibliografie. Cabasila, N., *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, trad. Ene Braniște, București, 1946, 1989, 1997; Chialda, Mircea, „*Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941; L×Huillier, P., *LesTheologies du sacrifice eucharistique a la lumiere de l'Ecriture Sainte et des Pere-sanciens*, în: *MEPREO*, 61, 1968; Galeriu, Constantin, „Jertfă și răscumpărare", în: *GB*, XXXII (1973), 1-2, pp. 3-164.

Nicușor Tucă

JERTFÉLNIC. Locul din Sfântul Altar pe care se săvârșește Jertfa Euharistică.

Sub forma unei mese cu patru laturi sau uneori rotundă, această masă este sprijinită pe un singur picior median, așezat la mijlocul ei, ori pe patru picioare. Conform tradiției rămasă din vremea persecuțiilor, când creștinii săvârșeau Sfânta Jertfă în catacombe, pe lespedea de pe mormintele martirilor, la piciorul Sfintei Mese se îngroapă o părticică din Sfintele Moaște. Sfânta Masă are mai multe simboluri: ea închipuie și ieslea și mormântul Mântuitorului și Cina cea de Taină. Sfânta Masă pe care se așază darurile de jertfă în timpul Sfintei Liturghii, când se prefac în Trupul și Sângele Domnului, amintește și de mormântul martirilor care s-au jertfit pentru Hristos. Sfânta Masă este învelită cu mai multe acoperăminte: mai întâi o pânză albă numită *cămașă* (κατάσαρκά — katasarka = strânsă pe piele), strânsă cu un șnur în jurul piciorului, simbolizând giulgiurile cu care a fost înfășurat Trupul Domnului la punerea Lui în mormânt. În cele patru colțuri ale Sfintei Mese

se pun icoanele celor patru evangheliști. Aceste icoane simbolizează temeiul că se păstrează și se predică învățătura lui Hristos așa cum este Sfintele Evanghelii. Peste *„cămașă”* se întinde alt acoperământ, făcut din materiale strălucitoare (mătase, fir), de culoare roșie sau galben, numit endotion (gr. ἐνδυτόν,τό — enditon) și care simbolizează Schimbarea la Față pe Muntele Taborului. Peste endotion se întinde o bucată de pânză sau stofă, numită iliton (gr. εἰλυω — eilio = a înveli), în care se învelește Sfântul Antimis. Pe ea este pictată icoana punerii în mormânt a Mântuitorului și uneltele pătimirilor Sale: crucea răstignirii, cununa de spini, ciocanul și cuiele, sulița, buretele cu oțet și fiere, cocoșul care a cântat de trei ori. La cele patru capete ale antimisului sunt pictate chipurile Evangheliștilor cu simbolurile lor. La un colț al lui, într-un buzunărel, sunt cusute moaște de sfinți. De aceea, când Sfânta Liturghie nu se poate săvârși în biserică, se poate face și în altă parte dacă se așterne antimisul care poate ține loc de Sfânta Masă. Asemenea situații se pot întâmpla, de exemplu, pe front, în spitale etc. Antimisul simbolizează mormântul Mântuitorului și giulgiul, iar ilitonul, în care stă învelitantimisul, închipuie și giulgiul ori numai mahrama (sudariul) cu care a fost înfășurat capul Domnului, la punerea Lui în mormânt. Pe Sfânta Masă stă permanent Sfânta Cruce, Sfânta Evanghelie, Chivotul (gr. κιβωτός, κιβώτιον, τό — kivotos, tokivotion), numit și artoforiu sau pixidă sau tabernacol. Este o cutie de metal prețios, care are forma unei biserici în miniatură. În chivot se păstrează Sfânta Împărtășanie pentru cei bolnavi și pentru cei botezați. Chivotul amintește de vasul cu mană care se păstra în Chivotul (Sicriul) Legii din templul Vechiului Testament.

În vechime și *proscomidiarul* se numea *jertfelnic* (θυριαστήριον, τό — *tiriastirion*) sau ofrandă, punere înainte (πρόθεσις, ἡ — *protesis*) pentru că aici se aduc darurile credincioșilor. Proscomidiarul este absidiola de miazănoapte a altarului, unde preotul pregătește *„cinstitele daruri”* (prescurile și vinul) pentru a fi sfințite la Sfânta Liturghie.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române , București, [2]1993; Cabasila, Nicolae, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. Ene Braniște, București, 1946, 1989, 1997; Teodor, de Andida, *Comentariu liturgic*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1999.

Nicușor Tucă

JILȚ ARHIERÉSC. Tron pe solee sau așezat la limita dintre naos și absidele de miazăzi și miazănoapte, pe care odinioară ședeau la slujbă împăratul și patriarhul, iar în prezent stă arhiereul.

JUDECĂTÓRI. Conducători ai semințiilor lui Israel din perioada prestatală postmozaică. Activitatea lor este relatată în Cartea Judecători (ebr. *Șofetim*, gr. *Kritai*) și parțial în primele 8 capitole din 1 Regi (1 Samuel). Perioada judecătorilor se extinde aproximativ între 1200 și 1030 î.H., de la moartea lui Iosua până la primul rege israelit, Saul. Ultimul judecător a fost Samuel.

Cartea Judecători prefațează faptele acestora cu o relatare a cuceririi (parțiale) a Canaanului de către israeliți (1). Aceasta este urmată de o sinteză teologică a epocii (2, 1-3, 6). Deși Dumnezeu promisese israeliților toată țara, au rămas zone necucerite, locuite de alte popoare. Această schimbare a survenit deoarece după moartea lui Iosua israeliții L-au părăsit pe Domnul și au slujit altor dumnezei. Neamurile rămase în țară și cele din afara țării au pornit războaie împotriva israeliților (2, 1-3, 6). Fiind asupriți, israeliții au strigat către Domnul, iar El le-a ridicat de fiecare dată un judecător din popor spre a-i izbăvi de primejdia străină. Primul judecător este *Otniel*, care îi izbăvește pe israeliți de asuprirea regelui Mesopotamiei (3, 7-11). Seminția lui Veniamin este supusă de o coaliție a moabiților și amaleciților. După optsprezece ani, Domnul îl ridică judecător pe *Aod* (Ehud). Prin iscusința sa, el îl ucide pe regele moabiților, Eglon – un om exagerat de corpolent, lacom și pervers – chiar în reședința acestuia (3, 12-30). Despre *Șamgar* se spune, într-un singur verset, că a ucis șase sute de filisteni cu un băț (3, 31). Sprijinit de

judecătoarea și prorocița *Debora*, Barac învinge trupele canaanite ale regelui Iabin, conduse de generalul Sisera, la râul Chișon (4). Victoria este evocată și în cântarea Deborei (5). *Ghedeon* a fost supranumit Ierubaal (*ebr*. „s-a sfădit cu Baal"), pentru că distrusese altarul lui Baal din localitatea sa. Ghedeon și cei 300 de luptători ai săi nimicesc hoardele madianite și amalecite care cotropeau țara de șapte ani. Făcliile aprinse noaptea, trâmbițele și oalele sparte din porunca lui Ghedeon, creează haos și confuzie în tabăra dușmanilor și aceștia se măcelăresc între ei. După victorie, poporul îi propune lui Ghedeon să devină rege, dar el refuză, afirmând că rege în Israel este Domnul (6-8). Relatarea despre Abimelec are puțină legătură cu faptele judecătorilor anteriori. Ea descrie o încercareeșuată de instaurare a regalității în Israel (9). După notițele succinte despre *Tola* și *Iair*, urmează din nou o relatare mai lungă, despre judecătorul *Ieftae* Gaaladitul (10-12). Fiu al unei prostituate, el este respins de frații săi vitregi și de comunitate datorită originii sale și se asociază cu oameni fără căpătâi, formând o bandă de tâlhari. Bătrânii Galaadului apelează la Ieftae când amoniții năvălesc în țară, promițându-i că îl vor accepta drept conducător dacă va învinge. Dar prețul victoriei a fost prea mare, fiindcă Ieftae făgăduise că, în caz de biruință, va aduce jertfă Domnului pe prima persoană care-i va ieși în întâmpinare din casa sa. Aceasta a fost chiar fiica lui și singurul lui copil. În timpul său au existat conflicte și între semințiile israelite (Efraim și Galaad). După o scurtă trecere în revistă a judecătorilor *Ibțan*, *Elon* și *Abdon*, urmează istoria lui *Samson* (13-16), proverbial pentru forța sa fizică, datorată podoabei capilare, care atingea limite supraumane în momentele când era stăpânit de Duhul Domnului. Samson ucide un leu cu mâinile goale. Dar Samson este stăpânit și de o slăbiciune pentru femeile filistene, care îi umbrește harisma și îi atrage sfârșitul. Dezamăgit de eșecul căsătoriei cu o femeie filisteană, Samson se răzbună omorând filisteni și arzându-le câmpurile de cereale. Încercările repetate ale filistenilor de a-l captura nu au izbândă până când secretul forței sale nu este trădat de o altă femeie de care se îndrăgostise (Dalila). După ce i se taie părul în timpul somnului, Samson este capturat de filisteni. Aceștia îi scot ochii și îl întemnițează. În închisoare, forța îi revine odată cu creșterea părului. În timpul unei petreceri la care filistenii se distrau pe seama lui, Samson rupe coloanele de susținere ale clădirii și moare alături de cei care se aflau înăuntru.Capitolele 17-21 nu prezintă istoria vreunui judecător, ci dezvăluie moralitatea precară și violența din epoca prestatală (idolatria seminției lui Dan și nelegiuirea locuitorilor din Ghibeea).

În cartea Judecători sunt prezentate două categorii de judecători. Cei mai mulți sunt lideri harismatici, animați de Duhul Domnului, care conduc semințiile israelite în luptele cu popoare dușmane. În cele mai multe cazuri, activitatea lor s-a desfășurat local, în cadrul unei seminții (Ehud – în teritoriul lui Veniamin; Debora – în teritoriile lui Zabulon și Neftali, Ieftae – în Galaad), dar ulterior au fost receptați și de celelalte seminții ca eroi ai întregului Israel. Ei sunt numiți uneori „izbăvitori" (3, 9,15) pentru că izbăvesc (2, 16; 3, 31; 6, 14; 13, 5) semințiile de asuprirea sau amenințarea cotropitorilor. Noțiunile de „judecător" sau „a judeca" în cazul lor trebuie înțelese în sensul mai larg de „a conduce", așa cum este folosit termenul pentru conducătorii tribali în textele de la Mari (mileniul 2 î.Hr.). În teologia biblică ei sunt numiți „judecători mari", pentru a fi deosebiți de „judecătorii mici" – cea de a doua categorie – despre care ni se vorbește doar într-o listă formată din câteva versete: 10, 1-5; 12, (7) 8-15. Dacă judecătorii mari sunt eroi harismatici, judecătorii mici nu au activități militare. În cazul lor, „a judeca" trebuie înțeles în sensul legal și consta foarte probabil în soluționarea situațiilor de conflict apărute între familii din una sau mai multe seminții, pe baza autorității de care se bucurau în rândul poporului. Eli și Samuel (*1 Rg* 1-8) au și ei atribuții de acest fel. Judecătorii mici sunt: Tola, Iair, Ibțan, Elon, Abdon. Ieftae apare în lista judecătorilor mici, dar este încadrat între judecătorii mari datorită relatării extinse despre activitatea sa (11, 1-12,

6). Judecătorii mari sunt Otniel, Ehud (Aod), Șamgar, Debora, Ghedeon, Ieftae, Samson.
Considerații teologice. Pare să existe o distanță enormă între lucrarea Duhului în judecătorii harismatici din vechiul Israel și modul în care este descrisă lucrarea Duhului Sfânt în spiritualitatea creștină. Dar darurile lui Dumnezeu se dăruiesc după necesitățile oamenilor și ale timpului. Atunci, în vremea judecătorilor, harisma consta în putere supraumană și abilitatea de a anima oamenii la luptă, pentru a supraviețui. Harisma era primită de judecători doar când apărea o strâmtorare de nedepășit prin forțe omenești. Relatările biblice despre judecători sunt descrieri ale lucrării izbăvitoare a lui Dumnezeu în oameni, adaptate necesităților acelei epoci. Lecția lor ultimă este că Dumnezeu izbăvește când există pocăință sinceră din partea omului.
Autorii biblici au relatat nu numai succesele acestor harismatici, ci și slăbiciunile și eșecurile lor, vizibile mai ales la Ieftae și Samson. Experiența Duhului – atunci, dar și acum – nu reprezintă doar o istorie a izbânzilor, ci în ea este cuprinsă și experiența eșecului personal, în favoarea triumfului iconomiei lui Dumnezeu.
Bibliografie.*Septuaginta 2: Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi*, Polirom, 2004; Boling, R.G., „Judges, Book of", în *The Anchor Bible Dictionary*, 3, 1992; Görg, M., *Richter*, (Die Neue Echter-Bibel, AT 31), Echter Verlag, 1993.

JURĂMÂNT. (*can.*; lat. *iusiurandum*) Practică religioasă care constă într-un angajament, o promisiune sau o făgăduință făcută de cineva, în formă solemnă, de regulă în public, printr-o formulă fixă, cu invocarea solemnă a lui Dumnezeu, ca martor pentru adevărul unei mărturii sau ca garant pentru sinceritatea unei promisiuni.
Jurământul este menționat atât în Vechiul cât și în Noul Testament, fiind admis și argumentat de către Sfinții Părinți și, prin urmare, practicat și de către Biserica Ortodoxă, care l-a introdus în cultul ei. Biserica îl folosește în cazul absolvenților școlilor teologice, licențiaților și doctorilor în Teologie, profesorilor școlilor teologice, care depun jurământ în biserică, cu mâna dreaptă pe Sfânta Evanghelie și Sfânta Cruce, în fața Sfântului Altar și a preotului, rostind formule specifice. Trebuie menționat și faptul că Biserica Ortodoxă nu a oprit niciodată pe credincioșii săi să depună jurământ dacă legile civile și militare o impun. Jurământul este permis ori de câte ori este cerut de către o autoritate sau prevăzut de alte împrejurări importante.
Putem vorbi despre două feluri de jurăminte: asertoriu (*iuramentum assertorium*) și de promisiune (*iuramentum promissorium*). Primul se raportează la lucruri trecute, iar al doilea la lucruri a căror realizare este rezervată viitorului. Sfântul Vasile cel Mare vorbește în canoanele sale despre practica jurământului, despre importanța sa și despre cei ce-și calcă jurământul. Astfel, în Can. 10 și 17, Sf. Vasile cel Mare rezolvă o situație *de facto* din Biserica primară, în care exista practica depunerii jurământului de către unele persoane care niciodată nu vor intra în cinul preoțesc sau dacă vor intra, nu vor părăsi parohia pentru care au fost hirotoniți preoți și că niciodată nu vor primi o demnitate ierarhică mai înaltă. Prin cele două canoane Sf. Vasile cel Mare reglementează de drept cele două spețe în care cei doi preoți Chiriac și Vianor au depus jurământ.
În Can. 28, Sf. Vasile cel Mare condamnă jurământul fără rost, pentru lucruri fără importanță. Nu este de condamnat jurământul în sine, ci modul practicării lui. În acest sens, Can. 29 Vasile este elocvent:
„Stăpânitorilor care se jură să facă rău supușilor li se cuvine tratament deosebit. Și tratamentul pentru aceștia este de două feluri: unul adică îi învăța să nu se jure lesne; iar celălalt este să nu stăruie în hotărârile cele rele. Drept aceea, fiind angajat cineva de mai înainte prin jurământ să facă rău altuia, acela să dovedească pocăință pentru pripirea jurământului, dar să nu susțină răutatea sa cu pretextul respectării jurământului. Căci nici Iui Irod nu i-a fost de folos că a jurat, care, ca să nu calce jurământul, s-a făcut ucigaș al Prorocului. În general, jurământul este oprit; dar cu atât mai mult se cuvine a se osândi cel ce s-a făcut pentru o răutate. Drept aceea, cel ce s-a jurat trebuie să se căiască, iar nu să se sârguiască

a-și împlini nelegiuirea. Examinează adică mai pe larg absurditatea. De s-ar jura cineva să scoată ochii fratelui, oare bine este a se înfăptui una ca aceasta? De s-ar jura cineva să ucidă? Sau, în scurt, dacă va călca cineva o poruncă în urma jurământului. Că am jurat și am ținut nu păcatul, ci să păzesc judecățile dreptății Tale (*Ps* 118, 106). Și precum porunca se cade a întări cu judecăți nestrămutate, așa se cade în tot chipul a se desființa și a se stârpi păcatul".

Deja pe timpul lui Constantin cel Mare s-a introdus jurământul creștin (cod. Theod XI, 39, 3) pentru ca ulterior să fie preluat și de legislația lui Iustinian (*Cod. Iust.* II, 59, 1.4.20.9). Prin Novela 124, Iustinian a dispus ca fiecare judecător să depună jurământul pe Sfânta Evanghelie, iar prin Novela 123 și 137, legislația prevedea ca episcopul să depună jurământ pe Sfânta Evanghelie că nu se va practica simonia. Can. 94 Trul. prevede afurisirea pentru cei care se jură cu jurământ elinesc (păgânesc).

În legislația bisericească actuală, jurământul este prevăzut în procedura judecății bisericești. Astfel, în faza declarațiilor martorilor, în prima etapă de ascultare, se prevede ca depozițiile martorilor să se facă sub prestare de jurământ, pe Sfânta Cruce și Sfânta Evanghelie: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Eu ... jur înaintea Atotputernicului Dumnezeu, care știe toate, și mă leg în cuget curat, că am mărturisit adevărul, fără ură, nici părtinire, pentru vreuna din părți, spunând numai ceea ce am văzut și știu. Așa să-mi ajute Dumnezeu" (art. 89, *RP*). După depunerea jurământului, martorul este obligat să semneze foaia de jurământ. Dacă nu știe semna, jurământul va fi semnat de martor prin punerea degetului și certificat de delegatul eparhial. După depunerea jurământului i se atrage atenția martorului că dacă nu spune adevărul săvârșește infracțiunea de mărturie mincinoasă. Călcarea jurământului depus în numele lui Dumnezeu este aspru condamnată, mai ales în cazul clericilor, care au fost „prinși în jurământ strâmb (sperjur)", mergându-se până la pedeapsa caterisirii (Can. 25 Ap.). Gravitatea acestei abateri se stabilește în raport cu felul în care se depune (privat sau solemn), cu importanța problematicii pentru care s-a depus jurământul și cu calitatea de slujitor al Dumnezeului dreptății. Biserica Ortodoxă practică jurământul în mod solemn în cadrul bisericii și cu asistența ierarhiei bisericești.

Bibliografie. *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2003; Constantinescu, Al., „Jurământul judiciar în vechiul drept bisericesc", în: *BOR*, 19-10/1974, pp. 1261-1265; Drăghicescu, T., „Despre jurământ și urmările lui", în: *BOR*, XI (1902-1903), pp. 1298-1307; Mocanu, M., „Despre jurământ", în: *MMS*, 3-6/1979, pp. 341-348; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, Tipografia Diecezană, Arad, 1930-1936; Floca, I.N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Pâslaru, M., „Chestiunea jurământului", în: *BOR*, 10-11/1914, pp. 797-808, 891-901.

Emilian – Iustinian Roman

JURISDÍCȚIE. (lat. *jurisdictio*) **I.** Administrare a justiției în cauzele civile, jurisdicție civilă, care, în Roma, era în competența lui *praetor urbanus* (iurisdictio urbana - administrarea justiției cetățenilor) și a lui *praetor peregrinus* (*iurisdictio urbana* - administrarea justiției străinilor), înțeles pe care-l găsim și în alte limbi de circulație internațională; astfel în italiană „amministrazione della giustizia", în franceză „administration de la justice" etc.

II. Reședința și birourile autorității din provinciile imperiale. Îl regăsim și cu sens figurat, însemnând și autoritate, capacitate de a judeca, competența de a aplica legea.

Acest termen este format din două cuvinte: substantivul *jus* și verbul *dicere*, iar „jusdicere" are înțelesul de „rostire a dreptului, în sensul de pronunțare sau stabilire a lui", care se materializează în legea de drept. Prin urmare, noțiunea de jurisdicție implică elaborarea și adoptarea legii de drept prin actul numit „legiferare" și apoi aplicarea legii de drept prin actele de conducere sau administrație. În *Dicționarul explicativ al limbii române*, termenul de jurisdicție are de asemenea mai multe sensuri și anume: de putere, competență de a judeca a unui judecător sau a unei instanțe; totalitatea instanțelor judecătorești de același grad; de ansamblu al organelor care au competența de

a judeca pricini de aceeași categorie; de teritoriu în care un judecător sau o instanță judecătorească își exercită această putere.
În științele juridice, cuvântul jurisdicție se folosește în sens de putere jurisdicțională, adică de putere conducătoare. Jurisdicția nu ține de natura Bisericii, nu derivă din Revelație, nu se întemeiază pe aceasta și nici nu constituie unul din elementele cu care a fost inițial înzestrată Biserica pentru a-și putea împlini lucrarea mântuitoare. Aceasta nu a existat de la început, ci începând din a doua jumătate a secolului al III-lea, când a apărut în întregul Imperiu Roman. Noțiunea este împrumutată de Biserică din dreptul roman. De altfel, jurisdicția a apărut în aceleași împrejurări și datorită acelorași cauze care au determinat însușirea de către Biserică a legii de drept, fiind introdusă mai întâi sub formă de obicei juridic, dându-i-se apoi expresie prin texte de lege bisericească pozitivă cu caracter juridic.
„În felul acesta jurisdicția de natură religioasă a clerului și, în primul rând, a episcopilor a fost dublată de o jurisdicție propriu-zisă, adică de una cu caracter juridic. Ea a fost însă atribuită diverselor trepte ale slujitorilor bisericești, ținându-se seama de starea lor harică, precum și de îndrumările cuprinse în legătură cu slujirea lor atât în Sfânta Scriptură, cât și în Tradiția Apostolică".
În domeniul bisericesc, puterea jurisdicțională (potestas jurisdictionis) constă în păstrarea și menținerea ordinii externe în Biserică. Atât termenul specific de jurisdicție, cât și expresia putere jurisdicțională cunosc, după canonistul I.N. Floca, trei sensuri:
„În sens de drept general, de a deține și exercita întreaga putere bisericească, în limitele determinate de ordinea juridică a Bisericii. În virtutea acestui drept, organele investite cu jurisdicție sau cu putere jurisdicțională, pot exercita în Biserică, în limitele competențelor fiecăreia, atât puterea învățătorească sau de propovăduire, cât și pe cea sfințitoare și de conducere sau de cârmuire; În sensul de drept special de a deține și exercita în aceleași limite determinate de ordinea juridică a Bisericii, a treia ramură a puterii bisericești, care datorită specificului ei, se și numește propriu, putere jurisdicțională;
În sensul de drept și mai restrâns de a deține și exercita numai o parte din cea de a treia ramură a puterii bisericești, adică pe aceea în virtutea căreia se exercită așa-zisa putere judecătorească, adică se îndeplinește funcția judecătorească în viața Bisericii"
Puterea jurisdicțională se împarte la rândul ei în: putere legislativă, judecătorească și executivă. În virtutea puterii legislative, autoritățile bisericești emit hotărâri, norme și legi. Puterea judecătorească constă în dreptul de a veghea ca să nu se încalce legile existente, precum și în dreptul de a judeca și a da pedepse credincioșilor. Puterea executivă constă în supravegherea administrării problemelor bisericești. Puterea jurisdicțională constă în împuternicirea de a exercita un complex de acțiuni bisericești din cele trei domenii ale puterii bisericești în sens obiectiv. Această putere se conferă numai acelor persoane care au primit în prealabil Taina Hirotoniei, iar în unele împrejurări ea se poate modifica sau chiar șterge. Puterea sacramentală se deosebește de cea jurisdicțională prin aceea că, pe când cea sacramentală se dă prin hirotonie, în urma căruia candidatul primește darul de a săvârși Sfintele Taine, cea jurisdicțională se conferă printr-un act de jurisdicție. Prin hirotonie se primește numai facultatea de a administra Sfintele Taine, iar prin actul jurisdicțional se dă și dreptul de a le săvârși în realitate, într-un anumit cerc de competență.
Bibliografie. Castiglioni, L., Mariotti, S., *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Milano, [3]1996; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Rus, Constantin, *Drept bisericesc*, I, Ed. Mirador, Arad, 2000; Stan, Liviu, „Har și jurisdicție", în: *ST*, 1-2/1970, pp. 5-28.
Emilian – Iustinian Roman

JUSTÍȚIE BISERICÉASCĂ. (lat. *justitia*) Sistem de drept bisericesc care presupune o legislație proprie, organe legislative și executorii care exercită un act de justiție propriu.

În Biserica Ortodoxă Română, instanțele disciplinare și de judecată pentru personalul bisericesc clerical de mir și monahal, în activitate sau pensionat, cât și pentru cântăreți, în abaterile de natură administrativă, morală și dogmatică sunt: *Consistoriul disciplinar protopopesc*; *Consistoriul eparhial* și *Consistoriul eparhial monahal* (de judecare în fond); *Consistoriul mitropolitan* și *Consistoriul mitropolitan monahal* (de judecare în apel) și *Consistoriul Superior Bisericesc* (de judecare în recurs). Prin urmare, justiția bisericească se realizează prin organismele de autoritate ale Bisericii Ortodoxe (episcop sau sinod de episcopi), care își exercită puterea bisericească fie direct emițând sentințe de judecată, fie prin intermediul unui organism ajutător denumit Consistoriu, în conformitate cu Sfintele Canoane și tradiția Bisericii Ortodoxe Române (art. 148, 1-2, St.). Trebuie subliniat faptul că toate „cauzele de judecată bisericească se introduc pe rolul instanțelor disciplinare și de judecată cu aprobarea chiriarhului - în cazul consistoriilor protopopești și eparhiale, a mitropolitului - în cazul consistoriilor mitropolitane, și a Patriarhului - în cazul Consistoriului Superior Bisericesc" (Art. 148, 3, St.).

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011.

Emilian – Iustinian Roman

K

KÝRIE ELÉISON. (gr. *Kirie eleison*– Doamne miluiește) **I.** Invocație aparținând cultului creștin, întâlnită pentru prima oară la Antiohia, de unde s-a răspândit în Europa. În sec. al VI-lea este cuplată cu invocația *Christe eleison*. Expresia este preluată și păstrată identic (*Kirie eleison*) și în occidentul catolic. Este, de fapt, răspunsul dat de credincioși sau strană, ecteniilor rostite de diacon sau preot.

II. Secțiune a *misei* situată între partea de început a acesteia și *Gloria in excelsis Deo*. Celebră rămâne cântarea corală creată pe acest text de compozitorul român Paul Constantinescu.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

L

LÁIC. v. MIREÁN.

LAICIZÁRE. s. f., (fr. *laicïzer*) Procesul de transformare a unei societăți care în trecut era identificată ca fiind apropiată valorilor și instituțiilor religioase, într-o societate care devine atașată de valorile și instituțiile non-religioase. Laicizarea este un fenomen denumit adesea și secularizare. Secularizarea sau laicizarea au fost termeni abordați de teoriile sociale și de gânditorii acestor teorii, precum: Karl Marx, Sigmund Freud, Max Weber și Emil Durkheim, care au promovat ideea că modernizarea societății are un aport considerabil în declinul religiozității. Termenul de *laicizare* are și alte înțelesuri adiționale. Din punct de vedere religios și istoric se poate face deosebire între laicizare și secularizare, prin aceea că în mediile religioase se vorbește despre laicizare ca fiind un proces de desacralizare, de profanare a valorilor religioase, și despre secularizare ca de confiscare a averilor bisericești de către stat. Chiar dacă fenomenul laicizării nu este recent, el continuă să se manifeste începând cu Renașterea (sec. XV-XVI), iar în prezent se observă o dezvoltare rapidă a acestuia.

Bibliografie. Culianu, Ioan Petru, *Arborele gnozei: mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern,* Ed. Nemira, București, 1999.

Gelu Călina

LAMPADÁR. (*liturg.*) Psaltul care conduce strana stângă.v. PSALT.

LATRÍE. (gr. *latria – cinstire*, *venerare*) v. DULÍE.

LÁUDE BISERICÉȘTI. Slujbe prin care Biserica aduce lui Dumnezeu prinosul ei de slăvire, laudă și mulțumire. Ele sunt în număr de șapte și constituie slujbele serviciului divin zilnic al Bisericii Ortodoxe. Întrucât ziua liturgică nu începe la miezul nopții, așa cum începe ziua calendaristică, ci de seara, și ține până în după-amiaza zilei următoare, cele 7 Laude bisericești, în ordinea în care se succed ele în cadrul unei zile liturgice, sunt următoarele: Vecernia (slujba de seară), Pavecernița sau După-cinarea (rugăciunea de după cină sau înainte de culcare), Miezonoptica sau Polunoșnița (rugăciunea de la miezul nopții), Utrenia (slujba de dimineață) și Ceasurile sau Orele (I, III, VI, IX), adică rugăciunile care delimitează sferturile zilei. Ceasul I nu este Laudă bisericească de sine stătătoare, de aceea se oficiază imediat după Utrenie, ca o prelungire a acesteia. Din motive de ordin practic, Laudele bisericești nu se oficiază în momentele din zi sau din noapte indicate de denumirea lor, ci sunt grupate în trei cicluri: ciclul I: Ceasul al IX-lea, Vecernia și Pavecernița – ciclul rugăciunii de seară; ciclul II: Miezonoptica, Utrenia și Ceasul I – ciclul rugăciunii de dimineață; ciclul III: Ceasul al III-lea și Ceasul al VI-lea – ciclul rugăciunii din timpul zilei. Acestora li se adaugă Sfânta Liturghie, cea mai importantă slujbă în tradiția liturgică ortodoxă.

Cele 7 Laude bisericești se oficiază zilnic la catedrale și mănăstiri. În practica bisericilor de parohie se oficiază doar Laudele mari (Vecernia și Utrenia), cărora se adaugă Sfânta Liturghie.

Numărul de șapte al Laudelor se întemeiază pe practica Vechiului Testament, potrivit căreia credincioșii aduceau laudă lui Dumnezeu de șapte ori pe zi: „*De șapte ori pe zi Te-am lăudat, Doamne, pentru judecățile dreptății Tale*" (*Ps* 118, 164). Cele șapte momente de rugăciune sunt puse în relație simbolică cu darurile Sfântului Duh, care sunt tot șapte la număr, rugăciunea însăși fiind un semn al prezenței și lucrării Duhului Sfânt în viața noastră. „*Însuși Duhul se roagă pentru noi, cu suspine negrăite*" (*Rm* 8, 26), spune Sf. Apostol Pavel. De asemenea, cele șapte momente de rugăciune de peste zi sunt puse, în chip simbolic, în relație cu cele șapte zile ale creației, rugăciunea fiind considerată mijlocul de vindecare și restaurare a persoanei umane și a făpturii înconjurătoare, care au fost afectate de păcat. În șapte zile au fost create toate cele văzute și nevăzute, care acum sunt re-zidite, re-înnoite prin cele șapte momente de rugăciune de peste zi și prin cele șapte Sfinte Taine ale Bisericii.

Procesul de formare a celor 7 Laude bisericești începe în veacul apostolic și se finalizează în veacul al IV-lea, când Sf. Vasile cel Mare impune cele șapte momente de rugăciune în mănăstirile care se conduceau după *Regulile* sale monahale (mari și mici). Rânduielile de slujbă ale celor 7 Laude bisericești sunt cuprinse în cartea de cult numită *Ceaslov*.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Pașcanu, PS Sebastian, „Laude bisericești proprii monahilor și laude bisericești specifice mirenilor", în: *GB*, LVI (1997), 9-12, pp. 341-357.

Viorel Sava

LEGĂMÂNT. Învoire reciprocă între două sau mai multe părți, prin care-și asumă o serie de obligații menite să întărească comuniunea și colaborarea lor. În sens biblic, legământul este o modalitate de comunicare și angajament reciproc dintre Dumnezeu și oameni.

Sensul etimologic al ebraicului *berith* este înrudit probabil cu termenul asirian *biritu*, care are sensul obișnuit de „cătușe", dar poate însemna și „legământ". Semnificația rădăcinii de la care derivă acest cuvânt asirian este incertă. Probabil, ea se referea la faptul de *a lega/uni/ratifica.* Astfel, legământul se referă la ceea ce leagă laolaltă părțile. În Vechiul Testament, termenul are o întrebuințare obișnuită, când legământul este încheiat între oameni, și o întrebuințare religioasă distinctă, când este încheiat între Dumnezeu și oameni. Există încă două nuanțe ale sensului cuvântului ebraic, oarecum distincte: una care se referă la legământul propriu-zis, adică un acord reciproc solemn; și alta, care este mai mult o poruncă, adică în locul unei obligații asumate de bunăvoie, o obligație care este impusă de un superior unui inferior.

În esență, un legământ omenesc este un acord cu o putere solemnă și obligatorie. Fără îndoială, ideea semitică timpurie de legământ era cea care predomina la arabi.

În relatările vechi-testamentare nu este sigur dacă un asemenea act formal este amintit în mod expres în legătură cu legămintele încheiate între oameni. În orice caz, atât masa sacrificială, cât și stropirea cu sânge a ambelor părți - altarul reprezentând pe Yahweh - sunt amintite în *Iș* 24,4-8, cu aluzii în altă parte la ratificarea legământului de pe Sinai dintre Yahweh și Israel. În legământul lui Dumnezeu cu Avraam este o altă ceremonie, foarte sigur având același scop. Aceasta este o rânduială specială, și anume, tăierea animalelor în două părți și trecerea printre bucățile tăiate (*Fc* 15, 9-18), un obicei la care se face referire și în *Ier* 34, 18. Trebuie remarcat aici că ceea ce trece printre bucăți este fumul cuptorului și flacăra torței arzând, reprezentând pe Dumnezeu, nu pe Avraam. Un asemenea act, ar părea că trebuie să fie împărtășit de ambele părți, dar, în cazul acesta, legământul este în principal o făgăduință a lui Yahweh. El este Cel Care „se leagă" pe Sine Însuși.

În general, legământul lui Dumnezeu cu oamenii este o poruncă dumnezeiască - cu

semne și mărturii din partea lui Dumnezeu și cu făgăduințe pentru ascultarea omului și pedepse pentru neascultare - o poruncă care este acceptată de oameni.
Un legământ vechi-testamentar este cel încheiat între Dumnezeu și Noe (*Fc* 9, 9-17 și alte locuri). În acesta, făgăduința este aceea că nu va mai fi potop. Un legământ este încheiat cu Avraam, dar care-i include pe descendenții săi. În acesta, făgăduința lui Dumnezeu este aceea de a-i înmulți pe urmașii lui Avraam, de a la da pământul Canaanului și de a-i face să fie o binecuvântare pentru popoare (*Fc* 15, 18; 17, 2-21 etc). Un legământ este făcut cu poporul israelit la Sinai (Horeb) (*Iș* 19, 5; 24, 7-8; 34, 10.27-28 etc.), ratificat de o jertfă a legământului și stropirea sângelui (*Iș*24, 4-8). Acesta a constituit poporul ales al lui Dumnezeu, fiind însoțit de făgăduințe pentru ascultare și de pedepse pentru neascultare. Acest legământ a fost reînnoit în șesurile Moabului (*Dt* 29, 1). În aceste legăminte naționale, individul își are locul său, dar numai ca membru al națiunii. Dar, individul își poate pierde drepturile sale din cadrul legământului, prin răzvrătire deliberată împotriva lui Yahweh, păcătuind „cu mână tare" (*Nm* 15, 30 ș.u.), după care nu mai era privit ca un membru al poporului, fiind „stârpit din obștea poporului său", adică omorât. Aceasta este învățătura din Codul Preoțesc (P), care este implicată și în alte părți. Un legământ cu tribul lui Levi, prin care acesta devine un trib preoțesc, este pomenit în *Dt* 33, 9; *Ir* 33, 21; *Mal* 2, 4 ș. u. Legământul cu Finees (*Nm* 25, 12-13) a stabilit o preoție veșnică în descendența sa. Legământul cu Iosua și Israel (*Ios* 24) era un acord din partea lor de a sluji numai lui Yahweh. Legământul cu David (*2 Rg* 7 par.; *1 Par* 17) cuprindea o făgăduință că urmașii săi vor avea o împărăție veșnică și vor fi față de Dumnezeu în relație de fii. Legământul între Iehoiada și popor (*4 Rg* 11, 17 par. *2 Par* 23, 3) era un acord din partea lor de a fi poporul lui Yahweh. Legământul dintre Iezechia și popor (*2 Par* 29, 10) consta în principal dintr-un acord din partea lor de a reforma cultul; legământul dintre Iosia și popor (*4 Rg*23, 3) consta dintr-un acord din partea lor de a asculta Cartea Legii. Legământul dintre Ezdra și popor (*Ezr* 10, 3) era o înțelegere din partea lor de a părăsi soțiile de alt neam și de a împlini legea. De asemenea, și profeții vorbesc despre un *nou legământ*, cel mai explicit în Ieremia, dar cu trimiteri și în alte părți, care este în legătură cu timpul mesianic (vezi *Is* 42, 6; 49, 8; 55, 3; 59, 21; 61, 8; *Ir* 31, 31.33 etc).
Legământul de pe Sinai reînnoiește legământul cu Avraam și este, într-un anumit fel, precursor al legământului cu David. Dar cei care vor impulsiona o reînnoire a făgăduinței de fidelitate a Israelului față de Dumnezeu, după ce poporul a încălcat-o repetat, vor fi profeții. În special Ieremia anunță un „nou legământ", care va consta în primirea lui Dumnezeu în inimă pentru totdeauna: „Iată vin zile (...) când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou" (*Ir* 31, 31). Acesta va fi un „legământ veșnic" (*Ir* 32, 40). Va fi nou nu fiindcă legământul de pe Sinai va fi anulat, ci fiindcă va fi reînnoit printr-o angajare trăită fără fisuri și fără încălcări, cu „o inimă și o cale" (*Ir* 32, 39). Acest nou legământ va avea dimensiuni generale și globale, căci „toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare, (...), pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni (*Ir* 31, 34).
Israelul se numește pe sine „poporul legământului", fiindcă legământul încheiat de Dumnezeu cu el pe muntele Sinai este unul dintre pilonii identității sale: Dumnezeu făgăduiește să vegheze asupra lui și să-l ocrotească, să-l sprijine și să-l întărească de-a lungul istoriei, dacă poporul făgăduiește să trăiască în acord cu Legea și cu planurile Domnului. Formula folosită este aceasta: „le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (*Ir* 31, 33).
Folosirea în Noul Testament a noțiunii de *legământ* urmează pe cea din Vechiul Testament. Singura diferență poate fi aflată în trecerea de la profeție la împlinire. Nici „legământ", nici „testament" nu reproduc adevăratul sens religios al termenului religios *diatheke*, din Biblia greacă (LXX). *Diatheke* este de la început până la sfârșit „dispoziția" lui Dumnezeu, declarația

puternică a voii suverane a lui Dumnezeu în istorie, prin care El poruncește relația dintre El Însuși și oameni în conformitate cu propriul Său scop mântuitor.

Dintre sinoptici, numai Luca (inclusiv în Fapte) folosește *diatheke* într-o măsură mai mare. În imnul lui Zaharia din *Lc* 1, 72, *diatheke* este folosit cu privire la făgăduința dată lui Avraam. Aici, contextul este atât de mult pe linia gândirii VT și Iudaismului, încât nu poate fi nicio îndoială că termenul este folosit în sensul tradițional al declarării voii lui Dumnezeu cu privire la mântuirea ce avea să vină, făgăduință și auto-încredințare. Apariția epocii mântuirii este înțeleasă ca milostivirea lui Dumnezeu față de patriarhi și amintirea Sa cu privire la legământ este o dovadă a puternicului sentiment al voii mântuitoare a lui Dumnezeu în transcendența Sa în raport cu timpul și istoria, așa cum rezultă din adresarea lui Petru în *FA* 3, 25, unde citează din *Fc* 22, 18. Voia mântuitoare a lui Dumnezeu pentru om, așa cum a fost declarată altădată, a devenit acum o realitate prezentă în Mesia Iisus (v. 26). În *FA* 7, 8: „i-a dat lui legământul circumciziei" (cf. *1 Mac* 1, 15), referirea este la porunca circumciziei dată lui Avraam în *Fc* 17, 10. Prin urmare, Luca urmează concepția iudaică convențională stabilită de LXX, cu toate că vede profeția și împlinirea ei din punctul de vedere creștin.

Cel mai important pasaj sinoptic este zicerea lui Iisus în legătură cu potirul de la instituirea Euharistiei (*Mc* 14, 24, *Mt* 26, 28 și *1 Co* 11, 25 într-o formă tradițională, pe care se bazează *Lc* 22, 20). Oricare ar fi fost expresia aramaică folosită de Iisus, dacă El a vorbit de *diatheke*, atunci, potrivit Sfântului Marcu, El a descris vinul roșu din potir ca fiind sângele Său al legământului (*diatheke*) sau, potrivit tradiției pauline, El a descris potirul, adică conținutul său, ca Noul Legământ, în virtutea sângelui Său. În forma paulină, zicerea este cu privire la efectul pe care sângele (sau moartea) lui Iisus îl stabilește și anume Noul Legământ, și vinul din Cina Domnului este, deci, o reprezentare a Noului Legământ. Acordurile din profeția lui Ieremia (31, 31) își găsesc ecou în expresia „noul legământ" („noua Lege") pe care Iisus și-o însușește, pentru prima oară și ultima oară, în ocazia specială și unică a Cinei celei de Taină. Dar la Iisus legământul este „nou" în sens dublu. Întâi, prin modul în care se instaurează: prin intermediul morții lui Iisus, care reprezintă darul vieții Sale. În al doilea rând, prin modul cum se împărtășește din acest legământ: bând din potirul pe care El îl oferă. Cine bea din potirul oferit de Iisus se împărtășește din mântuirea înscrisă în moartea Sa și în acest semn de dăruire.

Dacă legământul de pe Sinai a fost pecetluit prin arderi și sacrificii rituale (cf. *Iș* cap. 24), Noul Legământ este pecetluit prin sacrificiul anunțat de Iisus la ultima Cină, care este propria moarte. Cu ocazia încheierii legământului pe Muntele Sinai, Moise a stropit poporul cu sângele viteilor sacrificați și a spus: „Acesta este sângele legământului, pe care l-a încheiat Domnul cu voi" (*Iș* 24, 8).

Când Apostolul Pavel ia în discuție relația dintre făgăduință și Lege în *Ga* 3, 15 ș. u., el introduce o ilustrare din experiența omenească comună și compară făgăduința lui Dumnezeu către Avraam cu *diatheke* al unui om, adică cu un „testament". Multitudinea de termeni legali folosiți în acest pasaj scoate în evidență că el întrebuințează cuvântul *diatheke* cu sensul legii elenistice. Această ilustrare din sfera legală pune în lumină intervenția lui Dumnezeu în istoria mântuirii. După cum un testament valid nu poate fi contestat sau alterat prin adaosuri, tot astfel făgăduința lui Dumnezeu (*epaggelia*), care este „testamentul" Său original, nu poate fi invalidată de Legea care s-a dat mai târziu. Punctul de comparație constă pur și simplu în inviolabilitate, inalterabilitate și, deci, valabilitate absolută. Dar trebuie precizat că întrebuințarea lui *diatheke* de către Pavel cu sens religios este modelată mai degrabă de LXX, decât de sensul legal obișnuit. În Romani 11, 27 (citând *Is* 59, 21; 27, 9; cf. *Ir* 31, 33 ș. u.), el preia o parte importantă a ideii profetice despre *diatheke* într-o formă care poate denota numai planul mântuitor al lui Dumnezeu. În *Rm* 9, 4 „legămintele" (*ai diathekai*) sunt socotite

între multele privilegii ale lui Israel în istoria mântuirii, cărora Pavel le acordă importanță ca și creștin, și ele înseamnă desigur declarațiile voii prin care Dumnezeu S-a revelat în făgăduințele și poruncile din VT (cf. *diathekai ton pateron* în literatura iudaică târzie, din care *Ef* 2, 12 individualizează *diathekaitesepanggelias*, momentele concrete ale manifestărilor istorice ale făgăduinței mântuirii). De asemenea, Apostolul Pavel urmează înțelegerea biblică tradițională în *2 Co* 3, 6, unde expresia *kainosdiatheke*(Noul Legământ), al cărui semn distinctiv este Duhul, în contrast cu cel vechi care era caracterizat prin litera scrisă, ne amintește de legământul din Ieremia 31, 31 ș. u., căruia Pavel îi vede acum împlinirea (cf. *Rm* 11, 27; 2 Co 3, 6). Vechiul Legământ a fost înlocuit și depășit de Noul Legământ, care are o slavă mai mare (v. 10). În Galateni 4, 24 ș. u. Sfântul Pavel introduce o expunere tipologică a istoriei despre Agar și Sara, afirmând că aceste două femei care i-au dăruit fii lui Avraam reprezintă două legăminte *autaieisin duo diathekai* (lit. „acestea sunt două legăminte"), sclava Agar fiind legământul sinaitic care-i pune pe membrii săi într-o stare de robie, și femeia liberă Sara, fiind legământul ceresc care-i aduce pe membrii săi într-o stare de libertate; aici el are în vedere aceleași *diathekai* ca și în *2 Co* 3, adică două iconomii din istoria divină, a căror diferență majoră poate fi desprinsă din diferitele condiții dominante în ele, iudaismul care înrobește, pe de o parte, și creștinismul care aduce libertatea fiilor lui Dumnezeu, pe de altă parte (*Ga* 5,1; 4,6 ș. u.; *Rm* 8,15; *2 Co* 3,17). Există două legăminte, dar o singură voie divină care conduce istoria mântuirii și care se manifestă definitiv în Hristos care este în același timp sfârșitul Legii (*telosnomou*,*Rm* 10, 4) și împlinirea oricărei făgăduințe (*2 Co* 1, 20). Folosirea expresiei *hekainediatheke*(Noul Legământ) în *1 Co* 11, 25, unde apare în relatarea lui Pavel cu privire la cuvintele Domnului de la Cina de Taină, trebuie pusă în legătură cu locurile paralele din sinoptici.

În Evrei, autorul folosește *diatheke* cu sensul popular de „testament": 9, 16: „Căci unde este testament, trebuie neapărat să fie vorba despre moartea celui ce a făcut testamentul. Un testament ajunge temeinic după moarte, fiindcă nu are nici o putere, câtă vreme trăiește cel ce l-a făcut." Această concluzie legală, totuși, nu ne îndreptățește să deducem că termenul este folosit în Evrei cu sensul de „testament", sau cel puțin nu în acest context. Descrierii superiorității slujirii ca arhiereu a lui Hristos în ceruri, care prin moartea Sa sacrificială a adus o veșnică răscumpărare (9, 1-14), autorul îi adaugă (9, 15 ș. u.) o explicare a necesității morții lui Hristos pentru mântuire. Hristos este Mijlocitorul Noului Legământ. În acest verset, *diatheke* este foarte clar un concept religios. Cele două *diathekai* diferite, și care se exclud reciproc, sunt aceleași de care vorbea Ieremia și Pavel. Gândirea centrală este cea a unui nou legământ (9, 15; 12, 24). Fiind al doilea (8, 7), el este mai bun decât primul (7, 22). El se bazează pe făgăduințe mai bune (8, 6); este mai sigur (8, 7); este veșnic (13, 20). De aceea, în chip necesar, înlocuiește pe cel vechi, care este acum îmbătrânit și aproape pe pieire (8, 13; 9, 1.15.18), ca unul care este legat de locuri cultice, de rituri și având deficiențe (8,7). Dumnezeu l-a dat pe primul pe Sinai (9, 20; *Iș* 24, 6 ș. u.). A fost consacrat de Moise printr-un ritual solemn de sânge (9, 18-20). Siguranța pentru al doilea cu darurile sale de mântuire (9, 15) este Persoana lui Iisus (7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24). Moartea lui Iisus înseamnă dedicarea lui (9, 15,18), împlinind răscumpărarea de păcatele săvârșite sub primul legământ (9, 15). Sângele lui Hristos este sângele legământului veșnic (*aima diatheke saioniou*, 13, 20) (*Za* 9, 11; *Is* 55, 3), sângele legămintelor (*to aimates diathekes*, 10, 29); antitipul sângelui din *Iș* 24, 6; sfânt și sfințitor. Spre deosebire de Pavel și Ieremia, autorul vede esența celor două legăminte în aspectul cultic. Ele sunt date și rânduite din punct de vedere ritual cu o perspectivă a iertării, ispășirii și purificării. Noul Legământ, ca *locus* al arhieriei cerești a lui Hristos care se jertfește pe Sine, este adevărata împlinire a primului, a cărui preoție și jertfe pământești erau imperfecte (*skia ton epouranion*, 8, 5).

Un alt termen mai rar, *oikonomia*, prezent în *1 Co* 9, 17 și *Col* 1, 25; cf. *Ef*3, 2,9; 1, 10) apare la Părinții timpurii în legătură cu legămintele prin care Dumnezeu a adus la împlinire planul Său de mântuire, mai întâi pentru vechiul și apoi pentru noul Israel. *Oikonomia* a devenit un termen patristic pentru *Heilsgeschichte*, fiind strâns asociat cu legămintele din istoria mântuirii.

Bibliografie. Bredenkamp, C.J., „God's Covenant in the Prophets", *The Old Testament Student*, vol. IV, (1885), 8, pp. 353-357; Bredenkamp, C.J., „The Covenantand the Early Prophets", în *The Old Testament Student*, vol. IV, (1884), 3, pp. 123-127; McCree, Walter T., „The Covenant Meal in the Old Testament", în: *Journal of Biblical Literature*, vol. XLV, (1926), ½, pp. 120-128; Potter, D., „The New Covenant in Jeremiah XXXI, 31-34", *Vetus Testamentum*, vol. XXXIII, III, 1983, pp. 347-357; Puig, Armand, *Isus – un profil biografic*, trad. J.B. Matei, Ed. Meronia, București, 2006; Smith, Robertson W., *The Religion of the Semites*, Londra, [2]1894; Weinfeld, M., „The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East", în: *Journal of the American Oriental Society*, vol. XC, 2/1970.

Ioan Mihoc

LÉGE. I. Instrucțiune sau învățătură care delimitează și orientează preocupările omului, în vederea conviețuirii, a armoniei și a dezvoltării în relație cu Dumnezeu și cu semenii.

Acesta este folosit în Vechiul Testament pentru a indica, fie o prescripție legislativă (în sens restrâns), fie totalitatea poruncilor și a normelor pe care Moise le-a dat poporului ales (în sens larg). În Pentateuh, cuvântul *tora* este folosit pentru a desemna totalitatea preceptelor, a regulilor, a poruncilor și a interdicțiilor care au avut un caracter autoritar datorită provenienței lor dumnezeiești sau, cel puțin, de origine sfântă, chiar dacă au fost maxime morale, uzanțe cultice sau decizii legislative. Cu toate că fondul legilor a fost foarte variat, inițiatorii acestora au fost conștienți de diferențele dintre structurile juridice, ceremoniale și morale, fapt dovedit de numărul mare de sinonime folosit pentru termenul lege în Scriptură. În câmpul semantic al termenului *lege* sunt incluse și cuvintele:

1. *Cuvânt - deber*, termen provenit din același radical, termenul poate fi tradus prin *cuvânt* sau *discurs consecutiv și comprehensibil*. Orice profeție sau comunicare cerească, precum și întregul corp al revelației veterotestamentare este numit în mod uzual *cuvântul Domnului*;

2. *Spusă - imra*, termenul este un sinonim poetic pentru *rbd*. Provine din rădăcina *rma*(*a ramifica*, *a răspândi, a zice*) și este utilizat adesea pentru *un cuvânt rostit*, *un discurs*. De obicei este tradus prin termenul *cuvânt*, fără a se face vreo diferență între acesta și rbd, cu toate că nu există o identitate semantică perfectă. Totuși, *hr'* mai este folosit frecvent pentru a indica o profeție imediată, venită direct de la Dumnezeu prin proroci pentru a povățui pe om;

3. *Îndreptări - huqqim*. Cuvântul este forma de plural a substantivului *qxo* (*a însemna*, *a trasa*, *a descrie* și *a ordona*) și poate fi tradus în limba română prin *orânduiri* sau *îndreptări* având sensul de *îndreptar*, *călăuză*, *ghid*, *criteriu moral*. Acesta indica forma scurtă și concisă a statutului de administrare legislativă al evreilor din antichitate, ce era prevăzut cu o listă de pedepse;

4. *Judecăți - mișpetim*, fiind forma de plural a substantivului care provine din rădăcina verbală *xpv* (*a judeca, a determina, a ordona și a discerne*), acest cuvânt indică prescripțiile prin care o persoană poate discerne binele de rău și să ia o decizie corespunzătoare;

5. *Poruncă - mițöt*; acest cuvânt provenit din radicalul *hwc* (*a porunci*, *a comanda*) este folosit pentru a preciza ceea ce îi este îngăduit și interzis omului să facă. Poruncile implică supunerea față de cel care le emite;

6. *Mărturii - ëdut*; termenul provine din rădăcina verbală *de* și face trimitere la anumite lucruri ce depășesc imanentul. Mărturiile sunt tipuri și reprezentări ale lucrurilor bune care urmează să se descopere. În această categorie pot fi incluse toate cuvintele lui Dumnezeu descoperite prin profeți, precum și faptele Sale consemnate în Sfintele Scripturi.

7. *Învățături - piqqùdim*, substantiv la numărul plural ce provine din rădăcina *dqp* (*a lua la cunoștință sau a avea grijă de un lucru*, *a avea respect de*, *a numi*). Învățăturile sunt oferite omului de către Dumnezeu în vederea orânduirii vieții.

Înainte de Moise, viața poporului ales era coordonată de obiceiuri și tradiții provenite din legile tribale. Astfel de structuri stau la baza diverselor legături care au făcut posibilă reglementarea relațiilor dintre patriarhi și oamenii din zona în care au locuit temporar (*Fc*20, 9-16; 21, 25-32; 31, 44-45; 34, 8-10). Este posibil ca viața acestora să fi fost influențată și de colecții legislative din Orientul Apropiat. Unii chiar consideră că anumite legi din codul regelui Ur-nammu din Urul Caldeii (ca. 2100 î. Hr.) și din codul lui Hammurabi (1900 î. Hr.) au stat și la baza unor prescripții din legile mozaice (ex. legea talionului). În ceea ce privește perioada exodului din Egipt datele privitoare la codul de legi asumat de poporul ales sunt mult mai clare. Legile din Pentateuh sunt cuprinse în două colecții majore: cele asociate cu evenimentele de pe Sinai (*Iș* 19 – *Nm* 10, 10) și cele date de Moise în cuvântările sale de despărțire din câmpia Moabului (*Dt* 1-30). În ambele colecții contextul redactării cuprinde aluzii semnificative la eliberarea poporului din robia egipteană de către Dumnezeu, la susținerea și protejarea acestuia în pustie și la promisiunea divină de a fi părtași făgăduinței făcute părinților lor. Legislatorul și sursa tuturor prescripțiilor este Dumnezeu, iar Moise este persoana căreia i se încredințează misiunea de a păstra și a implementa aceste porunci în viața israeliților. Fiind oferite în cadrul legământului încheiat de Dumnezeu cu poporului Său, legile Pentateuhului acoperă, atât spectrul religios, cât și cel social, fără a se realiza o demarcație precisă între ele și fără a trata chestiunile specifice celor două arealuri în maniere diferite.

Pentateuhul (numit Tora sau Legea) a devenit autoritatea centrală permanentă pentru religia israelită după întoarcerea poporului din robia babiloniană, în timpul lui Ezdra. În acest context, promisiunile și amenințările din Deuteronom au avut înțeles particular puternic pentru cei care s-au întors: blestemele și pedepsele au fost ispășite, iar speranța binecuvântării a revenit în sufletele lor. Încă odată, legile Pentateuhului au devenit reperul tuturor manifestărilor religioase și sociale în Israel. Pentru a menține această stare pe o perioadă cât mai îndelungată, Ezdra a realizat o epurare etnică pentru a evita sincretismul și asimilarea unor structuri străine legislației mozaice (*1 Ezr* 9-19; *1 Mac* 1, 11-15).

Datoria de a menține și de a administra aceste legi aparținea în primul rând conducătorului poporului. În perioada regalității, suveranul avea autoritatea necesară pentru a veghea și a determina pe toți israeliții să se supună în fața Legii lui Dumnezeu. Regele Solomon reprezintă portretul monarhului ideal, care prin înțelepciunea sa judeca poporul potrivit prescripțiilor legale (*3 Rg* 3, 9-12). La nivel local, modul de respectare a legii era supravegheat de bătrânii comunității (*Dt* 21, 2-3; *Rut* 4, 2, 9-11; *3 Rg* 21, 8-11), iar în orașe erau organizate grupări (*Iz* 16, 40) care aveau aceiași menire. Scriptura vorbește chiar de o anumită categorie de judecători care erau investiți de puterea regală sau de conducerea centrală pentru a menține și a aplica legea (*2 Par* 19, 5; *Dt* 16, 18; *Mi* 3,9). Preoții dețineau și ei un rol semnificativ în această privință. Îi întâlnim alături de alți judecători investiți de autoritatea regală (2 Par. 19, 8-11), alături de regele însuși (*Dt* 17, 18-20) sau chiar acționând singuri când celelalte structuri lipsesc (*Dt* 17, 8-13; *Iz* 44, 23-24). Un caz aparte este constituit de profeți. Aceștia nu au deținut o funcție judecătorească în sensul celor amintite, deși aceștia erau persoanele prin care Dumnezeu transmitea legile.

În Israelul antic, legea avea menirea de a-i poziționa pe oameni în sfera Legământului, de a menține ordinea socială și de a oferi asigurări că autoritatea regalității și a Templului este recunoscută și acceptată. Cu toate că în structurile ei originare legea avea menirea de a oferi elementele necesare supraviețuirii într-un mediu periculos și ostil, mai târziu, concomitent cu societatea israelită, aceasta a devenit extrem de complexă. Ca rezultat, structurile legislative au devenit mai mult rituale, iar proclamările au dobândit un caracter rigid, care a avut probabil de-a face cu menținerea structurilor sociale decât cu administrarea dreptății.

Legile veterotestamentare nu au fost desființate în *Noul Testament*, dimpotrivă au fost plinite. Mântuitorul nu a venit să strice Legea, ci să o desăvârșească (*Mt* 5, 17-20), iar acest fapt se poate observa din îndemnurile Sale care vizau asumarea și spiritualizarea legii, oprirea gândurilor păcătoase încă din fașă, dobândirea dreptății, a milei și a smereniei (*Lc* 11, 42; 18, 18-22). Totuși, în aceste condiții Iisus Hristos făcea o separație clară între legile lui Moise și tradițiile părintești (*Mc* 7, 1-8). Când prevederile acestor tradiții contraziceau legea sau anulau un aspect din ea (ex. corbanul), Hristos le vădea ineficiența și implicit le încălca (ex. a mâncat cu vameșii și cu păcătoșii, nu s-a spălat pe brațe înainte de mâncare; a săvârșit vindecări în Șabat – *Lc* 5, 29-30; 7, 34; 15, 1-2; 19, 7; 6, 6-11; 13, 10-16).

Primul semn de detașare față de prevederile legislative iudaice este generat de propovăduirea Evangheliei la alte neamuri. Datorită noilor convertiți, apostolii au fost puși în fața unei dileme majore: necesitatea tăierii împrejur. În urma Sinodului apostolic de la Ierusalim s-a luat o hotărâre fermă în care se afirma neobligativitatea circumciziei. Asumarea acesteia a fost însă mai dificilă, mărturie stând epistolele Sf. Apostol Pavel. Învățăturile apostolului neamurilor privitoare la lege se găsesc cu precădere în epistolele către Galateni și Romani. Principala temă dezvoltată în ele vizează rolul legii vechi în mântuirea eshatologică. Odată cu venirea și jertfa mântuitoare a lui Hristos, legea lui Moise și-a încheiat menirea (*Rm* 1, 16-17; 3, 21-22, 31). De acum, nu litera legii, ci duhul legii avea să primeze în viața celor care au fost izbăviți prin Iisus Hristos (*Rm* 8, 2-13; *Ga* 3, 2-3; 5, 2-5; 16, 25). Cu toate că *Legea e sfântă și porunca e sfântă și dreaptă și bună* (*Rm* 7, 12) și călăuză spre Hristos (*Ga* 3, 24) ea devine pentru persoana care încă nu a experiat mântuirea în Hristos și viața în Duh doar elementul care conștientizează păcatul (*Rm* 3, 20; 7, 7, 22-23) și oferă prin exemplificare modalități noi de păcătuire (5, 20, 7, 8-11). Astfel că datorită valabilității mântuirii aduse de Hristos, Acesta devine sfârșitul Legii (10, 4).

II. În viziunea patristică legea și prescripțiile ei nu sunt altceva decât o cale prin care omul reușește să se întâlnească cu Legiuitorul Suprem. Acest fapt îl determină pe Eftimie Zigabenul să afirme că în categoria celor fericiți se numără doar aceia care „cinstesc Legea și cuvintele lui Dumnezeu, iar prin cercetare, luare aminte și pricepere înțeleg duhovniceasca vistierie ascunsă în ele. Pentru că ei, din cercetarea aceasta vor căuta pe Dumnezeu cu toată inima lor, fiindcă au văzut cugetând frumusețea Lui și s-au îndulcit din prea-dulce lumina Lui." (*Psaltirea*, p. 539). Încercând să deslușească maniera prin care Dumnezeu alcătuiește legiuirile Sale privitoare la lume, Sf. Nicodim Aghioritul menționează câteva etape constitutive: „*Cuvântul* sau rațiunea (sensul, ordinea) lui Dumnezeu, după cum zice David, este și va rămâne în cer, dar și pe pământ, cum zice undeva tot David despre o zicere eliptică asemănătoare (cf. *Ps* 102, 19; 113, 11). Acesta este una cu adevărul Său, pe care-l vădește din neam în neam prin *porunca* sau poruncile Lui, după o *rânduială* bine-așezată de Dumnezeu. Pe această rânduială se întemeiază pământul și cei de pe el ca pe o temelie, precum se scrie în Psalmul 103, 6. Prin urmare, rațiunea, sensul lucrurilor lui Dumnezeu rămâne în cer, în Hristos, Rațiunea supremă, iar prin facerea lumii, și pe pământ (cf. *Ps* 18; 113, 11), printr-o rânduială, un tipic plin la rândul lui de alte *îndreptări* pe care le alcătuiesc poruncile, judecățile sau alte lucrări legate de rânduiala sau tipicul principal". Teodoret, episcopul de Cir, îndeamnă pe cei care vor să urmeze poruncile lui Dumnezeu să dobândească mult discernământ și de-abia după aceea să pornească pe calea virtuților: „Ca să lucrăm fapta bună după dumnezeiasca Lege, avem trebuință de dumnezeiască pricepere: cel ce întrebuințează iubirea de oameni, adică face milostenie, să nu caute către mărirea deșartă; cel ce urmează viața pustnicească să nu caute laudă omenească; cel înfrânat să nu întrebuințeze înfrânarea din pricina rușinii înverșunării, ci pentru dorul faptei bune. Deci după

cuviință se roagă prorocul să dobândească dumnezeiască pricepere, ca să afle calea îndreptării”.

Bibliografie. CHIRILĂ, Ioan, „Tora sau Legea și Mesia în gândirea biblică vechitestamentară și în iudaismul contemporan”, în: *Anuar*, (1994-1996), 3, pp. 37-50; FREEDMAN, David N. et alii, *Eerdmans Dictionary of theBible*, W.B. Eerdmans, GrandRapids, 2000; FREEDMAN, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, Ed. Doubleday, New York, 1996; MYERS, Allen C., *The Eerdmans Bible Dictionary*, Ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1987; MUNTEANU, Liviu G., *Vechiul Testament și Pentateuhul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Cluj-Napoca, 1937; PAȘCA-TUȘA, Stelian, „Psalmul 118 – elogiul Legii lui Dumnezeu”, în: *ROOTS*, (2010) 2; TEODORET, de Cir, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai prorocului împărat David*, trad. PS Iosif al Argeșului, Ed. Sf. Mănăstiri Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003; ZIGABENUL, Eftimie, NICODIM, Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. II, trad. Șt. Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2006; www.jewishencyclopedia.com.

Ioan Chirilă

LIBERTÁTE RELIGIÓASĂ. Posibilitatea unei persoane sau subiect de a-și exercita voința și actul acesteia în ceea ce privește religia și implicațiile ei.

Din punct de vedere creștin, libertatea înseamnă în primul rând independența față de păcat, accentul căzând deci pe libertatea internă și nu pe cea externă, pe libertatea spirituală, temei al oricărei libertăți ulterioare. Bazele drepturilor omului, între care se înscrie și libertatea religioasă, au fost puse de însăși porunca iubirii dată de Mântuitorul Hristos (*In* 13, 34 „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul”), care desființează orice barieră dintre oameni (cf. *Ga* 3, 28). Creștinismul se deosebește, din acest punct de vedere, de orice concepție religioasă a Antichității și restabilește în societate vechile drepturi ale omului, drepturi nesocotite din cauza păcatului care subjugase omenirea. Drepturile și demnitatea cu care fusese înzestrată ființa umană, încă de la creație, sunt astfel repuse în valoare și conștientizarea lor reprezintă un mare câștig în fundamentarea teoretică a tuturor celorlalte drepturi pretinse. Pe concepția personalistă pe care o promovează creștinismul se fundamentează toate drepturile omului, drepturi care derivă din legea morală naturală, indicând că multe dintre aceste drepturi au caracter neschimbător și imprescriptibil. Între acestea amintim: dreptul la viață, libertatea, egalitatea, fraternitatea, dreptatea, etc.

Prin libertate religioasă înțelegem faptul că asupra nici unui om nu trebuie să se exercite vreo o constrângere în privință religioasă, venită din partea unor indivizi sau a unor grupuri sociale și nici a vreunei puteri omenești, așa încât acesta să nu acționeze, împotriva propriei sale conștiințe religioase, în particular sau în public, atât singur, cât și asociat cu alții. Dreptul la libertate religioasă nu este unul ce ține de subiectivismul persoanei umane, ci își are izvorul în însuși caracterul omului de ființă religioasă.

Chiar dacă dreptul recunoaște ca pe cea mai importantă libertate, libertatea conștiinței, el nu se ocupă în mod deosebit cu aceasta, ci cu libertățile manifestărilor de conștiință (libertatea religioasă, libertatea presei, etc.). Din punct de vedere juridic, bazele libertății religioase au fost puse în articolul 18 din Declarația universală a drepturilor omului, adoptată la 10 decembrie 1948 de către Adunarea Generală a Organizației Națiunilor Unite. Potrivit acestei declarații: „Orice om are dreptul la libertatea gândirii, de conștiință și religie; acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau convingerea, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea, singur sau împreună cu alții, atât în mod public, cât și privat, prin învățături, practici religioase, cult și îndeplinirea ritualurilor”.

Prin această Declarație se asigură fiecărei persoane umane dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și de credință religioasă, posibilitatea de a-și schimba religia sau convingerile fără a suferi repercusiuni, dar și de a-și manifesta în mod individual sau în grup, în mod public și privat, convingerile religioase. Este scos din calcul orice prejudiciu adus unei persoane pe motiv de apartenență religioasă. În același timp, este garantată libertatea de manifestare cultică a persoanelor sau a grupurilor religioase. Declarația recunoaște

părinților dreptul de a asigura copiilor lor o educație religioasă și morală în conformitate cu propriile convingeri religioase.

Situația pe care o incriminează implicit articolul 18 din Declarația universală a drepturilor omului este una în care intoleranța religioasă, ura și conflictele interreligioase au însângerat istoria omenirii. Persecuțiile anticreștine din primele veacuri, jihadul, cruciadele, inchiziția sau pogromurile, războiul de 30 de ani sau Noaptea Sfântului Bartolomeu sunt doar câteva exemple menite a atrage atenția asupra intoleranței religioase din trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat. Contextul socio-politic postbelic, în care apare această Declarație (1948), era unul sensibil, deoarece ideologiile nu-și spuseseră încă ultimul cuvânt. Chiar dacă fascismul, cu antisemitismul subînțeles, apusese, comunismul va genera în continuare regimuri totalitare în care istoria urii împotriva anumitor convingeri religioase se va manifesta cu toată puterea. Se poate afirma, fără teama de a greși, că ateismul, când este protejat de către stat, este contrar libertății religioase și deci drepturilor omului. În țările socialiste, cu doctrină marxist-leninistă, libertatea religioasă era redusă doar la libertatea cultică, fără posibilitatea de manifestare publică, fără putința implicării în viața socială a comunității. Chiar și libertatea cultică era în unele părți drastic limitată. În alte țări (țări musulmane sau unele țări din Africa) regimurile politice interzic propovăduirea Evangheliei sau desfășurarea cultului creștin, iar convertirea la creștinism este considerată apostazie și pedepsită chiar cu uciderea.

Biserica Romano-Catolică a materializat ideea de libertate religioasă printr-un document elaborat la sfârșitul lucrărilor Conciliului II Vatican și intitulat Declarația pentru libertatea religioasă *Dignitatis humanae*, în care sunt înfățișate câteva aspecte generale ale libertății religioase, precum și indicarea faptului că învățătura despre libertatea religioasă își are rădăcinile în Revelație.

Într-un raport asupra libertății religioase pe glob, dat publicității în anul 2000, raport nu lipsit de o anumită doză de subiectivism, mai erau raportate suficiente țări în care exista o legislație restrictivă în privința libertății religioase sau presiuni sociale în această privință și chiar unele conflicte religioase.

În concluzie, putem afirma că libertatea religioasă a unei comunități poate fi limitată de politica statului, dacă acesta dezvoltă un regim totalitar și eventual ateu sau de o altă tradiție religioasă, dacă legea religioasă devine și legea după care se conduce statul, cum este cazul în țările islamice, în care acționează prevederile legii islamice. Libertatea religioasă rămâne însă un deziderat al lumii moderne, un deziderat valabil pentru toate tradițiile religioase ale omenirii.

Bibliografie. *Rapporto 2000 sulla libertà religiosa nel mondo*, Ufficio Stampa Segretariato Italiano, ACS, Roma 2000; Vaticano II, „Dinitatis humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa” (testo latino e italiano), în *Enchiridion Vaticanum*, Edizione Dehoniane Bologna, 1979; Zăgrean, Ioan, „Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului”, în: *ST*, 3-4/1952, pp. 134-142.

Caius Cuțaru

LIMBÁJ. Ansamblu de forme conveniente, verbale sau non-verbale, uniformizate într-un sistem logic, menite să faciliteze comunicarea.

Epistemologia științifică actuală presupune un limbaj care depășește ceea ce noi în mod obișnuit am considera că aparține științei. Știința contemporană, deși pleacă de la cercetarea lumii empirice, ridică probleme ce depășesc posibilitatea unui răspuns exhaustiv, utilizând doar informațiile analitice care pot fi dezvoltate cu datele empirice ale lumii sensibile. Posibilitatea interferării cu transcendența, prezența intuiției în conștiința savanților de azi și faptul că adevărul nu poate fi circumscris exclusiv unui concept cognoscibil doar în mod discursiv au determinat apariția unui limbaj științific deschis semnificațiilor filosofice și teologice. Filosofia este chemată să-și asume o funcție unificatoare și mediatoare între știință și teologie.

Limbajul credinței, exprimat fie în formă evanghelică, fie liturgică, doctrinară sau spirituală impune în mod categoric implicarea subiectului în discursul rostit sau scris. Într-un

asemenea discurs, atât experiențele lăuntrice cât și experiențele cu lumea exterioară sunt transpuse într-un plan existențial în care nu se poate face abstracție de o implicare reală a subiectului. Totodată, receptarea unui astfel de discurs obligă la o poziție de implicare, în care receptorul nu poate rămâne neutru, chiar dacă în aparență el nu adoptă nici un fel de poziție, ca expresie exterioară de dorită neutralitate. Și aici este vorba de un fel de mit al imparțialității, care ne cere să nu ne declinăm propria poziție. Limbajul religios este ghidat de forța unificatoare a experienței.

Inclusiv astăzi, când teologia este înțeleasă adesea doar în forma ei academică, limbajul unei teologii înțelese doar ca știință nu ar trebui să rămână exterior realității descrise. Teologia este chemată la redactarea unui limbaj în care să transpară în mod inteligibil și coerent mesajul credinței și, totodată, în care să se reflecte fidelitatea față de duhul Tradiției. Exigența coerenței și inteligibilității nu implică neapărat doar un limbaj logico-axiomatic, precum exigența fidelității nu presupune pasivism, ci actualizare a Tradiției în contextul contemporan.

Criteriul verificabilității limbajului nu trebuie neapărat eliminat, însă în domeniul teologiei corectitudinea unei propoziții nu poate fi făcută doar pe baza verificării unei realități prezente exclusiv în lumea empirică. Verificabilitatea este în strânsă legătură cu Revelația care exprimă continuitatea unui mod de viață în cadrul unei Tradiții. Este foarte important de subliniat că Tradiția nu reprezintă doar un corpus scris sau oral de învățături, ci desemnează în primul rând un mod de viață ce este în strânsă legătură cu experiența eclesială. Această experiență eclesială are o continuitate în timp și ea se cere actualizată în orice moment al istoriei. Limbajul teologiei, chiar în forma sa academică, nu trebuie să abdice de la criteriul continuității experienței eclesiale.

Limbajul teologiei este integrativ. El se poate deschide celorlalte forme de limbaj, dar nu trebuie redus la acestea. Eșecul unei teologii exclusiv speculative, care nu depășește dimensiunea imanentă a limbajului, este evident. Din moment ce teologia devine doar un act de cultură sau un simplu pretext de creare a unui limbaj specific în care să se reflecte doar motivația redusă la plăcerea de a scrie sau a vorbi despre Dumnezeu, nu mai poate oferi ceva consistent și convingător oamenilor. Nu înseamnă că teologia trebuie să se închidă culturii sau științei. Dimpotrivă, în duhul cuprinzător al ortodoxiei, teologia, în elaborarea propriului discurs, poate și trebuie să îmbrățișeze și celelalte tipuri de limbaje (filosofice sau științifice), dar ea trebuie să rămână mereu fidelă Revelației.

Limbajul teologiei trebuie să reflecte caracterul dinamic al Revelației ca act de viață. Limbajul va căuta nu doar adecvarea unei concepții sau alta cu exigențele unei gândiri formale, ci va implica tensiunea relației care se trăiește între cel care așteaptă ceva și cel care, din perspectivă teologică, oferă un răspuns pe baza Revelației înseși. În acest punct, limbajul teologic depășește caracterul speculativ și întrupează forța vieții care devine cuvânt cu putere multă. Puterea cuvântului determină un impact existențial în cel care-l asumă, nu doar un deliciu intelectual. Limbajul teologic are menirea de a scoate înțelegerea din zona formalului. Consistența cuvântului provine din viața pe care o conține și o transmite cu convingere celorlalți.

În contact cu diverse tradiții culturale sau științifice[1], teologia, deși este deschisă dialogului, își asumă în mod transformator diferite lucruri din respectivele tradiții pe care le poate folosi ca experiențe în descrierea propriei Tradiții luminate de credință. Dar exigențele teologiei nu se îndreaptă numai spre păstrarea și evidențierea importanței factorului credinței, ci și spre consolidarea unei hermeneutici care să nu fie subordonată unor realități exterioare. În hermeneutica teologică prioritar nu este elanul novator, cât efortul stăruitor de a desluși și de a actualiza semnificațiile originare ale Tradiției conturate în cadrul experienței eclesiale.

Bibliografie. Austin, John, *How to Do with Words*, The William James Lectures 1955, Oxford Clarendon Press, 1962; Evans, Donald, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special reference to the Cristian Use of Language about God as*

Creator, SCM Press, Londra, 1963; Searle, John, *Speech Acts. An essay in The Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

LINGURÍȚĂ. Obiect liturgic din metal, de regulă argintat sau aurit, folosit în cadrul rânduielii Sfintei Liturghii pentru împărtășirea credincioșilor.

Lingurița este întrebuințată pentru împărtășirea credincioșilor nu numai în Biserica Ortodoxă, ci și în Bisericile orientale necalcedoniene (la copții ortodocși și uniți), la etiopieni și la sirienii occidentali (iacobiți), la aceștia din urmă fiind folosită numai pentru împărtășirea clericilor. Pornind de la aceasta, mulți liturgiști din trecut au arătat că lingurița era întrebuințată în ritul liturgic bizantin, înainte de secolul al IV-lea, când bisericile monofizite copte și etiopiene s-au rupt de Biserica Ortodoxă, întrebuințarea lor până astăzi fiind socotită de ca o mărturie utilizării ei și înainte de despărțirea lor de Biserica Ortodoxă, în secolul al IV-lea. Folosindu-se de o informație provenită de la Nichifor Calist, din sec. IV, liturgiștii din vechime considerau că lingurița a fost introdusă în cult de către Sf. Ioan Gură de Aur. Însă, în pofida acestei mărturii, originea uzului liturgic al linguriței nu putea fi atât de timpurie. Faptul că ea se află în întrebuințarea liturgică a bisericilor vechi-orientale poate fi explicată prin influențele mai târzii pe care cultul liturgic bizantin le-a exercitat asupra acestor rituri orientale. În favoarea acestei ipoteze vine și faptul că în Bisericile necalcedoniene mai conservatoare (armeană, nestoriană și maronită), lingurița nu este folosită în cult. În toate Bisericile creștine din primele șapte veacuri, întrebuințarea linguriței nu este cunoscută.

În primele veacuri, împărtășirea credincioșilor din Biserică se făcea în același fel ca și împărtășirea clericilor. Astfel, credincioșii primeau Sfântul Trup în palma dreaptă, așezată cruciș peste cea stângă, iar Sfântul Sânge îl sorbeau direct din Sfântul Potir, care era ținut de către diacon. Avem în acest sens mărturia *Constituțiilor Apostolice*, din sec. IV. Alte mărturii în acest sens le găsim în *Catehezele baptismale* ale Sf. Chiril al Ierusalimului și în *Scrisorile* Sf. Vasile cel Mare. Rânduiala aceasta a împărtășirii credincioșilor cu sfântul Trup primit în palmă și cu Sfântul Sânge, direct din Sfântul Potir, se păstrează până astăzi în ritul liturgic al nestorienilor. În alte părți, Sfântul Trup era dăruit credincioșilor spre împărtășire în palmă, fiind însă îmbibat mai înainte în Sfântul Sânge, așa încât Potirul nu mai era folosit. Așa se procedează până astăzi la armeni. Sf. Ioan Gură de Aur, în *Omiliile baptismale* ale sale, ne lasă să înțelegem că și pe timpul său erau în vigoare același mod de împărtășire a laicilor, dându-li-se Sfântul Trup în palmă.

Spre sfârșitul secolului VII, Sinodul Trulan (Quinisext, 692), în Can. 101, caută să impună această veche practică a împărtășirii, osândindu-i pe cei care „în loc de mână, pregătesc oarecare vase de aur, sau din altă materie, pentru primirea dumnezeiescului Dar". Practica aceasta a împărtășirii din palmă se păstrează și în sec. al VIII-lea, Sf. Ioan Damaschin, dând o importantă mărturie în acest sens. În același secol, patriarhul Gherman al Constantinopolului vorbește despre acesta, dar nu indică obiectul liturgic pe care-l numim astăzi *linguriță*,ci cleștele format de degetele mâinii preotului care ținea trupul lui Hristos, „*cărbunele dumnezeiesc*", dăruindu-l credincioșilor spre iertarea păcatelor. În secolul al IX-lea, Can. 10 al Sinodului local numit I-II (Constantinopol 861) enumeră printre vasele sfinte folosite la slujirea la sfântul altar și *lingurița*, osândind întrebuințarea neliturgică a acestui obiect liturgic. Textul acesta este socotit însă de către editorii mai noi ai *Pidalionului* grecesc ca fiind interpolat.

Cu toate acestea, liturgiștii mai noi presupun că folosirea linguriței pentru împărtășirea mirenilor trebuie să fi fost introdus, fie și numai pe alocuri, încă din sec. al VII-lea, întrucât Sf. Sofronie al Ierusalimului (†638) arată în *Viața Sfintei Maria Egipteanca* (IV, 34) că avvaZosima a luat, într-un potir mic, Preacuratul Trup și Sânge al Domnului, amestecate, pentru împărtășirea Sfintei Maria, ceea ce implică folosirea linguriței pentru împărtășirea cu Dumnezeieștile Taine.

Se pare că pentru întâia dată linguriţa a fost introdusă, după unii liturgişti, în părţile Siriei, prin secolul al VII-lea, iar după alţii în Egipt, generalizându-se folosirea ei în tot Răsăritul, începând din secolului al X-lea.
Explicaţiile practice ale generalizării întrebuinţării linguriţei pentru împărtăşirea credincioşilor sunt două. Prima explicaţie este aceea că se putea întâmpla, fie din neglijenţa preoţilor slujitori, fie a credincioşilor care veneau să se împărtăşească, ca să cadă pe jos firimituri din Sfântul Trup sau picături din Sfântul Sânge. O a doua explicaţie era aceea că unii credincioşi păstrau Sfântul Trup care li se dădea în palmă, întreg sau doar o parte din el, folosindu-l în afara locaşului Bisericii, fie în scopuri oculte, în acte magice sau vrăjitoreşti, sau îl puteau duce acasă celor care erau opriţi de la împărtăşirea cu Sfintele Taine, pentru nevrednicia lor. Doar punându-se în linguriţă, atât Sfântul Trup cât şi Sfântul Sânge, fiind consumat îndată de către cei care vin să se împărtăşească, evitându-se neajunsurile enumerate mai sus. Prima menţiune sigură despre întrebuinţarea *linguriţei* în rânduiala împărtăşirii credincioşilor o găsim în *Tâlcuirealiturgică* a lui Pseudo-Sofronie, din secolele XII-XIII, unde este indicat şi simbolismul acestui obiect liturgic, Astfel, ea simbolizează mai întâi cleştele cu care serafimul din viziunea proorocului Isaia (6, 6-7) a luat cărbunele de foc, punându-l, din porunca Domnului, în gura proorocului, ca semn al curăţirii lui de păcate şi al misiunii sale profetice. Acest cărbune ceresc închipuie însă pe Hristos cel euharistic, de care ne împărtăşim în cadrul Sfintei Liturghii. Aceiaşi semnificaţie simbolică a linguriţei o găsim, mai târziu, şi la Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului, în secolul al XV-lea: „Arhiereul dă cu lingura celor ce vin să se împărtăşească, făcând aceasta după vedenia lui Isaia proorocul". *Linguriţa* o închipuie însă şi pe Maica Domnului, care a purtat în pântecele ei Pâinea cea cerească.

Bibliografie. *Cateheze baptismale*, Cateheza XXIII, 21-22, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003; *Constituţiile Apostolice*, VIII, 13; *Liturgiarum Orientalium Collectio*, vol. I; Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993; Farcaşiu, Lucian, „Întrebuinţarea linguriţei pentru împărtăşirea credincioşilor în Biserica Ortodoxă", în: *Dacia creştină. De la Dacia romană la România creştină*, I (2011), 1, pp. 44-49; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992; Ioan Damaschin, sf.,„ *Expunerea credinţei ortodoxe* (Dogmatica), IV, 13, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993; Gherman al Constantinopolului, sf., *Tâlcuirea liturgică*, în *PG* 98, 433; Ioan Gură de Aur, Sf., *Catheza II către candidaţii la Botez*, 2, în *PG* 49, 233; Kaliniku, C., *Sfântul locaş şi cele ce se săvârşesc într-însul* (în limba greacă), Atena, [3]1969; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi*, vol. I, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, 2002; Sofronie, -Pseudo, *Tâlcuire liturgică*, cap. V, în: *MO*, XII (1960), 5-6, pp. 360-396; Vasilecel Mare, Sf., *Epistola 93* (Către nobila Chesaria), în *PG* 32, 485.

Lucian Farcaşiu

LITÁNIE. (ngr. *litania*) Rugăciune stăruitoare, lungă, repetată, de invocare a Mântuitorului, a Maicii Domnului şi a sfinţilor în vremuri de mare încercare.
Derivă de la grecescul λιτή, care înseamnă rugăciune de mijlocire. *Litaniile* erau, în primele veacuri ale Bisericii, rugăciunile obşteşti făcute de mulţimea credincioşilor, în frunte cu clerul, sub formă de procesiune solemnă, afară din biserică sau chiar afară din sat sau oraş. Această formă de *litie - procesiune,* se făcea în vechime mai ales în cazuri de mari nenorociri sau calamităţi (secetă, inundaţii, molime, războaie, cutremure etc.) când, prin cântări religioase şi rugăciuni, se invoca mila şi îndurarea lui Dumnezeu pentru îndepărtarea nenorocirilor. Asemenea litanii sau procesiuni cu rugăciuni ocazionale (ex. sfeştanii pentru ploaie, când este secetă) le face şi azi Biserica Ortodoxă. *Litii (litanii)* se numeau şi procesiunile de noapte, organizate de Sf. Ioan Gură de Aur (când era patriarh la Constantinopol), precum şi de alţi mari ierarhi din secolele IV-V, pentru combaterea ereziilor cu ajutorul imnelor ortodoxe, cântate de credincioşi. La rugăciunile vechilor litii procesionale s-a adăugat, cu timpul, un ceremonial nou, în cadrul căruia se binecuvintează *artosele* (pâinile) aduse de credincioşi la biserică împreună cu puţin vin şi untdelemn, la sfârşitul slujbei Vecerniei

din ajunul marilor praznice, spre cinstirea și pomenirea sfinților sărbătoriți.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Litia. Studiu comparativ al rânduielii ei în diferite Liturghiere și manuale de Tipic", în: *ST*, VIII (1956), pp. 376-388; Braniște, Ene, „Serviciul Litiei", în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXVIII (1970), 11-12, pp. 1233-1245; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Nicușor Tucă, Viorel Sava

LITIÉR. Vas liturgic, ca o tavă rotundă, din metal, cu patru cupe, în care se pun cele cinci pâini (litiile sau artosele), grâul, vinul și untdelemnul spre a fi binecuvântate în cadrul slujbei Litiei.

Viorel Sava

LITURGHÍE. (gr. *liturghia – lucrare publică*; *litos – public* și *erga – lucrare*) Denumire dată celei mai importante și celei mai sfinte slujbe divine a Bisericii Ortodoxe.

Sfânta Liturghie este slujba în cadrul căreia se aduce Jertfa Legii Noi, reactualizându-se în chip nesângeros Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Iisus Hristos. Este slujbă de laudă și de mulțumire prin excelență și mijloc de sfințire a credincioșilor prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos.

În perioada precreștină, termenul *liturghie* avea un conținut mult mai larg. Prin el era desemnată orice activitate depusă de o persoană în slujba comunității. El desemna, totodată, și activitatea slujitorilor cultului în lumea păgână. În *Septuaginta* dobândește noi sensuri. Termenul ebraic *abodah* desemna slujirea preoților și leviților la templu. Cu acest sens este întâlnit și în Noul Testament (*Lc* 1, 23; *Evr* 8, 26; 9, 21). În Antichitatea creștină, prin *liturghie* se înțelegea totalitatea slujbelor divine și a actelor de cult, adică ceea ce înțelegem astăzi prin cultul divin. Cu acest înțeles se folosește termenul de liturghie până astăzi în tradițiile creștine apusene, protestantă și romano-catolică. Din secolele V-VI înțelesul termenului *Liturghie* s-a restrâns la Cina cea de Taină și la ceea ce înțelegem în prezent prin *Liturghie*.

Istoria *Liturghiei* începe la Cina cea de Taină unde Mântuitorul fixează elementele de bază și materia Jertfei Legii celei Noi. În structura simplă de la Cina cea de Taină se afla în esență slujba elaborată și solemnă a Liturghiei actuale. Așa precum în ghindă este conținut stejarul tot astfel în Cina cea de Taină și în Liturghia apostolică era conținută Liturghia actuală. Procesul de dezvoltare a rânduielii Sfintei Liturghii începe din veacul apostolic și se finalizează în veacurile XIV-XV. În primele trei secole putem vorbi de uniformitate liturgică, în ceea ce privește săvârșirea Sfintei Liturghii, elementele simple care constituiau ritualul euharistic în veacul apostolic fiind respectate cu strictețe în toate comunitățile creștine. Din veacul al IV-lea, pe fondul dezvoltării tuturor rânduielilor de cult, grație libertății de manifestare de care s-a bucurat creștinismul după anul 313, apar tipuri locale de oficiere a Sfintei Liturghii, dintre acestea impunându-se cele din marile centre bisericești, formulare ale Liturghiei care au fost însușite de toate comunitățile creștine aflate în raza de influență a centrelor respective. Astfel apar așa-numitele *rituri liturgice sursă*, patru la număr (antiohian, alexandrin, roman sau galican) din care s-au dezvoltat Liturghiile oficiate în toată lumea creștină, fiind în prezent zece la număr.

În Bisericile Ortodoxe de rit bizantin sunt două Sfinte Liturghii: a Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Vasile cel Mare. În realitate este vorba de o singură Sfântă Liturghie cu două anaforale de schimb, aparținând celor doi mari părinți ai Bisericii. Acestor două Liturghii se adaugă Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, care este mai curând o slujbă de împărtășire a credincioșilor oficiată în zilele de peste săptămână din Postul Mare. Alcătuirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite este pusă pe seama Sf. Grigorie Dialogul, papă al Romei spre sfârșitul secolului al VI-lea.

Structura actuală a Liturghiei ortodoxe se compune din: rânduiala Proscomidiei, în cadrul căreia preotul, în taină, la proscomidiar (încăpere aflată în partea stângă a Sfântului Altar), pregătește darurile de pâine și vin în vederea sfințirii lor la Sfânta Liturghie; Liturghia propriu-zisă,

constituită din două părți: Liturghia catehumenilor, al cărui conținut este prin excelență didactic, și Liturghia credincioșilor, al cărui conținut este sacramental întrucât în această parte are loc invocarea Duhului Sfânt (epicleza) spre sfințirea pâinii și vinului pregătite la Proscomidiar, care din momentul sfințirii devin Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Sfânta Liturghie urmărește un scop dublu: *sfințirea darurilor de pâine și vin*, prin aceasta actualizându-se în chip nesângeros Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos, și *împărtășirea credincioșilor*. Liturghia este slujba sfântă care definește Ortodoxia întrucât întreaga ei rânduială exprimă, sub formă de rugăciune, credința Bisericii.

Bibliografie. Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Vîlciu, Marian, „Sfânta Liturghie ca realitate a întâlnirii omului cu Dumnezeu", în *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, pp. 399-407; Vîlciu,-Marian, „Sfânta Liturghie și semnificația ei în viața Bisericii și a credincioșilor", în: *Almanah Bisericesc*,Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2008, pp. 44-53; Vîlciu, Marian, „Sfânta Liturghie ca realitate a întâlnirii omului cu Dumnezeu", în *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, pp. 399-407.

Viorel Sava

LITURGHIÉR. (lat. *Liturghiarum liber*) Cartea de slujbă cea mai importantă, folosită în cultul Bisericii, în care sunt cuprinse cele mai importante slujbe ale acesteia și mai cu seamă Dumnezeieștile Liturghii săvârșite în Biserica Ortodoxă, precum și alte slujbe legate de aceasta.

Deși, în decursul timpului, această carte de cult era denumită *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii* sau *Sfintele și Dumnezeieștile Liturghii ale celor între sfinți Părinților noștri Ioan Gură de Aur*, *Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul*, începând cu ediția acestei cărți de cult din anul 1956, este întâlnită sub titlul scurt de *Liturghier.* Denumirea aceasta a fost preluată în Biserica noastră, din Biserica Greacă.

Partea principală a Liturghierului o constituie textul Sfintelor Liturghii ale Sf. Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul (cu îndrumări asupra modului și timpului săvârșirii lor). El mai cuprinde de asemenea: Rânduielile Ceasului al IX-lea, ale Vecerniei mici și mari, când se face și Litia, Miezonoptica, Utrenia din zilele de duminică, zilele de sărbători și a zilelor de rând. În Liturghier sunt cuprinse de asemenea: Rânduiala Sfintei Împărtășiri, Îndrumări despre otpusturi, ecfonise, stihuri, tropare și condace; Otpusturile Vecerniei, Utreniei și Liturghiei din zilele de rând și sărbătorile împărătești și ale sfinților; Ecfonisele de la Denia din Sfânta și Marea Vineri; Isodicoanele de la sărbătorile împărătești, rânduieli și ectenii speciale pentru diferite trebuințe din viața omului: rugăciuni de mulțumire pentru binefacerile primite de la Dumnezeu, pentru bolnavi, pentru cei ce călătoresc, pentru cei din închisori, pentru diferite calamități (războaie, secetă, foc etc.), precum și pentru orice primejdii din viața omului. Toate edițiile Liturghierului cuprind diferite rugăciuni pentru: binecuvântarea salciei în Duminica Floriilor, a colivei, brânzei, ouălor, a cărnurilor în Duminica Paștilor, a strugurilor în ziua de 6 august și rânduiala Litiei pentru cei adormiți. Partea finală a acestei cărți liturgice cuprinde povățuiri privitoare la modul slujirii preotului, la pregătirea pentru Sfânta Liturghie, la ceea ce trebuie să aibă în vedere înaintea și în timpul slujbei, la felul cum trebuie să vegheze necontenit la starea Sfintelor Taine și la neajunsurile care se pot întâmpla cu acestea, încheindu-se cu Sinaxarul. Ultima parte a Liturghierului are anexată slujba Sfintei Liturghii cu arhiereu.

Referindu-ne la importanța acestei cărți de cult trebuie să precizăm faptul că Liturghierul cuprinde cea mai complexă și mai puternică rugăciune de proslăvire, de mulțumire și de cerere adresată lui Dumnezeu, având rădăcini până în perioada Vechiului Testament (ca de ex. Psalmii), cu roade desăvârșite în epoca nou-testamentară, consemnând așadar cea mai însemnată parte din istoria evlaviei omenirii. El este unul dintre principalele documente ale pietății creștine, în care s-a revărsat și s-a exprimat simțirea religioasă a nenumărate generații, pe linia neschimbată a dreptei credințe.

Bibliografie.*Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012; Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 650-653; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Editura Andreiană, 2010, p. 243; Cândea, Spiridon, „Liturghie, liturghisire, liturghier, liturgică",în: *MB*, XIV (1964), 9-10, pp. 580-591; Petroaia, Lucian, *Liturghierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă. Studiu asupra edițiilor în limba română –teză de doctorat –* , Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2014; Vintilescu, Petre, „Cartea numită Liturghier", în: *ST*, XI (1959), 9-10, pp. 507-524.

Lucian Farcașiu

LITURGHIÉR – MOLITFÉLNIC. Forma primară a două cărți de cult distincte utilizate în prezent în Biserica Ortodoxă: *Liturghierul* și *Molitfelnicul*. Denumirea de *Liturghier-Molitfelnic* este dată unui Evhologhion, datând din secolul al IV-lea, alcătuit de episcopul Serapion de Thumis. El conținea 30 de rugăciuni, parte din ele aparținând Sfintei Liturghii, o parte din ele aparținând Sfintelor Taine sau altor slujbe oficiate în diferite momente din viața omului. Odată cu evoluția rânduielilor de cult cele două cărți și-au dobândit propria identitate. Prima ediție tipărită a *Liturghierului* a fost realizată de călugărul Macarie, în anul 1508, la Târgoviște, în limba slavonă. Prima ediție în limba română apare în anul 1570, prin osteneala diaconului Coresi.

Bibliografie. Petroaia, Lucian, „330 de ani de la tipărirea Liturghierului Sfântului Mitropolit Dosoftei, la Iași, 1679", în: *Danubius*, XXVI (2009), pp. 211-226; Petroaia, Lucian, „A jubilee of Romanian Culture and Spirituality: 440 Years Since Printing Coresi´s Liturgical Book – Liturgikon, Brașov, 1570", în: *Teologia*, XV (2011) 2, pp. 66-85; Sava, Viorel, „Liturghierul la Iași (1818) – prezentare și evaluare în lumina ultimei ediții a Liturghierului românesc", în: *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie - izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, pp. 302-319; Vanca, Dumitru, „Un Liturghier românesc mai puțin cunoscut: Bălgrad, 1687", în: *Altarul Reîntregirii*, XIV (2008), 3, pp. 233-268.

Viorel Sava

LITÚRGICĂ. Disciplina Teologiei, care se ocupă cu prezentarea evoluției istorice și a semnificației mistico-simbolice a conținuturilor cultului divin al Bisericii.

Cel mai potrivit ni se pare a defini Teologia Liturgică ca fiind „Viață a Bisericii în Duhul Sfânt". Termenul care denumește știința cultului divin public - acela de *Liturgică* - nu derivă de la cuvântul *cult*, ci de la cel de *Liturghie* (care înseamnă *împreună-lucrare*, *împreună-șederea poporului lui Dumnezeu*). Astăzi, prin cuvântul *Liturghie* se înțelege slujba în sine a aducerii darurilor de pâine și vin, ca jertfă, pentru a fi prefăcute prin lucrarea Duhului Sfânt, în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos și apoi dăruite credincioșilor, în această formă, pentru împărtășire. În Biserica veche, însă, termenul *Liturghie* avea un sens mult mai larg, referindu-se la conținutul întregului cult divin al Bisericii. Liturgica nu se restrânge, deci, numai la studiul Sfintei Liturghii, ci și la cel al cultului, în general, care în ansamblul său este organizat și structurat în jurul Sfintei Liturghii.

Teologia Liturgică nu trebuie confundată cu Tipicul, care se limitează la expunerea rânduielilor cultului divin, nici cu Practica liturgică, Ritualul sau Ritualistica, căci ea caută să dăruiască o înțelegere mistagogică adică teologico-duhovnicească asupra întregului cult al Bisericii.

Disciplina care se ocupă de studiul cultului divin trebuie înțeleasă ca fiind Teologie Liturgică și nu simplu Liturgică, întrucât cultul Bisericii pune învățătura de credință în dimensiunea făptuirii, adică a întrupării teologiei ca *viață în Hristos*. Din această perspectivă, Teologia Liturgică stă într-o unitate organică cu Teologia Dogmatică și cu Teologia Morală. În această accepțiune, a cultului ca întrupare a dogmei în dimensiunea făptuirii, trebuie să înțelegem că pentru noi ortodocșii, dogma exprimă experiența Bisericii, iar nu simple principii teoretice, iar experiența ortodoxă trimite la Biserică, la cultul divin, la Sfintele Taine, la rugăciune și asceză. Ortodoxia accentuează, așadar, eclesialitatea experienței, subliniind unitatea dintre doxologie și dogmă. Tocmai de aceea, Teologia mai nouă, orientată mai puternic spre experiența eclesială, pune accentul mai mult pe teologia rugăciunii și prin aceasta pe celebrare și pe textele cultice.

În scop de studiu, *Teologia Liturgică* este împărțită în două părți mari: *Teologia Liturgică Generală* (cuprinzând noțiunile generale și teologia cultului divin al Bisericii, a săvârșitorilor cultului, a timpurilor liturgice, a locașurilor de cult, precum și a obiectelor și veșmintelor întrebuințate în cadrul său) și *Teologia Liturgică Specială* (cuprinzând studiul amănunțit al rânduielii, istoriei, descrierii și explicației mistico-simbolice a celor Șapte Laude, Sfintei Liturghii, Sfintelor Taine și Ierurgiilor).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*,Ed. Nemira, București, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienței eclesiale – înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*,Ed. Deisis, București, 1999; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*,Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Schmemann, Alexander, *Introducere în Teologia Liturgică*,trad. Ierom. V.Bârzu, Ed. Sofia, București, 2002; Scrima, André, *Biserica Liturgică*,Ed. Humanitas, București, 2005.

Lucian Farcașiu

LÓGOS. (gr. *logos – cuvânt*, *verb*, *discurs*, *rațiune*) Denumire specifică teologiei nou-testamentare dată Fiului lui Dumnezeu, adică celei de-a Doua Persoane a Sfintei Treimi, care S-a întrupat.

Termenul provine din gândirea veche greacă și denumește pe Fiul lui Dumnezeu în calitate de paradigmă sau Rațiune a întregii creații. „La început era Cuvântul (Logos) și Cuvântul (Logos) era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul (Logos). [...] Și Cuvântul (Logos) trup s-a făcut și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (*In* 1, 1-14) Evanghelistul Ioan numește pe Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul-Născut din Dumnezeu-Tatăl, „Logos” – Cuvânt, încreștinând astfel un termen aparținând culturii filosofice antice. Gestul Sfântului Ioan este remarcabil în măsura în care își propune să numească, „să identifice” printr-un termen vechi și care în cuprinderea sa semantică reliefa întreitul aspect de „cuvânt”- adresare, de „verb” – acțiune și de „rațiune” - logică (*logos* arătându-se mai cuprinzător decât tardivul *ratio*- rațiune) pe Dumnezeul „cel necunoscut” făcut cunoscut lumii prin Întrupare. Astfel că, într-un context teologic cum era cel de proveniență iudaică, în care până și pronunțarea numelui lui Dumnezeu era evitată din evlavie și din tăcere pioasă, termenul de „logos”, preluat din instrumentarul filosofic al diferitelor doctrine aparținând culturii elenistice a epocii, și care nu avusese de-a face cu teologhisirea Dumnezeului celui viu, va avea rolul de a numi pe Cel până acum dacă nu nenumit, cel puțin greu de numit. Prin gestul său, „ucenicul pe care îl iubea Hristos”, ca unul care se arătase a fi un potir mai cuprinzător decât altele al dragostei dumnezeiești, transformă cuvântul „logos” din vas al înțelegerii omenești în potir cuprinzător teologhisirii de Sus și în mod de a pătrunde că „[...] prin Fiul Său, Dumnezeu este pentru lume în general un glas ce răsună în fire, un semn doveditor al existenței Lui, adică „Cuvânt”, și tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum „Rațiune”, adică realitate până la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care lumea se ordonează, se explică și își explică toate.”

Dumnezeu-Logosul fiind Creator împreună cu Tatăl, și fiind Rațiune, lumea întreagă este expresia Sa și deci este rațională, purtând în sine o rațiune dumnezeiască care o structurează din interior. Numirea de „Logos” divin a Fiului lui Dumnezeu dezvăluie înțelesul de Cuvânt, punte de comunicare cu Tatăl, dar totodată și de Rațiune divină, ipostaziată, prezentă în lucrarea de facere a lumii. Lumea trimite prin rațiunile (*logoi*, gr.) ei profunde, descoperibile prin lucrarea harului dumnezeiesc în lume, către Dumnezeu. Este mărturia teologiei Părinților Bisericii din cele mai vechi timpuri. Sf. Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „Cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea primesc ele definiția lor naturală.”

Deslușirea rațiunilor (*logoi*) lumii în cheie de lectură duhovnicească, adică prin descoperire inspirată de har, trimite la Sursa lor:

„Rațiunea cognitivă încearcă să definească rațiunea ontologică a lucrurilor, contemplarea le înțelege, adică le vede în legăturile lor cu Dumnezeu și în scopul lor. Rațiunea [...] se găsește în legătură cu alte rațiuni ontologice ale lucrurilor, având misiunea să le definească și să le asambleze în mod conștient, să dirijeze mișcarea lor și toată influența receptată de subiectul uman către Dumnezeu, conform naturii lor. Prin aceasta natura noastră devine virtuoasă."

Inteligibilitatea teologică a lumii este condiționată de prezența harului, care este gest de ajutor dumnezeiesc adresat omului în a descoperi lumea prin „ochii lui Dumnezeu". În acest fel, rațiunile lumii (*logoi*) trimit toate la Rațiunea dumnezeiască ipostaziată, Logosul dumnezeiesc, care este Fiul lui Dumnezeu. Este ceea ce mărturisește un trăitor al harului dumnezeiesc, Calist patriarhul Constantinopolului, spunând: „Mă văd umplut de sfânta lumină din inimă prin darul lui Dumnezeu [...]. Și așa sunt introdus în rațiunile (logoi) făpturilor și văd toate rațiunile tuturor unite într-o singură Rațiune (Logos) tainică și toate ale Scripturii le văd sfârșind în acea Rațiune (Logos)."

Bibliografie. Calist, Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, 40, în *Filocalia*,vol. VIII, București, 1978; Maxim Mărturisitorul, sf., *Capete gnostice*, I, 8, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, 1999; Stăniloae, Dumitru, „Comentarii la Sfântul Maxim Mărturisitorul", în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Les Editions de l'Ancre, Paris, 1994; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă - ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

LUCIFERÍSM. (fr. *luciferisme*) Teoria, învățătura sau credința conform căreia Lucifer (Satan) este bun și nu rău.

Luciferismul este strâns legat de *Satanism*, cu mențiunea că în *luciferism* predomină caracterul de decepție. Printre adepții acestei secte se crede că numele lui Lucifer și ale lui Dumnezeu s-au schimbat între ele. Din ,,doctrina" acestei secte putem menționa faptul că omul a încercat timp de mii de ani să se conducă prin propriile sale forțe, însă, în mod nesatisfăcător, Calea pe care omul a ales-o - și care pare dreaptă - are drept sfârșit moartea. Legiuirea omenească promovează misterul, injustiția, ura și crima. Din punct de vedere misionar trebuie precizat că Luciferismul nu constituie în sine o religie, ci este un termen-umbrelă pentru mai multe sisteme de credință diferite. De asemenea, trebuie făcută distincția între *Luciferism* și *Satanism*. Adepții Luciferismului slujesc și promovează antagonismul față de orice religie tradițională. Pentru creștinism, personajul antagonist ar fi Lucifer. Oricum, există multe alte forme ale acestei ,,religii" ca *Setianismul*, prin care adepții cred și urmează zeului egiptean Set. Așa cum se observă, *Setianismul*, deși face parte din această categorie-umbrelă (Luciferism), sectologiile actuale evită să-l identifice cu acesta din urmă, fiindcă astfel el ar dobândi un caracter antagonist față de creștinism, lucru care nu este adevărat. Satanismul, spre deosebire de Luciferism, se focalizează pe sinele interior al adepților, iar sectologii contemporani identifică în manifestările sale câteva similitudini cu practicile religiilor vechi precreștine, în special în religiile etice, ca cele din Vechea Grecie sau Imperiul Roman. Satanismul nu promovează antagonismul, ci mai mult individualismul și egoismul.

Bibliografie. Culianu, Ioan P., *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Ed. Polirom, Iași, 2007.

Gelu Călina

LUMÂNÁRE. Obiect din ceară de formă alungită, cu fitil textil la mijloc pentru întreținerea unei flăcări, destinat iluminatului în incinte sau ritualului.

Lumânarea se întrebuințează în cultul divin încă de la începuturile creștinismului, trecând în cultul creștin din cultul Legii Vechi. În cult, întrebuințarea lumânărilor are o însemnătate simbolică, ce semnifică adevăruri teologice profunde.

Lumina materială schimbă fața întregii creații vizibile; ea este simplă, curată, fără ca să scadă; ea luminează, încălzește, curăță. În cult, lumina materială simbolizează lumina veșnică, pe izvorul luminii și al vieții – pe Iisus Hristos. Totodată, ea mai poate semnifica lumina credinței celei adevărate, speranța, iubirea, viața, bucuria și adorația noastră, indicându-ne

că și noi trebuie să fim fii ai luminii (*In* 12, 36). Materia lumânării este din vechime ceara curată. Albina, simbolul virginității în antichitate, culege ceara din cele mai curate și înmiresmate flori. Astfel, ceara folosită ca materie primă semnifică trupul lui Hristos, fructul trupului Sfânta Maria, Fecioara cea plină de mireasma tuturor virtuților.

După momentele în care este folosită în cult, lumânarea are diferite semnificații. Lumânarea ce se aprinde la citirea Sfintelor Evanghelii reprezintă lumina adevărului evanghelic care a străbătut întunericul necredinței popoarelor dinainte de venirea lui Hristos. La Botez, lumânările se aprind pentru luminarea spiritului celui botezat, care vine de la întuneric la lumină și prin botez devine fiu al luminii. La Cununie, nașii țin cele două lumânări mari pentru ca ele să lumineze calea vieții mirilor, dar și ca o încredințare fierbinte a legământului unirii dat pentru toată viața. La înmormântare, lumânarea se pune în mâna celui adormit spre a-i servi călăuză pe drumul de veci. La împărtășire, credincioșii vin cu lumânare aprinsă în fața Sfântului Altar, mărturisind astfel că prin cuminecare devin fii ai luminii lui Hristos. Atunci când credinciosul aprinde o lumânare în Biserică, el dă expresie credinței sale în Dumnezeu, *Lumina lumii*, lumânarea devenind astfel un mijloc de legătură între om și Dumnezeu. Totodată, arderea lumânărilor în Biserică, ca parte integrantă a cultului ortodox, și lumina adusă de acestea prin ardere este și expresia rugăciunii materiei amorfe care astfel este integrată în cultul de adorare a lui Dumnezeu.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, vol. II, Tipografia Gutenberg, București, 1911; Crăciun, PS Casian, „Rugăciunile pentru morți. Sfintele moaște, Sfintele icoane, lumânările și candelele în cultul ortodox",în *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 22-34; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*,Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Simeon al Tesalonicului, *De sacro Temple*, cap. 134, în *PG* 155.

Marian Vâlciu

LUMINÁRE. v. BOTÉZ.

LUMÍNĂ NECREÁTĂ. (lat. *lumen*) Fenomen restrâns vederii omului comun, specific vederii lui Dumnezeu și a lucrurilor Sale, realizat nu numai în simțuri, ci și în afara lor.

Experiența taborică a Schimbării la Față a lui Hristos în fața ucenicilor săi este mărturia faptului că „slava" lui Dumnezeu este experiată de sfinți în chip de „lumină". Nu este vorba, nicidecum, de lumina naturală accesibilă simțurilor, ci de îmbrățișarea omului din interior de către Taina neraționalizabilă a prezenței supraluminoase a dumnezeirii. Natura acestei lumini este *necreată*, ea fiind „prelungire" a lui Dumnezeu (cel necreat) către oameni, străbătând astfel distanța ontologică dintre Creator și creatură precum razele soarelui care „prelungesc" prezența acestuia, parcurgând distanțele vaste, infinite, și făcându-l „cunoscut" prin căldură și lumină la mare depărtare. Distingând între lumina fizică, lumina cunoștinței intelectuale și lumina dumnezeiască – har – energie necreată divină prin care Dumnezeu inspiră pe om în a trăi cele mai presus de propria-i fire, ca împărtășire din prezența simțită a dumnezeirii, monahii Sfântului Munte (prin intermediul „Tomului aghioritic") dau mărturia discernerii competențelor specifice fiecărei lucrări în parte: a simțurilor fizice, a cugetării raționale, respectiv a gestului de rugăciune care duce la „starea" omului „întru Dumnezeu". Exprimând teologic și dogmatic tradiția de rugăciune a misticii ortodoxe, Sf. Grigorie Palama afirmă posibilitatea experierii mistice a lui Dumnezeu prin energiile sale divine, necreate, care constituie lucrări și exprimări dinamice ale prezenței divine în creație. Aceste energii, „împărtășibile" prin practica rugăciunii celor care se ocupă cu *liniștirea*, cu *isihia*, adică cu rugăciunea în efort de continuă deparazitare de orice patimă, gând sau închipuire, erau mărturisite și ca prezență luminoasă, imaterială, de către isihaști. Despre realitatea acestei prezențe luminoase, apărută întâia oară ucenicilor Mântuitorului pe muntele Tabor, există mărturia vie a întregii tradiții mistice și ascetice a Bisericii. Sf. Grigorie

Palama va fi primul care va sintetiza această mărturie printr-o teologie a *prezenței* lui Dumnezeu, teologie pe care oamenii angajați pe drumul sfințeniei continuă să o trăiască și astăzi în Biserică. În secolul trecut, Sf. Serafim de Sarov experia această prezență luminoasă dată de Duhul Sfânt, împărtășind-o deopotrivă ucenicul său Motovilov, cel care va da mărturie despre ea umanității întregi. De remarcat că „vederea" acestei lumini vine în întâmpinarea căutării de înțelegere a omului, a nevoii lui de a se ști aflat pe drumul cel bun al descoperirii lui Dumnezeu:

„- Totuși, am insistat, continui să nu înțeleg cum pot avea certitudinea de a fi întru Duhul Sfânt. [...] părintele Serafim mă strânse tare de umeri și spuse: - Iată. Suntem, în acest moment, ambii în plinătatea Duhului Sfânt. De ce nu mă privești? - Părinte, i-am spus, nu reușesc! Lumini țâșnesc din ochii dumneavoastră. Fața vă este mai strălucitoare decât soarele. Ochii mă ard ca un cuptor. - Să n-aveți frică, adăugă părintele Serafim. Ați devenit la fel de luminos ca mine. Suntem în plinătatea Duhului Sfânt. Dacă era altfel, nu m-ați fi putut vedea."

„Vederea" lui Dumnezeu este posibilă numai celui curat cu inima. Ea nu este experimentabilă ochilor fizici prin propria lor competență, nici cugetării intelectuale prin propria-i putere, ci presupune o „pătimire" a prezenței lui Dumnezeu Cel care se sălășluiește și se arată în om ca *prezență*. Natura luminii dumnezeiești nu este creată. Totodată, omul întreg o primește, cu inima, cu mintea și cu trupul, într-o „simțire" dincolo de simțire, „pătimind" întreg plinătatea fericirii: „- Ce simțiți acum? mă întrebă părintele Serafim. - Mă simt incredibil de bine. - Cum adică: bine? În ce consistă acest bine? - Resimt în sufletul meu o asemenea liniște, o asemenea pace ... Nu pot să o descriu prin cuvinte. [...] O dulceață extraordinară... [...] Inima întreagă se revarsă într-o bucurie de nespus.", respectiv primind mângâierea simțirii veșniciei:

„Tainică este firea ei (a luminii, n.n); și în ce chipuri să o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută – ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă – ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții. Blândă, ea este însă mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îmbrățișează omul din afară ; însă văzând-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțămită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea : nici cea proprie, nici cea a realității ce te înconjoară, și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului ; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace. [...] Când Lumina [...] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii. "

Bibliografie. Kastler, Alfred, *Această stranie materie*, Ed. Politică, București, 1982; Nouvel, Pascal, *Lumière* (physique), în *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Ed. Quadrige/ PUF, Paris, 1999, pp. 595-598; Séraphim, de Sarov, *L'Entretien avec Motovilov*, Ed. Arfuyen, 2002; Saharov, Sofronie, arhim., *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Ed. Sofia, București, 2005.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

LUMINÂNDĂ. Termen ce denumește o categorie specială de stihiri sau tropare izolate care se cântă înaintea Laudelor, în rânduiala slujbei Utreniei.

Se numesc luminânde, pentru că odinioară ele se cântau în momentul când începea să se lumineze de ziuă și pentru că, în mai toate imnele liturgice care poartă acest nume este vorba despre lumină. Svetilnele sau luminândele au în textul lor dezvoltate, pe lângă ideea de lumină și pe aceea de trimitere a Apostolilor la propovăduire. Denumirea de „*luminânde*", ca purtătoare sau vestitoare ale ivirii luminii, se potrivește după conținut, mai ales Svetilnelor sau Luminândelor celor opt glasuri din vremea Postului Mare, textul lor găsindu-se atât în *Triod* cât și în *Ceaslov.* Pentru Svetilnele din celelalte perioade ale anului liturgic, și mai ales pentru cele 11 Svetilne ale Învierii, care se cântă în cadrul Utreniei duminicilor, se potrivește mai degrabă tema

trimiterii, pentru că în conținutul lor, mai mult decât despre lumină, se vorbește despre trimiterea Apostolilor după Sfânta Înviere, la propovăduire, precum și despre făgăduința trimiterii Sfântului Duh, făcută de Mântuitorul înainte de Înălțarea Sa la cer. Ideea de trimitere, desprinsă din conținutul lor, a dat acestor Svetilne ale Învierii și denumirea de *Exapostilarii*. Ele se mai numesc *exapostilarii* sau *trimițătoare* pentru că odinioară, în biserica cea mare din Constantinopol, era trimis un cântăreț în mijlocul bisericii, pentru a cânta din acest loc aceste imne. *Luminândele*, *Svetilnele* sau *Exapostilariile* stau în legătură directă cu cele 11 Sfinte Evanghelii ale Învierii, pe care le parafrazează. Ele au fost alcătuite de către împăratul bizantin Constantin al VII-lea Porfirogenetul, în sec. X.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*,Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*,Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Farcașiu

M

MACEDONIÉNI. v. PNEVMATOMÁHI.

MAGÍE. (fr. *magie*) Complex de practici prin care se consideră posibilă acționarea asupra realității înconjurătoare cu ajutorul forțelor supranaturale; vrăjitorie.
În limbajul curent, se disting două categorii de magie: neagră – care apelează la puterea demonilor – și albă – ca artă de a produce fenomene naturale care par miraculoase. În contemporaneitate, se face analogie între iluzionism și magie. Deși magia se încadrează tot în categoria vrăjitoriei, între vrăjitorie și magie există o mică diferență și anume: în vrăjitorie, practicantul folosește anumite semne și incantații predefinite, pe când în magie, magicianul pretinde că, prin cunoaștere, are capacitatea de a-și subordona puterile astrale și spirituale.
Bibliografie. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ed. Univers Enciclopedic Gold, [3]2009; Culianu, Ioan Petru; Eliade, Mircea, *Dicționar al religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 2007.

Gelu Călina

MÁICA DÓMNULUI. v. THEOTÓKOS.

MÁNTIE. (gr. *mandias*, *mandion*; lat. *cappa*, *pluviale*) Veșmânt liturgic pe care îl îmbracă arhiereul în anumite momente solemne (primirea oficial într-o catedrală, parohie, mănăstire) sau la slujbele la care nu îmbracă sacosul și stiharul, ci doar omoforul și epitrahilul (ex. la Vecernie, Litie, sfințirea apei, Sfântul Maslu, la închinarea înainte de Sfânta Liturghie, la diferite procesiuni etc.).
Este un veșmânt lung și larg, fără mâneci, ca o pelerină bogată, de culoare purpurie, împodobită pe laturi cu niște benzi numite „fâșii" sau „râuri", încheiată la gât și jos în față, având de o parte și de alta a încheieturilor câte două tăblițe brodate. Această mantie își are originile în mantaua monahală pe care episcopul provenit dintre monahi a continuat să o poarte și după alegerea sa în această demnitate. Până în veacul al XV-lea, mantia a fost purtată de arhierei ca o haină obișnuită.
După veacul al XV-lea, ea capătă întrebuințări liturgice, devenind un veșmânt frumos împodobit. În Biserica Rusă, mantia este purtată și de arhimandriți. În Biserica Apuseană, apare ca veșmânt liturgic în sec. al XII-lea, se numește *cappa* și este îmbrăcată de toți clericii.
Mantia simbolizează veșmântul îngeresc. Cele două tăblițe din partea de sus simbolizează Tablele Legii, iar cele din partea de jos simbolizează cele două Testamente ale Sfintei Scripturi, pe care arhiereul, în calitatea sa de învățător, le propovăduiește.

Viorel Sava

MÁRTOR. (lat. vulg. *martur*, gr. *martir*) Persoană străină de proces, care a asistat la un anumit eveniment și care poate relata cum s-a desfășurat evenimentul, iar prin mărturia sa verbală prezentată în fața consistoriului relatează un fapt trecut, precis și concludent pe care îl cunoaște, ajutând astfel la stabilirea adevărului și la rezolvarea cauzei.

Mijlocul de probă nu este martorul, ci depoziția sa, mărturia, care este unul dintre cele mai vechi și mai răspândite mijloace de probă, fiind cunoscut în toate sistemele probatorii. Pentru a deveni martor este necesar ca o astfel de persoană să fie *citată* în calitate de martor de către un organism judiciar. Calitatea de martor o are orice persoană fără deosebire de sex, vârstă, religie, cetățenie, situație socială etc. Potrivit legislației civile în vigoare, persoana care, din cauza stării sale fizice (orb, mut, surd) sau psihice (debilitate mintală), nu poate reda în mod corect faptele percepute, poate fi ascultată ca martor dacă organul judiciar consideră aceasta necesar.

Bibliografie. Ciobanu, Viorel Mihai, *Tratat teoretic și practic de procedură civilă*, vol. II, Ed. Național, 1997; Floca, I.N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, Tipografia Diecezană, Arad, 1930-1936.

Emilian-Iustinian Roman

MÁRTORII LUI IEHÓVA. Organizație religioasă globală, pseudo-creștină, de sorginte advento-milenaristă, cu profund caracter prozelitist.

Denumită inițial „Studenții în Biblie", gruparea a fost fondată de Charles Taze Russell, având drept obiectiv esențial predicția datei Parusiei, precedată de cataclisme apocaliptice, sintetizate sub forma unui război final între bine și rău. Actuala denumire a organizației datează din 1931. Organizația păstrează notele caracteristice ale învățăturilor protestante, dar promovează și alte doctrine eretice, ale căror prezentări au oscilat în timp, în formulări uneori chiar antagonice: insistența folosirii numelui Iehova pentru Dumnezeu-Tatăl, contestarea dogmei trinitare, prin negarea dumnezeirii Fiului și Duhului Sfânt (neo-arianism și neo-macedonianism), milenarism, contestarea existenței sufletului, negarea iadului și chinurilor veșnice. În plan moral, se observă izolarea socială a adepților, obligați să se circumscrie unor reguli stricte: distrugerea identității, a apartenenței de neam și țară (interzicerea drepturilor elective, a salutului drapelului și intonării imnului, nerecunoașterea autorităților statale și a organismelor internaționale, suprimarea vieții umane prin respingerea transfuziilor sangvine, a unor forme de transplant, vaccinuri și alte tratamente). Consideră satanizată și satanică orice exprimare religioasă, organizată sau nu, în afara preceptelor stricte emise de către propria conducere. Cultul este redus la forme sumare, întrucât primează aplicarea strategiilor prozelitiste, cărora li se rezervă cea mai mare parte a timpului. Organizația prezintă o conducere globală, centralizată și autoritară (Corpul de Guvernare), cu sediul la Brooklyn, New York, care implantează structuri subordonate, similar structurate, la nivel național (Case Betel). Pe plan local, organizațiile sunt formate din: supraveghetori de district, bătrâni, pionieri cu timp integral și vestitori ai Regatului. Cele 5 adunări săptămânale se desfășoară în lăcașul de cult intitulat *Sala Regatului.* Prozelitismul este unul dintre fundamentele grupării, fiind alcătuit după reguli stricte care includ: cunoașterea teritoriului, identificarea posibilelor ținte, memorarea strategiilor de comunicare, constituirea și antrenarea grupurilor de misionari, colectarea și analiza rapoartelor de teren. În România, au pătruns prin etnici maghiari, dar și prin românul Ioan B. Sima (care a revenit la Ortodoxie), la începutul sec. al XX-lea. După lungi perioade de interdicții, organizația este recunoscută, în prezent, între cultele din România.

Bibliografie. Comșa, † Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, 1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist 1, București, 1997; vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe* (manual experimental), Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu-Botoșăneanu, † Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Pestroiu, David, *Ortodoxia în fața prozelitismului „Martorilor lui Iehova"*, Ed. Insei Print, București, 2005; Pestroiu, David, *Martorii lui Iehova*

- *sunt ei creștini?*, Ed. România creștină, București, 1999; PETRARU, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; TACHE, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

MÁSLU. (slav. *maslo* – *ulei*) Sfântă Taină instituită de Mântuitorul spre vindecarea celor aflați în suferință trupească și sufletească, vindecătorul fiind Însuși Hristos, numit în rugăciunile slujbei „Doctorul sufletelor și al trupurilor". Instituirea acestei Taine se sprijină pe textul din Evanghelia după Sfântul Marcu (16, 17-18), iar practica ei este confirmată încă din epoca apostolică (*Iac* 5, 14).

În ceea ce privește locul și timpul săvârșirii Sfintei Taine, trebuie spus că în practică ea are loc de preferință în Biserică și, dacă este posibil, în prezența bolnavului, ca ungerea să aibă loc nemijlocit. Se poate săvârși Maslul și la patul bolnavului, când acesta este netransportabil, după cum este permis și să se facă Maslul în Biserică, în absența bolnavului, dar ducându-se câteva elemente vestimentare care se vor unge cu untdelemn sfințit. Din untdelemnul și făina care se duc și se sfințesc, se vor face niște turte pe care să le mănânce cel bolnav, dacă îi permite starea de sănătate, sau măcar să guste puțin untdelemn și va fi uns pe părțile importante ale trupului.

În ceea ce privește timpul săvârșirii Maslului, se obișnuiește în Tradiția Bisericii ca el să fie săvârșit în zilele de post de peste săptămână, adică miercuri și vineri mai ales, iar uneori și luni. Dar această recomandare nu este strictă, căci el se poate face în oricare dintre zilele săptămânii, când este nevoie sau, cum este cazul Maslului de obște, când pot fi prezenți cât mai mulți credincioși. Menționăm că în Săptămâna Mare se face Maslu de obște atât pentru cei bolnavi, cât și pentru cei sănătoși, pentru aceștia din urmă ca o rânduială cu caracter penitențial.

Materia specifică acestei Taine este untdelemnul, care este sfințit după rânduiala statornicită de Biserică, în urma rugăciunii rostite de șapte ori în mod direct și indirect, prin toate rugăciunile preoților și ale credincioșilor prezenți. Cu acest untdelemn sfințit sunt unși bolnavul și toți cei prezenți, dar și hainele acestuia, în lipsa lui, în șapte rânduri, în timpul celor șapte rugăciuni. Rânduiala acestei slujbe este mai complexă; chiar dacă slujesc mai puțini preoți, aceștia trebuie să citească în șapte etape toate cele rânduite după începutul unei slujbe, lecturile abundând în cereri și binecuvântări.

Taina Sfântului Maslu este săvârșită de mai mulți preoți (dacă este posibil, șapte), primitorul pregătindu-se pentru primirea acestei Taine prin Spovedanie și Împărtășire. Temeiul scripturistic care respinge săvârșirea Tainei Maslului de către un singur preot se găsește în epistola Sf. Apostol Iacov, capitolul 5, versetul 14, unde se spune: „este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii" și nu preotul Bisericii, arătând pluralitatea slujitorilor care trebuie să săvârșească această Taină. Prin acest verset nu se reglementează în niciun fel numărul slujitorilor. Acest număr care a fost reglementat la cifra șapte nu este deloc întâmplător, ci el, după cum arată Sf. Simeon al Tesalonicului, „s-a luat după numărul celor șapte Daruri ale Duhului, despre care scrie Isaia, sau pentru cei șapte preoți ai legii celei vechi, care au trâmbițat împrejurul Ierihonului, de au surpat zidurile cu dumnezeiască poruncă – ca și aceștia să surpe înălțările păcatului. Sau: fiind sufletul ca și mort, rugându-se preoții asemenea de șapte ori, să-l învieze după cum a făcut Prorocul Elisei copilului Șunamitencei aceleia, plângând și de șapte ori rugându-se, sau ca și Ilie, care de șapte ori rugându-se, a deschis cerul care era închis cu păcatele și la făcut a coborî ploaia". Alții consideră că numărul șapte ar fi în legătură cu „șapte peceți și îngeri din Apocalipsă sau cu cele șapte virtuți".

Din punct de vedere al conținutului și al sensului pe care i l-a dat de la început Mântuitorul, Maslul stă într-o strânsă legătură cu Pocăința, Taina prin care se curăță sufletul omului și se dă vindecare părții sufletești. Exegeții care explică rânduiala Tainei spun că ea are două părți: partea introductivă, sub forma unei Utrenii, și cealaltă care are o rânduială asemănătoare

celorlalte Sfinte Taine. Slujba începe cu un canon de rugăciune în care se cere ajutorul Mântuitorului și cel al Maicii Domnului, dar și al unor Sfinți cunoscuți precum: Sfinții Iacov, ruda Domnului, Nicolae al Mirelor Lichiei, Dimitrie, izvorâtorul de Mir, marele apărător al lumii în primejdii, Sfântul Pantelimon, purtătorul de chinuri și a celor împreună cu dânsul, doctori fără de arginți, precum și a Sf. Ioan Teologul. Cântarea sau citirea atentă a Canonului descoperă frumusețea lui și, totodată, are menirea să ne încredințeze asupra ajutorului dumnezeiesc. Repetarea stihului „Stăpâne, Hristoase, Milostive, miluiește și tămăduiește pe robul tău", ca rugăciune de invocare a ajutorului dumnezeiesc, conștientizează asupra puterii pe care o are Darul lui Hristos, care lucrează în Taina Sfântului Maslu. În acest canon, Mântuitorul Hristos este numit „doctorul și ajutătorul celor ce sunt în dureri, Izbăvitorul și Mântuitorul celor neputincioși", „grabnic ajutător". Se invocă mila, mângâierea și îndurare Sa, pentru alinarea durerilor, rănilor și apăsărilor chinurilor celor aflați în suferință.

Urmează Binecuvântarea cea mare („Binecuvântată este Împărăția..."), la fel ca la Sfânta Liturghie, acest fapt arătând relația foarte strânsă a Tainei Maslului cu Dumnezeiasca Liturghie. Apoi este rostită Ectenia mare, cu cereri speciale de binecuvântare și sfințire a untdelemnului și pentru tămăduirea celui bolnav, și un șir de tropare pentru invocarea milei lui Dumnezeu. Apoi urmează unul dintre cele mai importante momente ale Tainei, și anume rugăciunea pentru binecuvântarea untdelemnului. Aceasta se rostește de șapte ori, pe rând, de către preoții care slujesc Sfântul Maslu. Cu acest untdelemn se va face ungerea celui bolnav și a tuturor celor prezenți, de șapte ori. Se toarnă untdelemnul în candelă sau în alt vas și se aprind șapte lumini, în chipul Darurilor Duhului. Rugăciunea cere lui Dumnezeu: „Doamne, Care cu mila și cu îndurările Tale tămăduiești zdrobirile noastre, Însuți Stăpâne, sfințește untdelemnul acesta" care se va face „izbăvire de toată patima, de toată boala trupească, de toată spurcăciunea trupului și a sufletului și de toată răutatea, adică de tot vicleșugul și păcatul spre preaslăvirea numelui Lui Celui în Treime lăudat. În continuare are loc citirea alternativă a pericopelor apostolice, a celor evanghelice și a rugăciunilor, în timpul acestora din urmă săvârșindu-se și ungerea cu untdelemnul sfințit. Pasajele care se citesc din Apostol pun accent pe conduita pe care trebuie s-o aibă atât cel aflat în suferință, cât și cei din jurul său, familie și apropiați. Prima lectură din Apostol are în centru textul care constituie însuși temeiul Tainei Maslului, din Epistola Sf. Apostol Iacov (5, 10-16), și anume îndemnul: „este cineva bolnav între voi, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului". Cei aflați în suferință sunt îndemnați „să ia pildă de suferință și de îndelungă răbdare pe prorocii care au grăit în numele Domnului". Cel de-al doilea Apostol (*Rm* 15, 1-7), insistă asupra conduitei pe care ar trebui să o aibă cei apropiați bolnavului, arătându-se că „datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși".

A treia pericopă apostolică (*1 Co* 12, 27-31; 13, 1-8) reprezintă imnul iubirii creștine, înfățișând semnele adevăratei iubiri.

Legătura strânsă a Tainei Maslului cu cea a Spovedaniei este semnalată de cea de-a patra lectură din Apostol (*2 Co* 6, 16-18; 7, 1). Aceasta se adresează în mod principal bolnavului, căruia îi dă posibilitatea să facă mai ușor legătura între starea de boală a trupului său, care este neputincios, și starea sufletului, care este încărcat de păcate. În ultima parte a acestei pericope apostolice, suntem îndemnați „să ne curățim pe noi de toată întinăciunea trupului și a duhului, desăvârșind sfințenia întru frica lui Dumnezeu".

Ni se prezintă apoi, în al cincilea Apostol (*2 Co* 1, 8-11), în duh de rugăciune, suferințele Sf. Apostol Pavel îndurate în Asia, precum și foloasele rugăciunii celor mulți pentru el, fiind subliniat astfel rolul mijlocirii, prin rugăciunea Bisericii pentru cel aflat în nevoie și suferință. În cel de-al șaselea Apostol (*Ga* 5, 22-26; 6, 1-2), sunt prezentate roadele Duhului Sfânt, spre dobândirea cărora este dator a se nevoi fiecare creștin. În textul Apostolului suntem îndemnați „să

purtăm sarcinile unii altora, căci așa împlinim legea lui Hristos". Cel de-al șaptelea Apostol (*1 Tes* 5, 14-23) îi îndeamnă pe creștini la solidaritate cu cei aflați în suferință: „îmbărbătați pe cei slabi la suflet, sprijiniți pe cei neputincioși […] dați mulțumire pentru toate".

Prima Sfântă Evanghelie prezintă pilda Samarineanului milostiv (*Lc* 10, 25-37), adresându-se celor sănătoși și îndemnându-i pe aceștia să nu treacă cu vederea pe aproapele lor care se află în suferință. În cea de-a doua pericopă evanghelică, este prezentată pilda vameșului Zaheu (*Lc* 19, 1-10), a cărui casă a fost mântuită, pentru credința acestuia, pentru că „Fiul Omului a venit să caute să mântuiască pe cel pierdut", arătând faptul că mântuirea este universală, căci Dumnezeu cel îndelung-răbdător așteaptă până la sfârșitul vieții noastre, întoarcerea. În cea de-a treia lectură evanghelică (*Mt* 1, 5-8), se face referire la puterea și mijloacele harismatice, pe care Hristos le-a pus la îndemâna Bisericii, încă de la întemeierea ei, arătându-se că Mântuitorul a „dat ucenicilor săi putere asupra duhurilor necurate ca să le scoată și să tămăduiască orice boală și orice neputință". În cea de-a patra lectură din Sfânta Evanghelie (*Mt* 8, 14-23), este prezentată vindecarea soacrei lui Petru, precum și a altor bolnavi și demonizați. Cea de-a cincea Sfântă Evanghelie din rânduiala Sfântului Maslu redă pilda celor zece fecioare (*Mt* 25, 1-13). Ea cuprinde la sfârșitul său îndemnul „privegheați și vă rugați", arătând că întreaga noastră viață trebuie să fie rugăciune, nevoință și priveghere, pentru a nu cădea în ispită. Următoare lectură din Sfânta Evanghelie, cea de-a șasea, ne prezintă un nou caz de demonizare (cel al fiicei cananeencei) și vindecarea ei, prin credința mamei sale (*Mt* 20, 21-26). Evanghelia a șaptea, înfățișându-L pe Domnul Hristos la masă cu vameșul Matei, subliniază faptul „că nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi" și că Mântuitorul „nu a venit să-i cheme pe cei drepți la pocăință, ci pe cei păcătoși" (*Mt* 9, 9-13).

Bibliografie. Karaisaridis, Constantinos, „Taina Sfântului Maslu. Privire istorică, teologică și pastorală", în vol. *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Arad, 2012, pp. 35-74; Meyendorff, Paul, *Taina Sfântului Maslu*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011; Meyendorff, Paul, *The Anointing of the Sick*, Sf. Vladimir's Seminary Press, New York, 2009; Necula, Nicolae D., „Poate fi săvârșită Taina Sfântului Maslu numai de un singur preot?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 239-242; Necula, Nicolae D., „Practici necanonice și neliturgice legate de săvârșirea Tainei Sfântului Maslu", în vol. *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Arad, 2012, pp. 21-34; Necula, Nicolae D., „Când și cum se săvârșește corect Taina Sfântului Maslu?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 405-410; Sava, Viorel, „Hristos. Doctorul sufletelor și al trupurilor în Tainele Bisericii. O abordare liturgică", în *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Arad, 2012, pp. 75-116; Sava, Viorel, „Suferința creștinului - participare la suferința lui Hristos", în *Biserica Slavei Tale. Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 246-253; Simeon al Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul Iisus Hristos și urmașii Săi*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2003; Streza, † Laurențiu, „Rânduiala tainei Sfântului Maslu, după manuscrise liturgice din Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului", în *Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și terapeutic-pastorale*, Arad, 2012, pp. 10-20.

Lucian Farcașiu

MATÉRIE. (lat. *materia – lemn, masă lemnoasă*) Concept teologic și filosofic referitor la constituția și ființa lucrurilor, care privește substanța perceptibilă empiric, a alcătuirii acestora.

Din punct de vedere teologic, materia desemnează, adesea, un lucru văzut, perceptibil în simțuri, iar materialitatea, proprietatea de a fi perceput în plan fizic.

Termenul denumește categoria tuturor lucrurilor sau obiectelor, ființelor sau ființărilor care pot fi percepute prin simțuri sau care sunt specifice planului sensibil, în opoziție cu planul inteligibil al existenței, care constituie, conform Revelației dumnezeiești, lumea îngerilor sau a duhurilor.

Din punct de vedere teologic dogmatic, materia alcătuiește lumea văzută și devine un punct de referință pentru acei oameni care consideră că realitatea este constituită doar din ce este perceptibil în simțuri, excluzând o componentă spirituală a ei. Această viziune se numește

materialism și este în dezacord cu teologia creștină, care presupune existența materiei și a lumii spirituale în același timp.
Percepția exclusivă a materiei și renegarea lumii nevăzute este o consecință a păcatului strămoșesc care atinge, după teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, pe toți oamenii care Îl părăsesc pe Dumnezeu. Aceștia, îndreptându-și rațiunea proprie de la Dumnezeu spre ei înșiși, nu-L mai conștientizează ca prezență imediată și cauză a realității și nici ca scop. De aceea, aceștia și-au îndreptat rațiunea către ei, precum și către un scop. Și pentru că își refuză dimensiunea spirituală a lor, care reamintește de Dumnezeu ca scop, se vor percepe preponderent pe planul material al vieții, adică în calitate de trupuri, avându-le ca scop. În această privință, toată realitatea va deveni importantă doar dacă slujește trupului lor ca scop și, prin urmare, materia va deveni mijlocul de întreținere al vieții trupești, respectiv al scopului lor corupt de la rațiunea originară.
Sesizând acest rol al materiei, de a fi mijloc de obținere a unei pretinse fericiri trupești pentru cei împătimiți, unele curente filosofice și teologice dualiste au afirmat că materia este ea însăși rea, ignorând faptul că Dumnezeu a creat materia. Din punct de vedere teologic, materia nu este rea, ci modul întrebuințării sale ca scop este rău. Materia slujește rațiunii spirituale și volitive a ființelor conștiente, deci având un rol instrumental, și nu trebuie să devină un scop în sine.
Conceptul de materie este prezent și în câmpul cugetării filosofice și științifice încă din cele mai vechi timpuri, cel puțin începând cu știința greacă. Materia și materialitatea fac trimitere la universul fizic, la ceea ce cade sub incidența simțurilor. Etimologia cuvântului trimite la ideea de substanță, în calitate de constituent de fond a tot ceea ce ni se prezintă în lume sub o formă, o întindere, o mărime. Materie este cumva ceea ce ține de conținutul lucrurilor prezente în lume. Astăzi, acest gen de definiri, oarecum intuitive, nefiind în concordanță cu exigențele științifice, se îndreaptă spre a vedea corpul material ca „sector de spațiu tridimensional obiectivat prin determinarea de efecte locale invariante într-un ansamblu de schimbări reglate. Printre aceste efecte locale, inerția și impenetrabilitatea (sau cel puțin rezistența) ocupă, în mod tradițional, un loc central".
Credem însă că, în pofida câștigului la nivel de precizie cu care contemporaneitatea operează în explicarea termenului, „materie" continuă să reprezinte un concept a cărui semnificație este necircumscriptibilă gestului de cunoaștere științific, epistemologic. De remarcat că, dacă modernitatea este cea care a transferat explicarea termenului dinspre ontologie spre epistemologie, mișcarea pare a-și fi găsit o contra-tendință odată cu apariția fizicii cuantice și a ontologiei pe care aceasta o propune. Istoria conceptului este, prin ea însăși, o succesiune de momente de revoluție la nivel de înțelegere. Dacă fizica antică asocia materia cu obiectul fizic, modernitatea extinde conceptul de materialitate asupra fluidelor (lichide, gaze), fluidele neavând formă proprie, fiind de densitate variabilă și fără substanțialitate neapărat palpabilă. Avem aici exemplul fizicii și al chimiei fluidelor sec. al XVII-lea, care au dus treptat la desolidarizarea ideii de materie de cea de corp care să posede consistență și întindere proprii. Tendința va continua în sec. al XIX-lea, când se va desemna prin „materie" orice „ansamblu de atomi sau molecule". În contextul preocupărilor din sec. al XX-lea privind descoperirea naturii luminii, se va revoluționa în modul cel mai radical înțelegerea materialității: obiectul cuantic nu (mai) este nici undă (câmp), nici corpuscul (materie), ci amândouă în același timp (formularea dualismului undă-corpuscul) și, deopotrivă, „altceva" decât ceea ce desemnau conceptele clasice de corpuscul sau undă. În fapt, contradicția se „rezolvă" doar prin deplasarea conceptuală de la înțelegerea proprie fizicii clasice, care se arată eficientă doar la nivel macroscopic, la una adecvată nivelului de „infinit mic" și care cere concepte noi.

Bibliografie. Bitbol, Michel, „Le corps matériel et l'objet de la physique quantique", în vol. *Qu'est-ce que la matière*, Ed. Le livre de poche, 2000; Espagnat, Bérnard de, *Qu'est-ce que la matière*, Ed. Le livre de poche, 2000; Lévy-Leblond, Jean-Marc, „Matière (physique*)*", în *Dictionnaire d'historie et philosophie des sciences*, Ed. Quadrige/PUF, Paris, 1999.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

MĂNĂSTÍRE. (gr. *monastirion*) „O comunitate de călugări sau călugărițe care s-au hotărât în mod liber să-și ducă viața în înfrânare, sărăcie de bună voie și ascultare" [*Statutul pentru organizarea…*, art. 74 alin. (1)].

Mănăstirile sunt de două feluri: eparhiale, ce depind direct de chiriarhul locului [art. 74 alin. (4)], care este conducătorul canonic al mănăstirilor, schiturilor și metocurilor din eparhia sa, și stavropighii, care sunt reglementate „în mod excepțional și cu motivații justificate, în acord cu tradiția ortodoxă și cutuma românească, întemeiate în interes bisericesc, cu acordul prealabil al chiriarhului locului și cu aprobarea Sfântului Sinod, pe care le organizează și administrează prin delegații săi" [art. 26 lit. s)]. Mănăstirea este persoană juridică de drept privat și utilitate publică, cu drepturile și obligațiile prevăzute de *Statutul pentru organizarea și funcționarea BOR*, având dreptul la două coduri unice de înregistrare fiscală, atât pentru activitatea nonprofit, cât și pentru cea economică [art. 41 alin. (1)-(2)]. Conform aceluiași Statut, „prin delegație din partea chiriarhului, conducerea mănăstirii este asigurată de stareț(ă), a schitului de egumen(ă), iar a metocului de persoana anume desemnată ca administrator" [art. 78 alin. (1)]. Starețul(a) și egumenul(a) fie se numesc direct de chiriarh dintre „călugării cei mai vrednici, cu o frumoasă viețuire în mănăstire, cu intensă activitate duhovnicească, cu studii teologice", fie sunt aleși, în mănăstirile cu obște mai mare, în cazul în care chiriarhul a dispus să se facă alegere, dintre primii 3 candidați desemnați de sobor [art. 78 alin. (2)]. Starețul(a) „reprezintă mănăstirea în justiție, în fața autorităților locale și față de terți, personal sau prin delegați împuterniciți", neputând să compară în fața instanțelor judecătorești fără aprobarea scrisă a chiriarhului, inclusiv în cauze de interes personal, din cauza depunerii votului monahal al ascultării. Nerespectarea acestei prevederi implică sancțiuni canonice și disciplinare [art. 78 alin. (4); art. 50 lit. f)].

În îndeplinirea atribuțiilor sale de conducere, starețul(a) este ajutat(ă) de: Soborul mănăstiresc, Consiliul duhovnicesc și de învățătură, Consiliul economic și Consiliul de disciplină [art. 78 alin. (3)]. *Statutul pentru organizarea și funcționarea BOR* atribuie următoarele îndatoriri conducerii mănăstirii (schitului):

„a) să rânduiască programul în așa fel încât mănăstirea (schitul) să devină un loc de aleasă viață duhovnicească, de practicare a virtuților creștinești, de evlavioasă participare la slujbele religioase, de zidire sufletească, atât pentru viețuitori, cât și pentru închinători;

b) să promoveze îndeletniciri potrivite cu sfințenia locului, atât pentru folosul viețuitorilor, cât și al credincioșilor, dovedind prin fapte bune dragoste față de comunitatea monahală, de Biserică și de popor;

c) să vegheze ca toți viețuitorii din mănăstiri și schituri, evlavioși și înclinați spre studiu, să fie îndatorați, cu binecuvântare (aprobarea scrisă a chiriarhului), să urmeze studii la instituțiile de învățământ teologic din eparhie sau din eparhiile învecinate, dacă nu există școli teologice în eparhia respectivă;

d) să coopereze cu Centrul eparhial în organizarea și susținerea activităților social-filantropice, culturale și misionare ale acestuia, potrivit mijloacelor materiale pe care le are mănăstirea sau schitul;

e) să se aprovizioneze cu lumânări și colportaj de la Centrul eparhial;

f) să asigure călugărilor sau călugărițelor condiții adecvate vieții chinoviale" (art. 79).

La propunerea motivată a chiriarhilor eparhiilor sufragane, Sinodul mitropolitan decide înființarea, desființarea și transformarea mănăstirilor de călugări în mănăstiri de călugărițe sau a mănăstirilor de călugărițe în mănăstiri de călugări, precum și ridicarea schiturilor la rang de mănăstiri [art. 75 alin. (1)]. După sfințirea mănăstirii, niciunul dintre ctitori, donatori și binefăcători nu are vreun drept de proprietate, folosință sau amestec în funcționarea acesteia [art. 75 alin. (3)].

Statutul pentru organizarea și funcționarea BOR prevede posibilitatea ca mănăstirile să găzduiască, cu aprobarea chiriarhului:

„a) Școli teologice preuniversitare: seminare teologice liceale pentru pregătirea teologică a

personalului monahal în domeniul asistenței sociale, al educației religioase și al restaurării patrimoniului bisericesc, precum și școli de cântăreți bisericești;
b) Cursuri religioase aprobate de chiriarh, pentru îndrumarea monahală duhovnicească a personalului monahal;
c) Cursuri de arte și meserii, precum și ateliere în domeniile picturii și iconografiei, vitraliilor și mozaicului religios, sculpturii, broderiei artistice, țesătoriei de stofe bisericești și îmbrăcăminte, argintăriei bisericești, metalelor și emailării, croitoriei, țesătoriei de covoare și alte activități compatibile cu viața monahală aprobate de chiriarh, personalul monahal fiind dator ca, pe lângă ascultările din obște, să lucreze în cadrul acestora, acolo unde sunt organizate". (art. 76)

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011; Branişte, Ene; Branişte, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Floca, Ioan N.; Joantă, Sorin, *Drept bisericesc*, vol. I, Sibiu, 2006; Muntean, V.V., *Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine* (până la 1600), București, 1984.

Emilian-Iustinian Roman

MĂRIMURI. (gr. *megalinarion*, de la *megalino – mărit*, *a mări*, *a preaslăvi*, *a preamări*) Cântări care preaslăvesc măreția praznicului sau a minunilor și meritelor sfinților sărbătoriți, fiind cântate după Polieleu.

Se numesc Mărimuri pentru că încep întotdeauna cu cuvintele: „Mărimu-te pe tine" (μεγαλύνομεν σε — *megalinomen se*), având un caracter de preamărire. Odinioară, în timpul cântării Mărimurilor, se scotea, în mijlocul bisericii, icoana praznicului sau a sfântului sărbătorit. La unele sărbători sunt două rânduri de Mărimuri. Al doilea rând de Mărimuri, care începe cu „Veniți toți credincioșii...", se mai numesc și Pripele. Ele se atribuie unui imnograf român din sec. al XIV-lea, Kir Filotei Monahul, probabil de la Cozia, fost logofăt al lui Mircea cel Mare. Mărimurile se găsesc numai în ritul român și slavon (grecii nu le au). Mărimurile sunt de origine rusească și se atribuie Fericitului Macarie, filosof și ritor (predicator). Stihurile Mărimurilor sunt versete din psalmi, potrivite cu evenimentul sau sfântul sărbătorit în ziua respectivă. Un alcătuitor de Mărimuri este socotit Nichifor Vlemides, teolog bizantin (1197-1272).

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Ciobanu, Gh., „Pripelele lui Filotei Monahul", în *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. II, București, 1979, pp. 269-292; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937.

Nicușor Tucă

MĂRTURÍSIRI DE CREDÍNȚĂ. (gr. *Homologia tes pisteos; lat. confessio fidei)* Acte oficiale ale unei Biserici sau confesiuni creștine, prin care aceasta își expune, în mod sistematic, credința.

Mărturisirile de credință apar încă de la începutul Bisericii, respectiv din epoca apostolică, așa cum ne dovedește Sfânta Scriptură. În acest sens, identificăm o formă de „mărturisire de credință" foarte concisă chiar în Noul Testament: „Tu ești Mesia, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (*Mt* 16, 16) sau „Da, Doamne. Eu am crezut că Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, Care a venit în lume" (*In* 11, 27) etc. În scrierile Noului Testament, întâlnim și formule de mărturisire a credinței creștine mult mai complexe, cum ar fi la *1 Co* 15, 3 ș.u, sau *Flp* 2, 6-11. După modelul biblic, primii creștini erau obișnuiți să folosească formule mai lungi sau mai scurte de mărturisire a credinței lor, necesare la catehizarea celor botezați și, mai ales, în cadrul serviciilor liturgice. Pe parcursul primelor trei secole ale Bisericii, întâlnim astfel tradiția mărturisirilor de credință sau a simbolurilor baptismale, adică a acelor expuneri concise ale credinței creștine folosite în cadrul botezului. O mărturie a acestei tradiții găsim la Hipolit al Romei (†236). Pe lângă rostul lor catehetic, adică acela de formare a celor care urmau sa se boteze, sau de permanentă zidire sufletească prin mărturisirea credinței creștine, mărturisirile sau simbolurile de credință din primele veacuri au avut și un scop apologetic, adică de apărare a credinței celei adevărate în

fața diferitelor încercări de a o schimba sau interpreta greșit. Această funcție a mărturisirilor de credință se accentuează încă din sec. al II-lea, tocmai prin faptul că ereticii, respectiv cei care predicau o învățătură greșită cu privire la credința creștină, foloseau și ei formule de credință, prin care încercau să răspândească erezia lor în cercuri cât mai largi.

Funcția mărturisirilor de credință din Biserica primelor veacuri se precizează și mai mult odată cu lansarea de către Primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325) a unei mărturisiri ortodoxe formulată în 7 articole, cu privire la credința în Dumnezeu-Tatăl și în Dumnezeu-Fiul, care a înlocuit diferitele simboluri baptismale locale și a devenit credința oficială a Bisericii până astăzi. Cele 7 articole de la Niceea au fost completate cu altele 5 la Al Doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381), cu privire la Dumnezeu-Duhul Sfânt, la Biserică, la Botez, la cea de-a doua venire și la viața veșnică. Apare astfel mărturisirea de credință sau simbolul niceo-constantinopolitan, care a rămas până astăzi normativ pentru Biserica Ortodoxă și care are și o funcție liturgică, prin faptul că este recitat solemn în cadrul Sfintei Liturghii, ca parte integrantă a acesteia. Toate cele cinci Sinoade Ecumenice, care au urmat primelor două, au confirmat caracterul normativ al mărturisirii de credință de la Niceea și Constantinopol și au explicitat unele sau altele dintre expresiile de credință formulate concis în acea mărturisire-simbol. Pe parcursul perioadei patristice, adică între sec. IV-VIII și chiar în perioada post-patristică, respectiv până în sec. al XIV-lea, întâlnim la mai mulți Sfinți Părinți sau scriitori bisericești expuneri mai largi sau mai scurte cu privire la credința creștină, cum ar fi cazul catehezelor Sf. Chiril al Ierusalimului (†386) sau expunerea sistematică și foarte detaliată a credinței creștine în *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin (†749). Aceste explicitări aveau rostul de a ajuta la o mai bună cunoaștere sau la aprofundarea credinței creștine, expusă în simbolul niceo-constantinopolitan.

Un nou stil de mărturisire de credință mult mai elaborat sau mai precis, o mărturisire de credință ortodoxă cu o altă menire decât până în acel moment, apare abia după căderea Constantinopolului sub turci (29 mai 1453), când Patriarhul Ghenadie al II-lea Scholarios (†1473), primul patriarh ecumenic sub turci, a scris o expunere (mărturisire) a credinței creștine, la solicitarea lui Mahomed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului. Mărturisirea de credință a Patriarhului Ghenadie Scholarios, intitulată *Despre calea mântuirii oamenilor*, scrisă în anul 1456 și compusă din 12 capitole, după numărul Sfinților Apostoli, a fost socotită de unii cercetători drept prima scriere ortodoxă simbolică, respectiv o scriere în care este prezentată credința ortodoxă în raport cu altă credință, în aceste caz chiar cu o altă religie, respectiv Islamul. Din această perspectivă, mărturisirea primului patriarh ecumenic, după căderea Constantinopolului sub turci, are și o importanță deosebită pentru dialogul inter-religios din punct de vedere ortodox. Mărturisirea aceasta a avut însă un caracter personal, chiar dacă a fost scrisă de un patriarh ecumenic, pentru că nu a fost aprobată de un sinod ortodox, fie și local, deși acest fapt nu micșorează cu nimic caracterul excepțional al mărturisirii eruditului patriarh.

Începând din sec. al XVI-lea, după impunerea reformei lui Martin Luther (†1546) și a lui Jean Calvin (†1564), mai multe regiuni, locuite în majoritate de ortodocși, au ajuns sa fie conduse de autorități politice protestante, cum a fost cazul Transilvaniei, astfel încât ortodocșii din acele părți au fost expuși unei puternice presiuni de a accepta credința protestantă. Totodată, în cadrul protestantismului se impune, din nevoi misionare sau de justificare în fața autorităților catolice, stilul mărturisirilor de credință sau, mai precis, acela al scrierilor de mărturisire (Bekenntinsschriften), care reprezentau identitatea confesională respectivă. În tradiția luterană, o astfel de scriere, rămasă normativă în multe biserici evanghelice luterane până astăzi, a fost *Confessio Augustana*, compusă de Philip Melanchton (†1560), unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai lui Martin Luther, și prezentată, în anul 1530, augustului împărat, de aceea numele ei de *augustana*, în

dieta de la Augsburg, de unde se mai numește și Mărturisirea de la Augsburg. Această mărturisire a fost tradusă în limba greacă, se pare chiar de Philip Melanchton însuși, și trimisă la Istanbul Patriarhiei Ecumenice, de unde, însă, protestanții nu au primit niciun răspuns. Tradiția reformată calvinistă s-a răspândit încă și mai mult, începând din sec. al XVI-lea, prin adoptarea în diferite biserici protestante a unor mărturisiri cum au fost: *Confessio Helvetica Prior* (1536) și apoi *Posterior* (1562), pentru Elveția, la care trebuie adăugat *Catehismul* de la Geneva, scris de către Jean Calvin însuși în anul 1541; apoi *Confessio Gallicana* (1559), pentru Franța, *Confessio Belgica* (1566), pentru Țările de Jos; *Confessio Hungarica* (1557-58), pentru Ungaria și Transilvania, *Confessio Polonica* (1570), pentru Polonia etc. Alături de apariția unui mare număr de scrieri simbolice confesionale, dintre care unele au fost amintite mai sus, au apărut, în aceeași perioadă de timp, și scrieri simbolice care au încercat să împace mai multe curente protestante, cum a fost *Catehismul de la Heidelberg* (1563), care încerca să împace tradiția luterană cu cea calvină. Tradiția scrierilor simbolice a avut o influență nefastă în sânul Bisericilor Ortodoxe, mai întâi prin faptul că astfel de scrieri simbolice, fie sub formă de catehism, fie sub aceea de mărturisire de credință cu conținut protestant, au fost publicate printre ortodocși, cu scopul de a-i atrage la credința protestantă. Astfel de exemple se întâlnesc chiar în Transilvania, unde a fost publicat un catehism luteran, considerat drept prima carte publicată în limba română la Sibiu în 1544. Apoi, în 1642, a fost publicat la Alba Iulia, în limba română, un catehism calvinesc, care a fost combătut de eruditul Mitropolit Varlaam al Moldovei, prin lucrarea sa *Răspuns la Catehismul Calvinesc*, publicată la Iași în anul 1645. Însă cea mai mare tulburare a fost provocată, în sânul Bisericii Ortodoxe, prin publicarea la Geneva, în limba latină (1629) și apoi în limba greacă (1633), a unei lucrări cu conținut protestant calvin, intitulată *Mărturisirea Răsăriteană a Credinței Creștine*, pusă sub numele Patriarhului ecumenic Chiril Lucaris (†1638). În acest fel, problematica și tradiția cărților simbolice se transferă pentru aproape un secol și în cadrul Bisericilor Ortodoxe.

Prima mărturisire ortodoxă publicată în sec. al XVII-lea a fost aceea a lui Mitrofan Kritopulos, ajuns mai târziu patriarh al Alexandriei (1636-1639). Mitrofan Kritopulos a făcut studii îndelungate în mai multe țări din Apus, mai ales în mediul protestant, trimis fiind de sprijinitorul său, Patriarhul ecumenic Chiril Lukaris. Astfel, Kritopulos a scris în anul 1625, la rugămintea teologilor luterani din Helmstedt, Germania, o mărturisire de credință în 23 de capitole. Din dorința de a fi pe placul protestanților sau cel puțin de a nu-i supăra, Mitrofan a expus învățătura ortodoxă, în unele aspecte ale sale, de o manieră imprecisă, și anume cu privire la numărul tainelor, pe care le împarte în indispensabile (Botezul, Pocăința si Euharistia) și benevole (Mirungerea, Hirotonia, Nunta si Maslul). De asemenea, în legătură cu pomenirea morților, Mitrofan afirma că „Biserica lui Hristos a rânduit să fie aduse rugăciuni și cereri pentru cei adormiți, astfel încât, prin aceste rugăciuni ce se înalță la Dumnezeu, ori să se slobozească cu desăvârșire de suferințele ce i-au cuprins, ori să afle o oarecare ușurare și mângâiere în închisoarea în care se află sufletele lor". Cu privire la chinurile iadului, autorul mărturisirii ortodoxe din 1625 socotea că acestea se refereau la un foc al conștiinței și nu la unul corporal sau spiritual. Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos nu a fost discutată oficial la niciun sinod, astfel că ea a rămas o scriere particulară, pentru care autorul ei a fost socotit până astăzi, chiar de către unii teologi ortodocși, ca un teolog ortodox protestantizat.

Cea de-a doua mărturisire de credință ortodoxă publicată pe parcursul sec. al XVII-lea a fost cea scrisă de mitropolitul român al Kievului, Petru Movilă (†1646), în limba latină, cu titlul E*xpositio fidei Ecclesiae Rusiae minoris*. Menirea acestei mărturisiri era aceea de a combate propaganda protestantă printre ortodocși, care se folosise de publicarea unor false mărturisiri de credință ortodoxă, așa cum a fost aceea atribuită Patriarhului Chiril Lukaris.

Mărturisirea lui Petru Movilă a fost compusă după stilul catehismelor catolice și cuprindea 261 de întrebări și răspunsuri, împărțite după cele trei virtuți teologice: credința (explicarea crezului niceo-constantinopolitan), nădejdea (explicarea rugăciunii „Tatăl nostru" și a fericirilor) și dragostea (explicarea Decalogului). Sinodul Bisericii din Kiev, din 8-18 septembrie 1640, a discutat mărturisirea lui Petru Movilă, dar participanții nu s-au putut pune de acord în special asupra a două afirmații din această mărturisire și anume cu privire la existența purgatoriului, precum și cu privire la momentul când se prefac sfintele daruri la Sfânta Liturghie (epicleza). Astfel s-a ajuns la convocarea unui alt sinod, de data aceasta la Iași, unde domnea voievodul Vasile Lupu, iar în scaunul de mitropolit păstorea vestitul Mitropolit Varlaam. Sinodul de la Iași s-a desfășurat între 15 septembrie și 27 octombrie 1642, deși unii cercetători au exprimat părerea că ar fi fost vorba acolo doar de o consultație de specialiști. În vederea discutării ei la Sinodul de la Iași, mărturisirea lui Petru Movilă, care nu a fost de față la sinod, s-a tradus în limba greacă și a fost discutată punct cu punct, cu care prilej au fost făcute unele corecturi, astfel ca textul adoptat la Iași și confirmat apoi de un sinod din Constantinopol a fost adoptat ca text oficial în Biserica Ortodoxă. Astfel, mărturisirea de credință a Mitropolitului Petru Movilă a fost prima lucrare de acest fel care, în urma aprobării ei de către două sinoade ortodoxe, a devenit o mărturisire oficială a Bisericii Ortodoxe.
În sfârșit, a treia și ultima mărturisire ortodoxă din sec. al XVII-lea, cu care se și încheie șirul textelor simbolice din perioada de confruntare a credinței ortodoxe cu prozelitismul occidental, este aceea scrisă de Patriarhul Dositei al Ierusalimului (†1707), care a petrecut mai mult timp prin Țările Române, susținând publicarea Bibliei de la București (1688), prin adresarea unei scrisori către domnitor și mitropolit, scrisoare care a devenit a doua prefață a monumentalei publicații românești. Mărturisirea lui Dositei, care este mai scurtă decât cele două prezentate mai sus, cuprinde 18 decrete sau afirmații, plus 4 întrebări cu răspunsuri. Această mărturisire urmează planul mărturisirii atribuite lui Chiril Lukaris, de unde înțelegem că tulburarea provocată de acea lucrare protestantă preocupă încă spiritele chiar și în a doua jumătate a sec. al XVII-lea. Mărturisirea patriarhului Cetății Sfinte, care vorbește despre: Dumnezeu, creație, om, providență, Iisus Hristos, har, Biserică, Sfintele Taine și viața de apoi, a suferit la rândul ei unele influențe occidentale, cum ar fi *transubstantia*, pe care eruditul ierarh le-a revizuit mai târziu. Mărturisirea Patriarhului Dositei a fost aprobată de un sinod de la Ierusalim, din 26 martie 1672, devenind, la rândul ei, una dintre mărturisirile oficiale de credință ortodoxă, deși nu s-a bucurat de circulația mărturisirii Mitropolitului Petru Movilă.
Unii teologi ortodocși menționează în șirul mărturisirilor de credință ortodoxă sau, mai precis, în acela a scrierilor simbolice ortodoxe, și răspunsurile Patriarhului ecumenic Ieremia al II-lea către teologii luterani de la Tübingen, precum și Enciclica patriarhilor ortodocși din anul 1848. Patriarhul Ieremia al II-lea a păstorit pe scaunul ecumenic în trei rânduri, între anii 1572-1595, și a fost contactat de către un grup de teologi luterani de la Universitatea din Tübingen atât prin scrisori, cât și prin mijlocirea unor ambasadori protestanți de pe lângă Înalta Poartă, care încercau să-i convingă pe ortodocși de veridicitatea credinței lor. Împreună cu scrisorile lor, luteranii i-au trimis patriarhului Confesiunea Augustană în limba greacă, pe care patriarhul a combătut-o punct cu punct. Răspunsurile patriarhului și mai ales atitudinea lui, după ce a înțeles că nu le poate schimba părerile protestanților, de a-i ruga să nu-i mai scrie pe probleme de doctrină decât numai prietenește, au fost apreciate pentru atitudinea sa irenică, precum și pentru fermitatea cu care patriarhul a apărat punctul de vedere ortodox. Epistola enciclică a celor patru patriarhi răsăriteni (Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim) era adresată tuturor credincioșilor ortodocși, în anul 1848, ca răspuns la scrisoarea Papei Pius al IX-lea intitulată „Către Răsăriteni", prin care acesta căuta

o apropiere de ortodocși. Enciclica patriarhilor ortodocși, care cuprindea 23 de paragrafe, prin care se sublinia că singura Biserică adevărată este Biserica Ortodoxă, afirma, printre altele, că între ereziile răspândite, „pentru judecăți pe care Dumnezeu le știe, pe o mare parte a pământului, a fost cândva arianismul, iar astăzi este și Papistășia, dar și aceasta (ca și acela, care a pierit cu totul), deși este în putere acum, nu va birui până în sfârșit, ci va trece și se va doborî, și în cer va răsuna glas mare: Doborâtu-s-a" (*Ap* 12, 10). Această enciclică merită menționată, pentru că este primul document oficial din epoca modernă, emis de către întâistătătorii patriarhiilor apostolice, prin care se ia o atitudine fermă față de alte confesiuni creștine.

Pe parcursul sec. al XX-lea, care a marcat eliberarea gândirii teologice ortodoxe de sub influența scolastică occidentală, precum și dezvoltarea extraordinară a acestei teologii prin redescoperirea sau, mai precis, printr-o nouă interpretare a Sfinților Părinți, ajungându-se astfel la o „noua sinteză patristică", după cum spunea unul dintre cei mai reprezentativi teologi ortodocși ai secolului trecut (Georges Florovski, †1979), mărturisirile de credință menționate mai sus au fost asimilate și practic depășite de prezentarea „învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe" de o manieră mult mai completă și la nivelul gândirii teologice a vremii, așa cum a fost cazul și în Biserica Ortodoxă Română. Pe de altă parte, în calitatea lor de cărți simbolice ortodoxe, mărturisirile de credință din sec. al XVII-lea au fost depășite și prin faptul că taina Bisericii Ortodoxe, a credinței sale și mai ales a vieții sale ca trup tainic al lui Hristos nu poate fi exprimată pe deplin în texte abstracte, căci la o cunoaștere cât de cât adecvată a acestora se poate ajunge numai prin trăirea acestor taine.

Bibliografie. Elian, Alexandru, *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, București, 1981; Ică, I.I., „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos" (teză de doctorat), în: *MA*, XVIII (1973), 3 -4, pp. 208-473 (inclusiv traducerea, pp. 414-473); Ioniță, Viorel, „La aniversarea a 350 de ani de la Sinodul de la Iași", în: *Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza"*, vol. I, 1992, pp. 75-83; Loichiță, V., „Mărturisirea lui Dositei", în: *Candela*, LIII-LIV (1942-1943), pp. 173-226; Manu, Dănuț, „Importanța sinoadelor răsăritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei" (teză de doctorat), în: *Ort*, XXXIX (1987), 3-4, pp. 36-104; Rămureanu, I., „Mărturisirea de credință a patriarhului ecumenic Ghennadie II Scholaris", în: *Ort*, XXXVI (1984), 4, pp. 462-499; Stăniloae, Dumitru, *Viața și activitatea patriarhului Dositeiu al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești* (teză de doctorat), Cernăuți, 1929.

Viorel Ioniță

MÂNECÚȚE. (gr. *epimanikia*) Piese vestimentare aparținând celor trei trepte ale slujirii preoțești, care au rolul de a strânge mânecile stiharului pentru a nu stânjeni mișcările mâinilor în timpul serviciilor divine.

Mai sunt numite și *rucavițe* (slav. *ruca – mână*). Ele nu sunt întâlnite între veșmintele slujitorilor din Vechiul Testament.

Originile lor sunt neclare. Unii sunt de părere că ar fi o formă evoluată a ștergarului (*manipulum*) folosit în vechime de credincioși pentru a se șterge pe față când, la slujbă, era foarte cald. Conform altora, ele ar fi rezultat din broderiile care împodobeau în vechime mânecile stiharului, mai ales la arhierei, fapt menționat de Sf. Gherman al Constantinopolului, în comentariul său. Acele broderii, la fel ca mânecuțele rezultate din ele, simbolizau legăturile folosite de iudei pentru a prinde mâinile Mântuitorului Hristos când L-au dus la judecată. Ele sunt confecționate din același material ca celelalte veșminte. Sub forma și denumirea de astăzi, mânecuțele sunt menționate din sec. al XI-lea, dar erau purtate doar de către arhierei. După sec. al XII-lea, ele au fost preluate, sporadic, și de către preoți și diaconi, generalizarea purtării lor la sfintele slujbe, de către toți slujitorii sfințiți, făcându-se în sec. XV-XVII. Mânecuțele sunt îmbrăcate la slujbele la care slujitorii îmbracă toate veșmintele. Pe lângă semnificația simbolică arătată mai sus, Sf. Simeon al Tesalonicului spune că mânecuțele simbolizează și puterea lui Dumnezeu, Care dă tărie slujitorilor Săi.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002.

Viorel Sava

MÂNTUÍRE. Termen ce desemnează scopul unic și suprem de salvare a oamenilor de la moartea veșnică (care în condiția actuală este o iminență), adică de la lipsa comuniunii cu Dumnezeu, și, implicit, repunerea oamenilor în comuniune cu Dumnezeu sau câștigarea vieții veșnice.

Cuvântul *mântuire* provine din grecescul *sotiria*, respectiv de la verbul *sozin*, care înseamnă câștigarea stării de sfințenie, de desăvârșire a omului. În limba latină, *sotiria* este echivalentul lui *salus-tis*, care înseamnă mântuire, eliberare, vindecare. Conținutul acestui cuvânt se referă la actul în care Dumnezeu, prin Întruparea, Jertfa, Moartea și Învierea Fiului Său întrupat, îl restaurează pe om în starea de comuniune personală cu El, dăruindu-i și bogăția vieții veșnice, așa cum spune Sfântul Ioan: „Dumnezeu ne-a dat viață veșnică și această viață este întru Fiul Său" (*1 In* 5, 11). Prin urmare, mântuirea nu poate veni de la nicio creatură, ci numai de la Dumnezeu, motiv pentru care se întrupează Însuși Cuvântul Tatălui (*In* 3, 16). Darul mântuirii făcut de Dumnezeu oamenilor a fost pregătit încă în Vechiul Testament. Toate profețiile mesianice ale Vechiului Testament se referă la momentul „plinirii vremii" (*Ga* 4, 4), când avea veni Mesia, Cel Care avea să mântuiască pe poporul Său de păcate. Scopul plinirii vremii a fost împlinirea iconomiei dumnezeiești de a cuprinde întreaga umanitate în iubirea cea veșnică a Sfintei Treimi, „ca să ne înfieze prin Iisus Hristos după buna plăcere a voii Sale" (*Ef* 1, 5). În Noul Testament, se întâlnesc mai multe expresii, parabole, imagini, care evidențiază bogăția și diversitatea aspectelor lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie. Toate aceste aspecte se îndreaptă spre partea centrală a lucrării mântuitoare care sunt Jertfa, Pătimirile, Moartea și Învierea lui Iisus Hristos. „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său, jertfă de ispășire pentru păcatele noastre" (*1 In* 4, 10).

Gândirea Părinților Bisericii cu privire la lucrarea mântuirii pune în lumină faptul că mântuirea însăși este o lucrare care izvorăște din „filantropia" divină, care înseamnă nu numai vindecarea naturii umane desfigurată de păcat, ci și restaurarea ei în starea de la început, care înseamnă revărsarea în oameni a vieții dumnezeiești. Pentru faptul că Cel Care a realizat mântuirea noastră prin Pătimirile, Moartea și Învierea Sa se numește Mântuitorul, întreaga Sa lucrare de izbăvire din păcat și moarte a oamenilor se numește lucrare mântuitoare, așa cum întâlnim în repetate rânduri în Noul Testament: „Căci întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer niciun alt nume dat între oameni în care trebuie să ne mântuim" (*FA* 4, 12). Iar acest nume este Mântuitorul Iisus Hristos, pe Care „Dumnezeu prin dreapta Sa, L-a înălțat Stăpânitor și Mântuitor" (*FA* 5, 31). Spre exemplificare, vom indica și alte texte biblice care vorbesc despre Mântuitorul și despre lucrarea Lui restauratoare (*Lc* 1, 47; *FA* 5, 11; *Ef* 5, 23; *Flp* 3, 20; *1 Tim* 1, 1; *2 Tim* 1, 10, *Tit*, 1, 3-4).

Deși mântuirea este un dar universal al lui Dumnezeu în Iisus Hristos, de ea nu se împărtășesc în mod mecanic sau automat toți oamenii, ci doar cei care cred în Hristos și Îl mărturisesc ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat. Sf. Apostol Pavel subliniază în acest sens: „Pe noi, cei ce eram morți prin greșelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos – prin har sunteți mântuiți! Și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus, ca să arate în veacurile viitoare covârșitoarea bogăție a harului Său prin bunătatea cea avut către noi în Hristos Iisus. Căci în har sunteți mântuiți prin credință și aceasta nu este de la voi, este darul lui Dumnezeu" (*Ef* 2, 5-8). Fiind darul lui Dumnezeu, mântuirea se oferă gratuit prin Hristos în Duhul Sfânt (*2 Co* 13, 13; *Ef* 2, 8) și se însușește de către ucenicii lui Hristos prin credința, nădejdea și dragostea lucrătoare prin iubire. Ca atare, putem spune că mântuirea o dobândim prin credință, prin nădejde și dragoste, dar și că ea se dobândește prin răbdare: „cel care va răbda până la sfârșit, acela se va mântui" (*Mt* 10, 22).

Mântuirea realizată de Hristos prin Pătimirile, Moartea și Învierea Sa se numește „dreptate" și înseamnă o stare înnoită și sfințită prin

Duhul iubirii lui Hristos. Începutul mântuirii îl face Dumnezeu, prin harul Său, la care omul răspunde prin credința sa lucrătoare prin iubire (cf. *Ga* 5, 6), adică manifestată în fapte bune. „Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" (*Rm* 10, 10). Dumnezeu dorește mântuirea tuturor oamenilor (*1 Tim* 2, 4), de aceea El îi cheamă pe toți la mântuire, ceea ce nu înseamnă că toți răspund chemării Lui, „căci mulți sunt chemați, dar puțini sunt aleși" (*Mt* 20, 16).

În Noul Testament, este pusă în evidență și o altă cale spre mântuire și anume aceea a Sfintelor Taine instituite de Hristos în Biserică pentru a împărtăși oamenilor darurile Sale mântuitoare: „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui" (*Mc* 16, 16); „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea sângele Meu (referindu-se la Sfânta Euharistie), are viață veșnică" (*In* 6, 54), iar în Taina Mărturisirii credinciosul dobândește „pocăința spre mântuire" (*2 Co* 7, 10). Starea de mântuire este exprimată în Noul Testament în mai multe feluri: Împărăția lui Dumnezeu (*Mt* 6, 33), dreptate (*Rm* 1, 17), îndreptare (*Rm* 3, 24; 5, 16), răscumpărare (*1 Co* 1, 30; *1 Pt* 1, 18-19), înfiere sau îndumnezeire (*Rm* 8, 15; *Ga* 3, 26), sfințire (*1 Co* 1, 30), viața veșnică și slava (*2 Tim* 2, 10).

Teologia ortodoxă pune un accent special pe mântuire în sens de îndumnezeire. Pentru aceasta, Părinții Bisericii au reliefat faptul că mântuirea se realizează înăuntrul firii noastre potrivit expresiei patristice: „ceea ce a asumat Hristos, aceea a și vindecat". Aceasta înseamnă că Hristos nu este numai o realitate obiectivă față de om, ci El este și Cel Care lucrează din interiorul omului, așezându-se în interiorul firii umane, căci în lucrarea Sa răscumpărătoare toți am fost răstigniți împreună cu El (*Ef* 2, 6; *Col* 2, 20). Firea umană răscumpărată prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos este o fire îndumnezeită, o creație nouă, având consecințe și asupra transfigurării întregii creații cu care omul este solidar. Actul Întrupării și creația sunt inseparabile în iconomia mântuirii. De aceea, teologia ortodoxă insistă asupra dimensiunii cosmice a mântuirii. „Calitatea lui Iisus Hristos de Logos întrupat scoate în evidență legătura indisolubilă dintre Persoana Sa și dimensiunea cosmică a operei de mântuire pe care a realizat-o pentru noi, dar și faptul că Persoana lui Iisus Hristos rămâne astfel veșnic lucrătoare și centrală în viața Bisericii și a lumii".

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Galeriu, Constantin, *Jertfă și Răscumpărare*, București, 1973; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Tulcan, Ioan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [3]2007; Stăniloae, Dumitru, „Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume", în: *Ort* XXIV (1972), 2, pp. 195-21; Stăniloae, D., *Teologia Dogmatica Ortodoxa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. II, București, [3]2003.

Ioan Tulcan

MÂNTUITÓR. v. IISÚS HRISTÓS.

MELCHÍȚI. (gr. *melkitai*; sir. *mălkāyā* – imperial) Termen folosit pentru a-i desemna pe creștinii ortodocși din Siria și Egipt, provincii dominate de monofiziți după Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451).

Melchiții au refuzat învățătura monofizită, acceptând în schimb hotărârea dogmatică de la Calcedon și rămânând astfel în comuniune cu scaunul constantinopolitan, fiind catalogați pentru aceasta drept *oamenii împăratului*. Între momentul morții lui Proterios, primul episcop chalcedonian al Alexandriei (în anul 457) și perioada de domnie a împăratului Justinian I (527-565), au fost foarte puține situațiile în care la conducerea patriarhiilor din Antiohia și Alexandria s-au aflat episcopi ortodocși. Însă, din anii 537-538 și până la cucerirea arabă din sec. al VII-lea, toate cele trei patriarhii orientale au fost conduse de episcopi chalcedonieni. În general, beneficiind și de suportul trupelor imperiale, clerul melchit slujea în comunitățile urbane vorbitoare de limbă greacă, pe când monofiziții erau majoritari în mediul rural. După cuceririle arabe, melchiții și-au pierdut

susținerea politică, vacanțele episcopale au devenit din ce în ce mai frecvente, mulți dintre episcopi preferând să locuiască în capitala Imperiului. În timpul cruciadelor și a dominației latine asupra Siriei și Palestinei, numeroși episcopi au fost forțați să își părăsească scaunele. Între autorii melchiți, îi amintim pe George de Martyropolis și pe Constantin și Leon de Harran. În contextul literaturii creștine în limba arabă (literatura creștină siriană), aportul melchiților a fost redus în comparație cu producțiile autorilor monofiziți.

În prezent, acest termen este aplicat creștinilor de rit bizantin (în special creștinilor uniți cu Roma în anul 1684, dar și ortodocși, însă într-o măsură mai redusă). În Siria, ortodocșii sunt în număr de aproximativ 750.000, majoritatea fiind sub jurisdicția patriarhului antiohian, cu sediul în Damasc (Siria), iar uniații numără aproximativ 400.000 credincioși.

Bibliografie. Descy, S., *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Église melkite*, Editions Saint Paul, Beyrouth, 1986; Dick, I., *Les Melkites: grecs-orthodoxes et grecs-catholiques des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*, Brepols, Turnhout, 1994; Kennedy, H., „The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy", în vol. *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers, Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, A.D. Caratzas, New Rochelle, 1986, pp. 325-343; Korolevsky, C., *Histoire des Patriarcats Melkites (Alexandrie, Antioch, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours*, vol. II/1, III/1-2, Impr. du Sénat, Rome, 1909-1911; Nasrallah, J.; Haddad, R., *Histoire du movement littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. II-IV, Peeters/ Editions de l'Institut français de Damas, Louvain/Damas, 1979-1996.

Ionuț Tudorie

MELÍSMĂ. (gr. *melisma* – *cânt*) Melodie bisericească intens ornamentată. Melismele se găsesc nu numai în muzica de proveniență bizantină, ci și în muzica folclorică și în cea religioasă catolică.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

MELÓD. Poet și, în același timp, compozitor al unor texte sfinte, pătrunse în cult și așezate pe un melos special.

Până în se. al IX-lea, în cântarea bisericească, toți imnografii, adică alcătuitorii de texte sfinte pentru slujbele Bisericii, erau și melozi, adică alcătuiau și melosul pentru textele compuse de ei. După sec. al IX-lea, melozii rămân doar imnografi, adică doar alcătuitori de texte liturgice, pe care le aplicau în metrul, ritmul și rima unor compoziții anterioare. Melozii și imnografii sunt marii poeți creștini care au compus, începând din sec. IV-V, *poezia imnografică* creștină, la care se adaugă, desigur, și cântările vechi de origine biblică (Psalmii îndeosebi). Poezia imnografică intră în structura cultului mai ales în cadrul slujbei de dimineață (Utrenia) și în cadrul celei de seară (Vecernia), sub forma troparelor, condacelor, stihirilor și canoanelor.

Melozii creștini sunt: *Sf. Ignatie Teoforul* (†107, autor de *Cântări* și *Imnuri*, care a introdus în Biserică cântarea antifonică, adică alternată între grupurile de credincioși, bărbați și femei); *Sf. Iustin Martirul și Filosoful* (†163, autor al unor imnuri și reguli de cântare, cuprinse în lucrarea *Psaltis*); *Sf. Clement Alexandrinul* (†215, autor a unui imn în șase strofe, închinat Mântuitorului Hristos, în cuprinsul lucrării sale *Pedagogul*); *Antinoghen Martirul, episcopul Sevastiei* (†311, autorul imnului *Lumină lină*, din cadrul slujbei Vecerniei); *Sf. Atanasie al Alexandriei* (†374, a contribuit la înfrumusețarea și omogenizarea cântării bisericești, întărind autoritatea ei în Biserică, lui fiindu-i atribuit troparul *Născătoare de Dumnezeu, Fecioară!*); *Sf. Efrem Sirul* (†373, a scris peste 80 de imnuri în cinstea Maicii Domnului, peste 27 de imnuri închinate Nașterii Domnului, 13 imnuri închinate Botezului Domnului; a scris, de asemenea, imnuri închinate Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii, peste 50 de imnuri despre Biserică și peste 50 împotriva ereziilor, afirmând dreapta credință a Bisericii); *Sf. Vasile cel Mare* (†379, autor atât al Liturghiei care-i poartă numele, cât și al unui mare număr de rugăciuni, cuprinse atât în Molitfelnic, cât și în Ceaslov, purtând titlul *Facere a lui Vasile cel Mare*); *Sf. Grigorie de Nazianz* (†390, este în mod indirect autorul multor imnuri și cântări intrate în cult, căci deși el nu a scris imnuri în mod special, a

ținut cuvântări și predici cu texte poetice atât de frumoase încât textul lor a fost însușit de imnografi, aceștia compunându-le doar muzica; aceste texte sunt extrase din cuvântările sale la Ziua Învierii sau la Nașterea Domnului, ale căror cuvinte i-au inspirat pe melozii de mai târziu, precum Sf. Ioan Damaschin, Cosma de Maiuma etc.); *Sf. Ambrozie al Mediolanului* (†397, care introduce cântarea antifonică în biserica din Milano, care s-a extins mai apoi în tot apusul. A alcătuit și imnuri proprii, printre care *Pe Tine Dumnezeule Te lăudăm*); *Sf. Ioan Gură de Aur* (†407, autor al Liturghiei care-i poartă numele și a unui mare număr de tropare cântate la slujbele de noapte, fiind alcătuite pentru combaterea arianismului; a alcătuit, de asemenea, rugăciuni și cântări cuprinse în Molitfelnic, purtând titlul *Facerea lui Ioan Gură de Aur*); *Sf. Anatolie*, *patriarhul Constantinopolului* (†458, autor al stihirilor numite „anatolicești" – sau „ale lui Anatolie" și al Troparelor Învierii, care se cântă sâmbăta la Vecernie); *Sf. Chiril al Alexandriei* (†444, căruia i se atribuie introducerea în cult a imnului *Născătoare de Dumnezeu Fecioară*); *Sf. Roman Melodul* „*scriitorul de cântări*" sau „*dulce cântărețul*" (a fost episcop al Smirnei în prima jumătate a sec. al VI-lea; el a compus aproape 1.000 de imnuri, la Praznicele Mântuitorului, ale Maicii Domnului și ale sfinților, multe dintre ele păstrându-se până astăzi; este socotit creatorul condacelor și icoaselor, cel mai frumos dintre acestea fiind Condacul Crăciunului: *Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște*; a mai compus, de asemenea, condace la Bobotează și la Întâmpinarea Domnului, la sărbătoarea Sf. Apostoli Petru și Pavel, la Duminicile lăsatului sec de carne și a Floriilor, la ziua Învierii și a Înălțării Domnului la cer etc.); *Împăratul Justinian cel Mare* (care alcătuiește imnul *Unule Născut*, cu scopul combaterii ereziei monofizite); *Împăratul Iustin al II-lea* (†578, care introduce în Sfânta Liturghie Imnul Heruvic *Noi care pe heruvimi* și chinonicul *Cinei Tale celei de taină*); *Sf. Sofronie*, *patriarhul Ierusalimului* (†638, a scris foarte multe Triode, precum și numeroase tropare și idiomele la Nașterea Domnului și la Vinerea Mare și stihira întâia la Sfințirea cea mare a apei, din ziua Bobotezei; lui îi este atribuită, de asemenea, marea rugăciune de sfințire a apei de la Bobotează); *Gheorghe*, *episcopul Siracuzei* (†669, autorul a numeroase tropare la Nașterea și Arătarea Domnului, la Sfântul Dumitru etc.); *Sfântul Serghie*, *patriarhul Constantinopolului* (610-638), autorul Acatistului Maicii Domnului și a unei frumoase cântări de mulțumire și laudă către Sfânta Fecioară); *George Pisidis*, diacon al Patriarhiei din Constantinopol (lui fiindu-i atribuit *Imnul Heruvic* de la Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite: *Acum Puterile cele cerești*); *Sf. Andrei Criteanul* (†740, care a compus Canonul cel Mare al Săptămânii a cincea din Postul cel Mare și stihuri pentru următoarele Praznice: Nașterea Domnului, Întâmpinarea Domnului, Înălțarea Sfintei Cruci, Nașterea Maicii Domnului); *Sf. Gherman al Constantinopolului*; *Sf. Ioan Damaschin* (†749, este alcătuitorul unei impresionante opere imnografice, îmbunătățind mare parte dintre operele existente, compunând pe lângă acestea și altele noi; astfel el a compus: Canoanele Învierii celor opt glasuri din Octoih, stihiri pentru Vecernie și Utrenie, dogmaticile celor opt glasuri, canoane la Nașterea, la Botezul Domnului, la Înălțare, la Cincizecime, la Schimbarea la Față, la Adormirea Maicii Domnului etc., troparele de umilință, Axionul *De tine se bucură*, de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare; a completat, de asemenea, cântările de la Slujba Înmormântării); *Cosma de Maiuma* sau *Melodul* (†781, a scris Canonul Crăciunului, canoane la Botezul Domnului, la Întâmpinarea Domnului, la Duminica Floriilor, la Joia Mare, la Înălțarea la Cer și la Schimbarea Domnului la Față; lui îi este atribuită partea introductivă a Axionului); *Iosif*, (†830) și *Teodor Studitul* (†826) [cei doi frați studiți sunt socotiți autorii Triodului, în sensul că au adunat tot ce se cânta până la ei în Sfântul și Marele Post, punând imnurile în rânduială, adăugând și compozițiile lor proprii: canoane, stihiri, tropare și tricântări]; *Teofan Mărturisitorul* (†843, autor a peste 130 de canoane din Mineie); *Ștefan Graptul* (†843, este autor al Canoanelor Sfinților Îngeri pentru

cele opt glasuri ale Octoihului); *Iosif Graptul*, scriitorul de cântări sau Imnograful (alcătuitor a multe canoane întru cinstirea sfinților din Mineie, a canoanelor celor opt glasuri pentru zilele de rând ale săptămânii, din Octoih; de la el se păstrează 175 de canoane); *Iosif*, scriitorul de cântări (†883, a compus 48 de canoane pentru Mineie, Cântările din toate zilele Penticostarului, canoane la Acatistele Sfintei Fecioare și a Sfinților Îngeri, canoane de pocăință la Sf. Ioan Botezătorul, la Sfânta Cruce, la Sfântul Nicolae și la toți sfinții; i se atribuie peste 214 canoane); *Mitrofan*, *Mitropolitul Smirnei* (sec. al IX-lea, alcătuitor al canoanelor din Octoih ale Sfintei Treimi de la Miezonopticele Duminicilor); *Leon Înțeleptul sau Filosoful*, împăratul Bizanțului (†911, a compus stihirile Evangheliei și cele 11 svetilne duminicale, stihiri la Vecernia Floriilor, precum și alte stihiri din Triod și din Mineie) și fiul său, *Constantin al VIII-lea Porfirogenetul*, (†959, autor al luminândelor duminicale); *Ioan Monahul*, arhiepiscopul Euhaidei (sec. al IX-lea, care a alcătuit 24 de canoane de umilință închinate Mântuitorului, precum și Canonul Îngerului Păzitor; el a făcut, de asemenea, și o codificare a Mineielor, sistematizând canoanele compuse până în vremea sa); *Sfântul Metodie*, *patriarhul Constantinopolului* (†846, alcătuitorul rânduielilor pentru venirea la credința ortodoxă a necreștinilor, precum și ale Mărimurilor la laudele din 21 mai; potrivit unor liturgiști, el a compus și rânduiala slujbei Logodnei și a Cununiei); *Simeon Metafrastul* (†970, căruia îi este atribuit Canonul Cuvioasei Maria Egipteanca și a unor rugăciuni din Canonul Sfintei Împărtășanii); *Nichifor Vlemides* (teolog bizantin din sec. al XIII-lea, care a alcătuit culegerea de Psalmi aleși și Mărimurile sărbătorilor de peste an); *Teodor Lascaris, împăratul Niceei* (sec. al XIII-lea, a compus frumosul Paraclis al Maicii Domnului) și *Nichifor Calist* (sec. al XIV-lea, autorul Sinaxarelor Triodului și Penticostarului).

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*; Clement Alexandrinul, Sf., *Pedagogul*, III, 12, trad. D. Fecioru, O. Căciulă, 1939; Efrem Sirul, Sf., *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000; Efrem Sirul, Sf., *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Sibiu, 1999; Farcașiu, Lucian, „Sfântul imnograf Roman Melodul. Elemente de biografie și opera sa imnografică”, în: *Teologia*, XIII (2009) 1, pp. 115-124; Farcașiu, Lucian, „Sfântul Ioan Damaschin. Personalitatea și opera sa imnografică”, în: *Teologia*, XII (2008), 2, pp. 56-69; Ignatie Teoforul, Sf., *Epistola către Efeseni*, 4, în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București. 1995; Pașcanu, † Sebastian, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sf. Andrei Criteanul*, Schitul Crasna, 1996, [2]2007; Roman Melodul, Sf., *Imnele Pocăinței*, trad. P. Grigoriu, Ed. Trisaghion, 2006; Roman Melodul, Sf., *Imne*, trad. C. Rogobete, S. Preda, Ed. Bizantină, București, 2007; Vintilescu, Petre, *Poezia imnografică în cărțile de ritual și cântare bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Farcașiu

MELOGRÁF. Scriitor și compozitor de melodii în Antichitatea greacă, atât din punct de vedere al textului, cât și al liniei melodice. În tradiția și istoria Bisericii, melurgii se mai numesc și melozi. v. MELÓD.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

MELÚRG. (gr. *melourgos*) Autor al melodiilor imnurilor, spre deosebire de imnografi, autorii textelor.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

MENOLÓG. v. SINAXÁR.

MESALIANÍSM. (aram. și sir. *msallyana – cei care se roagă*) Erezie cu origini în Orient, posibil în Mesopotamia, apărută în a doua jumătate a sec. al IV-lea.

S-a răspândit mai ales în Răsărit, în Asia Mică, în Tracia și în Peninsula Balcanică. Mesalienii au fost numiți și euhiți, din grecescul *euchetai*, care are același înțeles cu termenul siriac din care provine. Alți autori i-au numit adelfieni (de la primul lider al mesalienilor, Adelfios) sau lampețieni (de la unul dintre primii preoți mesalieni, Lampetius). Primii mesalieni se considerau inspirați de Sfântul Duh. Sf. Epifanie din Salamina este de părere că secta eretică a mesalienilor a avut la origine o grupare necreștină sincretistă, care venera zei păgâni, dar considera că zeul suprem este Dumnezeu-Tatăl. Ereticii mesalieni au fost condamnați în antichitatea

creștină, mulți părinți bisericești și episcopi luând atitudine împotriva lor în cadrul unor sinoade: Arhiepiscopul Flavian al Antiohiei (în cadrul unui sinod ținut la Antiohia în anul 376); Sf. Amfilohie din Iconium (într-un sinod ținut la Side, data nu a fost stabilită cu exactitate, fiind cuprinsă între 383 și 390); un sinod local ținut în Constantinopol (426); Sinodul al III-lea Ecumenic (431). Chiar și după aceste condamnări, secta mesalienilor nu a dispărut, în sec. al V-lea fiind condusă de preotul Lampetius, caterisit de episcopul din Cezareea Capadociei. Patriarhul monofizit Sever al Antiohiei l-a combătut în scris pe Lampetius. Fragmente din învățătura mesaliană pot fi reconstituite din scrierile Sf. Epifanie al Salaminei, Teodoret din Cyr, Sf. Chiril al Alexandriei, preotului Timotei din Constantinopol și ale Sf. Fotie al Constantinopolului. Mesalienii considerau Tainele Bisericii lipsite de utilitate, unica legătură spirituală între Dumnezeu și oameni fiind rugăciunea, de unde și numele acordat acestei secte. Se pare că mesalienii au preluat mult din doctrina maniheistă, considerând că împotriva răului se poate lupta doar prin intermediul rugăciunii. Prin puterea rugăciunii, considerau că intrau în comuniune cu Sfântul Duh, de Care pretindeau că sunt călăuziți.

Unirea cu Dumnezeu prin intermediul rugăciunii era țelul suprem al mesalienilor. Disciplina bisericească le era străină mesalienilor, nu puneau accent pe viața ascetică, hoinăreau din loc în loc, mărturiseau în fața autorităților bisericești și civile că nu sunt eretici, ci respectă dreapta credință. Nu aveau ocupații stabile, se îndeletniceau cu rugăciunea și cu cerșitul. Printr-o rugăciune asiduă se putea ajunge, în viziune mesaliană, la unirea cu Dumnezeu. În privința doctrinei, nu sunt eretici antitrinitari, dar uneori fac confuzie între Ființa și Persoanele Sfintei Treimi. După căderea în păcat, urmașii lui Adam ar fi locuiți de un demon, de aceea considerau Botezul lipsit de utilitate, deoarece demonii nu erau alungați prin această taină. Demonul putea fi alungat doar prin rugăciune. Esența dumnezeirii putea fi simțită prin intermediul trupurilor omenești, cu ajutorul rugăciunii, datorită dualității materiei. Persoanele Sfintei Treimi S-au contopit, în concepția mesaliană, într-un singur ipostas. Mesalienii refuzau cinstirea Crucii și a Fecioarei Maria. În cursul istoriei, Dumnezeu a luat diferite forme, pentru a fi descoperit oamenilor. Mesalienii adevărați ajungeau la desăvârșire doar prin unirea cu Dumnezeu. Tainele bisericești erau disprețuite deoarece se considera că acestea nu pot asigura eliberarea din robia lumii și a răului. Un mesalian care ajungea la desăvârșire nu mai era obligat să respecte obligații morale sau disciplinare, prin urmare mulți aveau o viață imorală. În sec. al V-lea, în Armenia, mesalienii au fost prigoniți din cauza purtării imorale. Creștinii nestorieni din Persia i-au determinat pe împărații persani să adopte o legislație împotriva acestei secte. Mesalienii au supraviețuit, sub diferite numiri, până în sec. al IX-lea. Bogomilii și catarii au fost influențați de mesalianism, o parte a învățăturii mesaliene supraviețuind astfel până în Evul Mediu.

Bibliografie. Bârzu, V., „Disputa messaliană – doctrină, istoric, influențe", în: *RT*, I (2009), pp. 94-164; Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Kiel, 1998; Louth, A., „Messalianism and Pelagianism", în *Studia Patristica*, XVII (1982), 1, pp. 127-135; Runciman, S., *The medieval Manichee: a study of the Christian dualist heresy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Staats, R., *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, De Gruyter, Berlin, 1968; Stewart, C., „*Working the Earth of the heart*": *The Messalian controversy in history, text and language to A.D. 431*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Marius Țepelea

MESÍA. Termen care se traduce prin „Cel Uns" și desemnează persoana aleasă de Dumnezeu pentru a împlini o misiune, făcând referire expresă, în cadrul profețiilor vechitestamentare, la Răscumpărătorul din robia păcatului. Ungerea era privită ca expresie a acestei alegeri și mandatări de către Dumnezeu.

Termenul provine din limba ebraică (משיח) și are corespondent și în celelalte limbi vechi: Μεσσίας (*In* 1, 42; 4, 25), tradus în limba greacă prin termenul Χριστός (*Mt* 1, 1) și în limba latină prin *Messias*, *Christus*. Termenul vine de

la verbul משח, „el unge”, „a fi consacrat printr-o ungere” și „a fi apt de a exercita o funcție teocratică”, aceea de preot (*Iș* 28, 41), mare preot (*Lv* 4, 3, 16), profet (*3 Rg* 19, 16), rege (*1 Rg* 9, 16; 15, 1, 17, *Ps* 18, 50; 20, 6; 88, 38, 51, *Ier* 4, 20). La *Is* 45, 1, termenul este folosit cu referire la Cirus, din cauza rolului providențial pe care l-a jucat în eliberarea iudeilor. Titlul a fost oferit și patriarhilor Avraam, Isaac, dar și regelui Cirus al Persiei (*Ps* 104, 15; *Is* 45). Cel uns era un „reprezentant al liniei regale al lui David” (*Ps* 2, 2; 18, 50; 83, 9; 88, 38, 51; 131, 10, 17, *Avc* 3, 13). În Vechiul Testament, împărații sau regii, preoții și prorocii erau „unși” de arhiereu pentru exercitarea acestor slujiri sau demnități. Termenul mai poate fi tradus prin: „miruitul”, „însemnat”, „consacrat”, „uns pentru o misiune”.

Mesia este Cel mult așteptat pentru izbăvirea neamului omenesc din robia păcatului. El este singurul om care întrunește toate cele trei demnități sau slujiri în Persoana Sa și care a fost uns ca Împărat, Proroc sau Învățător și Arhiereu sau Preot, nu de un arhiereu, ci direct de Dumnezeu Tatăl, încă de la zămislirea Lui de la Duhul Sfânt și din Sfânta Fecioara Maria. Termenul se referă la Prințul/Regele așteptat de către poporul ales, care va împlini și desăvârși planul divin în legătură cu mântuirea tuturor. Mesia este instrumentul prin care Împărăția lui Dumnezeu va fi restabilită în Israel și peste toți oamenii. Prin aceasta, iudeii au fost o națiune care trăia în/pentru viitor.

Hristos, din ungerea și întreita Lui slujire, Împăratul, Apostolul și Arhiereul (*Evr* 3, 1), a împărtășit aceste slujiri și apostolilor, în Ziua Învierii, prin suflarea Duhului Sfânt asupra lor (*In* 20, 21-23, adică harul apostoliei, al preoției și al păstoririi). Termenul „Hristos” a fost preluat de creștini de la ebraicul משיח și tradus prin Ἠλειμμένος, care are înțelesul de „uns”.

Iisus-Hristos Mesia. Pentru evrei și creștini, Mesia este Unsul, Cel Ce a primit din partea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt Care se odihnea peste El, puterea de a izbăvi poporul Său și a întemeia Împărăția Sa. Expresia „profeție mesianică” indică orice prorocire referitoare la Persoana, lucrarea și Împărăția lui Hristos. Prin extensie, este numită astfel orice profeție care vestește mântuirea, slava viitoare, venirea Împărăției lui Dumnezeu, chiar fără să-L menționeze direct pe Mesia.

Prorocii vorbesc despre un rege din neamul lui David care va fi marele eliberator al poporului evreu (*Ir* 23, 5-6). Titlul de Mesia, prin excelență, vizează Persoana acestui Prinț pe Care L-au vestit profeții (*Dn* 9, 25-26, *Nm* 24, 17-19), Mântuitorul Iisus Hristos. El va instaura pentru totdeauna tronul și împărăția lui David (*Is* 9, 5-6).

Isaia amintește despre Mesia, „Toiag din rădăcina lui Iesei” (11, 1), afirmând nașterea din pântece feciorelnic (7, 14), din neamul lui David. Hristos Însuși face aluzie la acest nume când amintește despre profeția din *Is* 61, 1 (*Lc* 4, 21). A-l aștepta pe Mesia înseamnă a aștepta un trimis providențial, un eliberator politic și un restaurator religios. Prin gura prorocilor, Dumnezeu întreține poporului său speranța mesianică a unei restaurări a Ierusalimului, în jurul căruia se vor aduna toate neamurile (*Is* 62). Vechiul Testament îl prezintă pe mult așteptatul Mesia uneori ca pe un rege puternic, alteori ca pe un „drept” smerit și pașnic, dar biruitor, ba chiar ca pe un om disprețuit, umilit (*Is* 53). În Vechiul Testament, acest nume se dădea împăraților, regilor, preoților și prorocilor, care erau unși de arhiereu. Unii cercetători consideră că acest termen este un produs al Iudaismului de mai târziu. Folosirea lui este validată de Noul Testament (*In* 1, 41; 4, 25; *Mt* 24, 23), dar în Vechiul Testament nu se găsește decât de două ori (*Dn* 9, 25-26).

Caracteristici principale ale mesianismului Vechiului Testament: *Is* 41, 25; 45, 11-13; 47; 45, 1-3, 17. Mesia este prototip al marilor personalități istorice: Adam, Moise, David. Portretul mesianic se poate observa în scrierile Vechiului Testament, atunci când profeții vorbesc despre: Robul Domnului (*Is* 40-55), Unsul cuceritor (*Is* 1-37), Vlăstarul (*Ir* 23, 5 ș.u. și 33, 14), Sămânța femeii (*Is* 7, 14), Fiul omului (*Dn* 7), Unsul, Cârmuitorul (*Dn* 9, 24-27).

Numele de Mesia, „Unsul", presupune o ungere primită de către Mântuitorul (*Is* 1, 11, 1). Sfântul Petru spune că Tatăl L-a uns pe Iisus (*FA* 4, 27), L-a uns în Duhul Sfânt și cu putere. Evanghelia nu menționează nicio ungere materială primită de Domnul în timpul vieții Sale. Se referă deci la o ungere spirituală, similară, superioară aceleia primite de către creștini (*1 In* 20, 27). Această ungere este chiar lucrarea Sfântului Duh, care consfințește pentru conștiința Bisericii venirea în trup a Creatorului Însuși, care este numită „ungere spirituală". Duhul Sfânt L-a uns pe Mântuitor în momentul Întrupării Sale (*Lc* I, 35, *Mt* 1, 20) și în ziua botezului Său (*Mt* 3, 16; *Mc* 1, 10; *Lc* 3, 22; *In* 1, 32, 33). Din Epistola către Evrei (1, 9), unii Părinți ai Bisericii au ajuns la concluzia că Fiul lui Dumnezeu a fost „uns" chiar înainte de Întrupare, alții cred că ungerea se referă numai la natura Sa umană. Ungerea Duhului Sfânt a fost completă și perfectă din prima clipă a Întrupării Mântuitorului. Ungerea de la botez a Mântuitorului, de către Sf. Ioan Botezătorul, fără a putea adăuga ceva, a fost destinată să ofere un semn vizibil (*In* 1, 32, 33) și marchează începutul activității publice a Mântuitorului. Ungerea divină este chiar Mesia, drept pentru care Iisus este Întemeietorul și Capul Împărăției lui Dumnezeu. În *Ps* 2 și 71, Mesia a fost anunțat ca rege desemnat de Iahve în Sion pentru a guverna toate popoarele în dreptate și pace. Ideea unei Împărății spirituale condusă de Unsul Domnului este prezentă și în Vechiul Testament.

Pentru iudei, termenul Mesia desemnează acea persoană aleasă, numită și „Fiul Omului", „Alesul", „Fiul lui Dumnezeu", „Fiul lui David". Talmudul vorbește despre un Mesia secundar, „Fiul lui Iosif", „Fiul lui Efraim", care a cedat în lupta împotriva puterilor adverse, în timp ce Mesia superior, „Fiul lui David", a domnit (*Dt* 33, 17; *Za* 12, 10). Mesia ben Iosif, un Mesia pământesc, care s-a luptat împotriva lui Gog și Magog, dar a fost învins, și Mesia ben David, un Mesia spiritual, care pregătește lumea pentru Împărăția lui Dumnezeu. Când Bar Kochba, „fiul stelei", a apărut în Iudeea sub împăratul Hadrian, evreii doreau să-l vadă ca pe Mesia, încât și faimosul Rabbi Akiba l-a recunoscut ca atare.

Noțiunea de Mesia la iudeii contemporani. Pentru a anunța viitoarea împărăție mesianică, profeții au folosit expresii grandioase care, la prima vedere, pot crea impresia unei domnii temporale (*Is* 35, 10; 40, 9-11; 41, 1, 2; 45, 22-25; 60, 1-22). Victime succesive ale captivității și aflați multă vreme sub dominație străină, israeliții au căutat o consolare în nădejdea împlinirii promisiunilor profetice. Pe de o parte, jugul opresiunii politice a fost un avantaj pentru ei, iar pe de altă parte, fiind deosebit de sensibili și mândri de favorurile divine în calitate de „popor ales" (*Is* 41, 8, 9), au clamat dreptul independenței naționale și al hegemoniei universale (*Mt* 3, 9, *Lc* 24, 21). Israeliții au trăit cu speranța așteptării unui Mesia care îi va scăpa de ceea ce îi deranja cel mai mult: dominația străină. Ideea despre un Mesia, rege temporal, poate fi întâlnită la unii profeți (*Ps* 17, 23-46). Regele Irod, concepând un Mesia temporal, se decide să-L omoare pe pruncul Iisus. În episodul înmulțirii pâinilor din deșert, galileenii au crezut că au găsit în Iisus pe Mesia temporal cel mult așteptat și au intenționat să-L facă rege (*In* 6, 15), să-L oblige să-Și preia rolul politic potrivit propriilor lor concepții. Iudeii din Ierusalim s-au scandalizat de ideea că Iisus este Fiul lui Dumnezeu. Conform așteptărilor lor, Mesia trebuia să aibă alte aptitudini politice, în vederea realizării aspirațiilor naționale. Fariseii L-au respins pentru că Iisus nu era conducătorul politic dispus să salveze națiunea de Imperiul Roman. Este interesant faptul că, în fața lui Pilat, inamicii Săi L-au acuzat politic, acuzații conforme cu ideea lor referitoare la un mesianism politic: este regele iudeilor (*In* 18, 33), îndeamnă la revoltă (*Lc* 23, 5), este Hristosul, Mesia (*Mt* 27, 22), S-a proclamat rege, îndeamnă la revoltă împotriva Cezarului (*In* 19, 12). În Iisus găsim, însă, caracteristicile unui Mesia spiritual, umil, care suferă, care pentru iudei nu prezenta nicio atenție, deoarece ei căutau un Mesia temporal și dominator. Decepția lor s-a materializat prin

următoarea atitudine: după cum Iisus n-a fost față de romani ceea ce ei așteptau să fie, L-au respins, dar L-au acuzat de a fi ceea ce nu a vrut să fie, ci ceea ce ei ar fi vrut să fie.

Răscumpărătorul așteptat, regele viitorului, cel ales de Dumnezeu de la naștere, a fost numit Mesia. Acest termen, pentru a-l desemna pe Răscumpărător, nu apare nici în Vechiul Testament, nici în cărțile apocrife. Termenul este folosit în acest sens, pentru prima dată, în Cartea lui Enoh (compusă probabil în timpul lui Irod cel Mare). Prin urmare, se poate afirma că ideea unui salvator și răscumpărător nu era de la început conectată cu ideea de „ungere", ci cu ideea de rege și mare preot. Ideea răscumpărării nu a fost totdeauna conectată cu ideea unui Mesia personal. În perioada profeților, aceștia s-au referit la răscumpărarea așteptată, dar fără niciun indiciu la un Mesia personal. În scrierile talmudice târzii, Amora R. Hillel spune: „Nu va mai fi niciun Mesia pentru Israel, pentru că ei deja s-au bucurat de ei în zilele lui Iezechia". Rasi, interpretând cele spuse anterior, concluzionează: „R. Hillel nu neagă speranța mesianică în general, el doar nu crede într-un Mesia uman pentru timpurile care vor veni, dar se aștepta ca Dumnezeu-Unul, Sfânt este El, Însuși va veni și va scăpa poporul Său". Așteptarea mesianică este speranța profetică pentru sfârșitul acestor vremuri, în care va fi libertate politică, perfecțiune morală și fericire pământească pentru poporul Israel, în interiorul hotarelor sale și, de asemenea, pentru întreaga umanitate. Regatul iudaic al lui Mesia nu a fost niciodată descris ca „o împărăție nu din această lume" (*In* 18, 36). În acest sens, Mesia a venit să pregătească lumea pentru Regatul celui Atotputernic, dar acesta era pregătit în această lume. Lumea mesianică iudaică era una etică, idealistă și exaltată, dar rămânea terestră. Creștinismul a îndepărtat partea naționalistă și politică și a lăsat doar partea etică și spirituală. Poporul evreu nu separa credința, care este spirituală, de viața socială, care este practică și politică. Mișcările mesianice din Evul Mediu, prin „falșii Mesia", David Alroy și Shabbatai Zevi, au încercat să întemeieze Regatul divin prin misticism, cabalism, dorind ca acest regat să fie unul pământesc, chiar pe vechiul teritoriu al patriarhilor. Mișcarea iudaică sionistă a considerat că au intrat în posesia moștenirii ideii mesianice. Deși această idee a suferit modificări în funcție de evenimente și circumstanțe, ideea de bază a fost întotdeauna aceeași: izbăvirea lui Israel de asupritori și din necazuri și mântuirea întregii umanități prin salvarea lui Israel.

Mesia în Noul Testament. Cu timpul, termenul „uns cu ulei", gradat, a devenit un titlu de onoare semnificând „ales", pentru că actul ungerii era semnul alegerii și al înălțării. Fără îndoială, avem de-a face cu o extensie a înțelesului acestui termen. Mesia este numele dat de creștini lui Iisus Hristos. Hristos este, prin excelență, Mesia și Salvatorul prevestit încă din Vechiul Testament (*Ps* 2, 2; *Dn* 9, 24). Îngerul a anunțat pe Fecioara Maria că Fiul ei va împărăți peste casa lui Iacov (*Lc* 1, 32) și apoi el a avertizat pe păstori că Cel Care se naște este Hristos Domnul (*Lc* 2, 11). Acesta este numit de către magi „Regele Iudeilor", de către Irod, „Hristos", și de către preoți, prin repetarea profeției lui Mihail, „liderul care a fost să se pronunțe cu Israel" (*Mt* 2, 2, 4, 6). Toate cele trei nume se referă la Același personaj Care va domni, iar Irod a văzut în El un concurent și a luat măsuri pentru a-L îndepărta. Iisus Se recunoaște ca Cel uns de sus de Tatăl (*Lc* 4, 8). În sinagoga din Nazaret, Domnul nostru citește începutul textului din *Is* 61-62, care a anunțat noul regat sub o formă alegorică, și Se prezintă pe Sine ca Mesia. Domnul Iisus Hristos anunță împlinirea acestei profeții și, prin urmare, fondarea regatului mult așteptat. În Evanghelia după Luca (4, 17-21), vorbește despre Sine ca „despre Cel pe Care Dumnezeu Tatăl L-a pecetluit" (*In* 6, 27), L-a sfințit (uns) și L-a trimis în lume" (*In* 10, 36). Este numit „Fiul lui David" (*In* 1, 41; 4, 25; *Mt* 20, 30). El este Fiul lui Dumnezeu, devenit prin Întrupare și „Fiul Omului", trimis să reverse ungerea Lui peste toți cei ce cred în El, harul și harismele Duhului Sfânt. A venit să întemeieze o împărăție a lui Dumnezeu pe pământ: Biserica

(*Mt* 16, 18), cu Tainele ei, să-i lase o Lege nouă – Evanghelia – și să rânduiască o nouă preoție veșnică și mântuitoare.

Termenul „Mesia" se întâlnește de două ori, numai în Evanghelia după Ioan (1, 41 și 4, 25), unde se vorbește despre „Mesia, care se tâlcuiește Hristos". De la această „tâlcuire", scrierile Noului Testament folosesc echivalentul său în limba greacă: Hristos (*Mc* 9, 41; *Mt* 23, 10). Iisus a subliniat în mod constant că speranțele Vechiului Testament se împlinesc în lucrarea Lui. Sf. Ioan Botezătorul, auzind despre lucrările pe care le face Iisus Hristos, L-a întrebat dacă El era „cel care trebuia să vină", iar Iisus a răspuns arătând împlinirea cuvânt cu cuvânt a celor scrise în *Is* 35, 5; 61, 1. (*Mt* 11, 2-5; la *Lc* 4, 18 arată că acest pasaj s-a împlinit „astăzi"). Când Petru afirmă că Iisus este Hristosul, ucenicii primesc poruncă să țină lucrul acesta în secret, sunt înștiințați că El trebuie să sufere și să fie respins, lucruri incompatibile cu noțiunea pe care o aveau ei cu privire la Mesia. Titlul pe care l-a folosit Iisus când a vorbit în felul acesta despre Sine nu a fost Hristos, ci „Fiul Omului" (*Mc* 8, 29-33).

În Evanghelii (*Mc* 14, Lc 22), Iisus îi declară arhiereului că este Mesia, Fiul Omului, a Cărui putere se va manifesta desăvârșit printre norii cerului. El refuză să-și atribuie vreo misiune de ordin politic, în timp ce mulți dintre contemporanii Săi sperau într-o eliberare de sub stăpânirea romană. Concepția lui Iisus cu privire la rolul mesianic era atât de diferită de conotația populară a termenului Hristos, încât preferă să evite acest titlu. Misiunea Lui a fost inaugurată de declarația pe care a făcut-o Dumnezeu la Botezul Lui (*Mc* 1, 11), ale Cărui cuvinte au făcut aluzie la două pasaje cheie din Vechiul Testament (*Ps* 2, 7 – scoate în evidență rolul Lui de Împărat mesianic din spița lui David, *Is* 42, 1 – se arată că acest rol a fost dus la îndeplinire prin ascultare, suferință și moartea Robului lui Domnului). Această declarație a clarificat cuvintele lui Iisus cu privire la vocația Sa mesianică, lucru care se poate vedea din pasajele Vechiului Testament pe care le aduce în discuție atunci când își explică misiunea Sa (*Is* 53). Nu Și-a atribuit multele preziceri care vorbeau despre un împărat din neamul lui David (excepție *Mc* 12, 35-37, unde intenția Lui a fost aceea de a nega acest aspect al rolului lui Mesia) și a evitat titluri ca „Fiul lui David" sau „Împăratul lui Israel", pe care alții le-au folosit referitor la El (*Mc* 10, 47; 15,12; Mt 12, 23; 21, 9, 15; *In* 12, 13; 18, 33). Dovedirea pe față a lui Mesia la intrarea în Ierusalim (*Mc* 11, 1-10) a fost pusă la cale în mod intenționat, pentru a le aduce oamenilor aminte de prorocia lui Zaharia, care vorbea despre un împărat smerit, aducător de pace, nu de război (*Za* 9, 9). Când mulțimea entuziasmată a vrut să-L facă rege, în înțelesul tradițional și național al cuvântului, El S-a făcut nevăzut (*In* 6, 15). Iisus S-a referit explicit la suferințele Lui ca la suferințele lui Hristos (*Lc* 24, 26, 46) numai după moartea și învierea Sa, când nu mai exista nicio posibilitate ca cineva să-I înțeleagă greșit misiunea, considerându-L eliberator politic. Iisus nu a negat că este Hristos, dar a preferat titlul de „Fiu al omului" (această expresie apare în Noul Testament de 41 de ori, fără să numărăm textele paralele în evangheliile sinoptice, și de 12 ori în Evanghelia după Ioan). El Și-a însușit acest titlu nu numai privitor la slava pe care o va avea în viitor (*Dn* 7, 13), ci și cu privire la starea Lui de umilință de pe pământ și, în special, cu privire la suferințele și la moartea Sa.

În timpul Pătimirilor, Mântuitorul revendică pentru Sine titlul de Mesia, iar membrii Sanhedrinului îl identifică cu cel de „Fiul lui Dumnezeu" (*Mt* 26, 63, 64; *Mc* 14, 61, 62; *Lc* 22, 66-70). În fața lui Pilat, L-au acuzat că pretinde că este Hristos-Regele (*Lc* 23, 2), astfel încât magistratul roman, luând în sensul său temporal acest titlu, îl întreabă pe Iisus dacă El este regele iudeilor (*Lc* 23, 3; *In* 18, 33). Răspunde afirmativ, dar explică diferențele de termeni. Tot cu acest apelativ este insultat în timpul crucificării. Domnul nostru a fost uns să fie Rege peste tărâmul spiritual, „unsul lui Iahve", „Fiul lui Dumnezeu" (*Ps* 2).

În centrul celei mai timpurii propovăduiri creștine este afirmația că Iisus, Care a fost respins și răstignit de către liderii iudeilor, este Mesia.

Această siguranță se bazează pe Înviere (*FA* 2, 36). Creștinii au folosit termenul Hristos nu ca un nume pentru Iisus, ci ca un titlu în sensul lui inițial de eliberator care este așteptat să vină (*FA* 2, 31, 36; 3, 18, 20; 5, 42; 9, 22; 17, 3; 18, 5-28). Dacă în timpul lucrării Sale acest termen putea induce în eroare, după moartea și învierea Lui termenul își pierde nuanța de eliberator politic. Termenul este preluat de discipolii Săi ca un mijloc de a prezenta iudeilor justețea afirmațiilor Lui cu privire la identitatea Sa (faptul că Iisus a fost Mesia în timp ce era pe pământ nu a fost singurul lor mesaj, principalul mesaj fiind acela că acum, înălțat la dreapta Tatălui, Iisus a fost întronat ca Împărat mesianic – *Ps* 109, 1; *Mc* 14, 62; *FA* 2, 34-36). Iisus nu este un împărat pe tronul lui David în Ierusalim, ci, ca Domn al lui David, este Domnul unei Împărății veșnice și cerești, Care așteaptă la dreapta Tatălui până toți dușmanii Lui Îi vor fi puși sub picioare. De pe vremea primelor epistole pauline, Hristos a încetat să fie un termen tehnic și a devenit un nume, care a continuat să fie plin de semnificație. Doar la *Rm* 9, 5 cuvântul este folosit cu sensul lui tehnic original.

Numai El poate fi numit cu adevărat „Unsul Domnului". Evreii așteptau un Mesia războinic și de aceea au nesocotit „Împărăția" întemeiată pe Mântuitorul, adică Biserica. Ei nu au înțeles cuvintele Domnului spuse lui Ponțiu Pilat: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta" (*In* 18, 36). Hristos înseamnă tot „Uns". Mesia sau Hristos este, așadar, Fiul lui Dumnezeu Care, prin întrupare, Se face „Fiul Omului", Ce trimite energia necreată a harului divin peste toți cei care cred în El. În ziua Învierii, Iisus Hristos a dat Sfinților Săi Apostoli, prin cuvânt și suflare, harul apostoliei, al preoției și al păstoririi. Figuri mesianice apar și în alte religii și culturi, musulmanii șiiți îl așteaptă pe Mahdi, iar Maytreya este figura mântuitoare în budism.

Bibliografie. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; Clement Romanul, Sf., *Epistola către Corinteni*, în coll. *PSB*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Fouilloux, Danielle et al., *Dicționar cultural al Bibliei*, trad. A. Vancu, Ed. Nemira, București, 1998; Ieronim, Fer., *Commentariorum in Isaiam Prophetam*, VIII, 27, în *PL* 24, col. 323-324; Klausner, Joseph, *The messianic idea in Israel: From its beginings to the completion of the Mishnah*, Macmillan, New York, 1955; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Onișor, Remus, *Testamentele celor 12 Patriarhi*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.

Eusebiu Borca

METÁNIE. (gr . *metanoia – schimbarea minții*, *dincolo de minte*) **I.** Gest liturgic, ritual, care însoțește rugăciunea, compus din două părți: prima parte constă în îngenunchere și plecarea frunții până la pământ, partea a doua constă în revenirea în picioare, în poziție verticală. Între cele două mișcări, credinciosul se însemnează cu sfânta cruce. Metania este o angajare a trupului în rugăciune și un exercițiu de supunere a trupului voinței și ostenelii sufletului. În chip simbolic, metania exprimă căderea în păcat la care este supusă persoana umană și ridicarea din starea de păcat la care persoana umană este chemată de Hristos. Metania este act de cult și act penitențial. Prin metanie, ca osteneală a trupului, se aduce cinstire lui Dumnezeu. Privită astfel, metania este o permanență a vieții noastre duhovnicești particulare și a vieții liturgice obștești. Ca act penitențial, ea însoțește alte osteneli menite să-l ajute pe cel păcătos să se îndrepte, să se vindece de păcate. Având în vedere că ziua de duminică, sărbătoarea Sfintelor Paști și toată perioada până la Rusalii și Rusaliile înseși au ca notă dominantă bucuria, Can. 20 Sin. I Ec. (Niceea, 325) oprește metaniile și alte acte penitențiale în aceste zile.

II. Prin *metanii* sau *mătănii* înțelegem și acel șirag de mărgele purtat de monahi, ca simbol al rugăciunii neîncetate, folosit pentru numărarea rugăciunilor rostite. Atât metania ca gest liturgic, cât și metania ca accesoriu folosit în timpul rugăciunii personale se întâlnesc și în alte tradiții religioase decât cea creștină.

III. În lumea monastică, *metanie* se asociază și cu locul de proveniență sau de debut al vieții monahale a unui monah: ex. mănăstirea de

metanie, însemnând mănăstirea de tundere în călugărie sau unde și-a început ascultarea un monah.

Bibliografie. NECULA, Nicolae D., „Este îngăduit a se îngenunchea în zilele de duminici în biserică?", în *Tradiție și innoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996; NECULA, Nicolae D., „Se îngenunchează și se fac metanii în perioada dintre Paște și Rusalii?", în *Tradiție și innoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 38-43; SAVA, Viorel, „Închinăciunile, metaniile și îngenuncherile – acte penitențiale și acte de cult", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de Teologie și Spiritualitate Liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 35-39.

Viorel Sava

METANÓIA. (gr. *metanoia*) Tradus în limba română prin cuvântul *pocăință*, termenul reprezintă un amplu concept teologic dezvoltat, cu preponderență, în teologia Părinților deșertului. Deși în jurul lui s-a scris o întreagă literatură ascetico-teologică, poate fi rezumat astfel: o transformare radicală, ontologică, a întregului mod de viață și de gândire; reînnoirea duhului și a simțurilor; respingerea faptelor și a gândurilor inspirate de păcat; transfigurarea persoanei umane în Hristos.

Din punct de vedere etimologic, cuvântul înseamnă „gând ulterior", „răzgândire", în sensul de „a-și schimba intenția". Sensul secundar al cuvântului a fost exploatat de Părinții Bisericii pornind de la verbul *metanoeo*, care este un verb compus, desemnând acțiunea de „a înțelege (sesiza, pricepe, simți) foarte încet, concluzionând că pocăința este un proces amplu, ontologic, în care se angajează omul. Transformarea sensului prim al cuvântului o putem explica și prin aceea că, în evoluția lor, cuvintele nu rămân închise sau nu păstrează, în mod necesar, semnificația sugerată de rădăcina lor etimologică.

Evreii aveau locuri unde orice om urmărit își putea afla refugiul (cf. *Ios* 21, 36); refugiul creștinului este pocăința. Este imposibil să rămânem în pace cu Dumnezeu fără o pocăință continuă. Cine se consideră fără păcat este un mincinos (cf. *I In* 1,8) și nu trăiește în pace cu Dumnezeu. Dimpotrivă, cel care își recunoaște păcatele află pacea în pocăință. Există o legătură profundă între pocăință, smerenie și credință. Recunoașterea păcatelor și a stării de josnicie în care ne aflăm, din pricina lor, ar fi în sine o povară foarte apăsătoare pentru suflet. Pocăința ne este la îndemână să ne ușurăm de ele, iar credința ne spune că toate păcatele ne sunt iertate. De aceea, Evanghelia începe prin a ne predica pocăința, pentru a ne pregăti să primim adevărurile credinței. Fără credință, pocăința piere ca un pom lipsit de apă.

Spiritualitatea Răsăriteană vede în acest concept de *metanoia* pocăința ca lucrare permanentă în suflet. Raportată la începutul vieții creștine, pocăința presupune întoarcerea de la viața în păcat, către Dumnezeu. Modelul acesta ne este prezentat de către Mântuitorul, în parabola fiului risipitor (*Lc* 15, 11-24). Pocăința inițială nu este suficientă pentru mântuire deoarece omul nu este capabil de o biruință desăvârșită asupra ispitelor, ci numai în parte. Așadar, este necesar un regret care să ne însoțească statornic, care să ne smerească statornic. Lucrul acesta conduce spre pocăința continuă, pocăința existențială, dobândită prin practicarea virtuților și păzirea poruncilor lui Hristos. Vedem că, de fapt, pocăința implică întregul parcurs ascetic al omului, ceea ce teologia mistică numește *purificare*. Potrivit Sfinților Părinți, pocăința cuprinde și rugăciunea neîncetată, răbdarea necazurilor, observarea gândurilor, întregul proces de despătimire. Ea este socotită ca mijloc de continuă desăvârșire a omului, un mijloc prin care el însuși se desăvârșește necontenit. Fiind o lucrare de continuă desăvârșire, pocăința trebuie să ajungă la o treaptă și mai înaltă, la pocăința după modelul lui Hristos, raportată la pocăința trăită de creștin pentru aproapele și pentru lume. Prin urmare, pocăința nu trebuie să fie despărțită de dragostea de Dumnezeu și de semeni. Ne căim pentru că avem dragoste; ne căim pentru că am călcat poruncile dragostei; ne căim pentru că nu avem destulă dragoste; ne căim nu doar pentru păcate, ci și pentru virtuțile noastre, totdeauna nedepline. Doar așa pocăința devine o lucrare permanentă în conștiința noastră, o prezență neîntreruptă, conducând la mai multă iubire.

Trebuie subliniat că pocăința stă în strânsă legătură cu Taina Mărturisirii sau a Pocăinței, prin care se iartă toate păcatele prin dezlegarea rostită de preot. Cu toate că păcatul este iertat, ne spun Părinții Bisericii, consecințele lui rămân. El lasă urme adânci în sufletul și conștiința noastră care nu dispar decât prin pocăință continuă. Acesta este, așadar, o lucrare profundă care, pentru a fi eficace, trebuie să fie practicată timp îndelungat. Ea începe prin respectarea unor reguli exterioare, dar nu devine desăvârșită decât odată cu schimbarea inimii.

Conceptul de pocăință este unul extrem de amplu și cu numeroase aspecte atât în Noul Testament, cât și în teologia patristică. Parabola vameșului și a fariseului (*Lc* 18, 9-14) dovedește înalta demnitate pe care Mântuitorul a oferit-o pocăinței în smerenie. Mai mult, evangheliile sinoptice și cartea Faptele Apostolilor prezintă pocăința ca un concept inaugural al veștii celei bune, legând-o de o nouă cetățenie: Împărăția cerurilor. În comunitățile pauline, pocăința este văzută ca măsură activă de disciplinare concretizată în excluderea de la Împărtășanie sau chiar din Biserică (cf. *1 Co* 10, 21; 11, 26-29; 5, 1-5; *2 Co* 6, 14-18; 2, 5-11; *1 Tim* 1, 20). În epistolele sobornicești, există un evident sentiment că Biserica, înțeleasă drept comunitate a vremurilor de pe urmă, nu-i poate adăposti pe cei ce păcătuiesc în mod curent (cf. *1 Ptr* 4, 7; *2 Ptr* 2, 20-22; *1 In* 3, 4-6). În *Păstorul lui Herma*, pocăința apare extrem de des, în sensul pocăinței postbaptismale unice și irepetabile, fiind astfel un precursor al vieții monahale. Sintetizând gândirea și practica Bisericii primelor veacuri, cu referire specială la *Didahia celor 12 Apostoli*, *Epistola lui Barnaba*, Clement Romanul, Tertulian, novaționiști, Clement Alexandrinul, Origen, în articulație cu epoca persecuțiilor, putem afirma, cu siguranță, că actul în sine și conceptul de pocăință au luat forme diverse în locuri diferite, dependente, în primul rând, de episcop, cu implicarea comunității credincioșilor, ca mijlocitori pentru cei căzuți. Nașterea monahismului a avut un rol central în dezvoltarea conceptului de pocăință în lumea creștină, începând cu sec. al IV-lea. Tot acest secol este perioada în care începe să se contureze o sinteză între înțelepciunea deșertului și teologia și practica Bisericii. Cel care va oferi o strălucită sinteză în acest sens, mai ales pentru Răsăritul creștin, va fi Sf. Ioan Gură de Aur. Sec. V-VII vor înregistra o amplă articulare a acestui concept, prin teologia scriitorilor asceți, remarcabili fiind Sf. Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii, Sf. Varsanufie și Ioan din Gaza, Sf. Ioan Scărarul. La acestea adăugăm tradiția siriacă și cea apuseană, fiecare cu accentele specifice, urmând a adăuga completările secolelor următoare, cu insistență asupra isihasmului (sec. al XIV-lea) și, mai apoi, neoisihasmului (sec. al XVIII-lea).

Toate aceste accente și dezvoltări trebuie considerate ca parte a unei tradiții organice vii, care continuă să inspire teologia și spiritualitatea contemporană. Această tradiție ne prezintă pocăința ca un cifru pentru trăirea poruncilor lui Hristos, conținând întreaga varietate a ascezei și nevoinței creștine, orientate mereu către dobândirea asemănării cu Hristos, prin Hristos, singurul izvor al pocăinței și singurul ei scop autentic.

Bibliografie. Alfeyev, Ilarion, *Taina credinței*, Ed. Doxologia, Iași, 2014; Felea, Ilarion, *Pocăința*, Ed. Scara, București, 2000; Torrance, Alexis, *Pocăința în antichitatea târzie*, Ed. Doxologia, Iași, 2014; McGuckin, John Anthony, *Dicționar de teologie patristică*, Ed. Doxologia, Iași, 2014; Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Špidlik, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I: *Manual sistematic*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005; Špidlik, Tomáš, *Inima și Duhul în învățătura Sfântului Teofan Zăvorâtul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011.

Marcel Tang

METÓC. (gr. *to metohion*) „Așezământ monahal alcătuit din case (chilii), lăcaș de cult, terenuri și alte bunuri sau numai din case și curte împrejmuitoare, în care se orânduiesc de către Centrul Eparhial sau, cu aprobarea chiriarhului, și de către unele mănăstiri, câțiva viețuitori (viețuitoare), având îndatorirea chivernisirii bunurilor încredințate" (art. 7, RM).

Conducătorul canonic al metocului este chiriarhul locului. Prin delegație din partea

chiriarhului, conducerea metocului este asigurată de persoana anume desemnată ca administrator [**art.** 78, alin. (1)].

Metocul se află în subordinea mănăstirii rânduită de chiriarh sau a Centrului Eparhial [art. 74, alin. (2)]. Astfel, „înființarea, desființarea și transformarea schiturilor și a metocurilor de călugări în schituri și metocuri de călugărițe sau a schiturilor și a metocurilor de călugărițe în schituri și metocuri de călugări se aprobă de către chiriarh, aducându-se la cunoștința Consiliului eparhial" [art. 75, alin. (2)]. Odată sfințit, metocul nu-și poate schimba destinația, astfel că niciunul dintre ctitori, donatori și binefăcători nu are vreun drept de proprietate, folosință sau amestec în conducerea, administrarea și viața spirituală a acestuia [art. 75, alin. (3)].

Bibliografie. „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor", în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române* (Extras), București, 2003; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Emilian-Iustinian Roman

MIEZONÓPTICĂ. (*var.* MEZONÓPTICĂ) Cea dintâi dintre slujbele care formează ciclul rugăciunii zilnice de dimineață.

În vechime, la fel ca astăzi, în unele mănăstiri, Miezonoptica se săvârșea la miezul nopții, în tinda bisericii. Astăzi, în cele mai multe mănăstiri, ea se săvârșește dimineața, înaintea Utreniei, în naos.

Miezonoptica este expresia cea mai concretă a privegherii monahale și pustnicești, adică a stării de trezvie din timpul nopții și, totodată, simbol și închipuire a laudei neîncetate pe care îngerii o aduc pururea lui Dumnezeu în ceruri și pe care îndeosebi monahii, care se sârguiesc să fie ei înșiși „îngeri în trup", o săvârșesc în vremea viețuirii lor pe pământ. Prin rânduiala Miezonopticii, în vreme ce cei mai mulți dorm și se odihnesc, monahii și credincioșii cei mai zeloși aduc laudă lui Dumnezeu, făcând neîncetat rugăciuni de mijlocire pentru lume.

Originea slujbei Miezonopticii coboară încă în primele veacuri, ea fiind imaginea cea mai evidentă a privegherilor nocturne din Biserica primelor veacuri. Astfel, la începutul sec. al II-lea, Pliniu cel Tânăr, în scrisoarea adresată împăratului Traian, scrie despre creștini că „aveau obiceiul să se adune într-o anumită zi, înainte de ivirea zorilor, cântau alternativ un imn lui Hristos, ca unui zeu [...]. După aceea se despărțeau, spre a se aduna din nou, pentru ca să ia împreună o hrană, de altfel obișnuită și nevinovată". În sec. al III-lea, Ipolit al Romei se referă chiar la o veche tradiție potrivit căreia întreaga creație – pământul, astrele, arborii, apele –, chiar la miezul nopții, rămâne un moment în stare de așteptare, pentru a lăuda pe Creator împreună cu îngerii și cu sufletele drepților, la care credincioșii trebuie să se alăture și ei prin rugăciunea din acest moment. În același secol, Origen amintește despre rugăciunile de la miezul nopții făcute de creștini. De asemenea, Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei, recomanda credincioșilor săi rugăciunea din timpul nopții: „Aceia care suntem totdeauna în Hristos, adică în lumină, să nu încetăm din rugăciune nici în timpul nopții". În sec. al IV-lea, Sf. Vasile cel Mare rânduiește oficierea Miezonopticii în rânduiala zilnică de rugăciune a monahilor, arătând că dimineața trebuie să ne găsească treji și cugetând la învățăturile dumnezeiești. La sfârșitul sec. al IV-lea, pelerina apuseană Egeria arată că duminica, la Ierusalim, ușile Bisericii Anastasia (Învierea) se deschideau înainte de cântatul cocoșilor, iar credincioșii rămâneau aici până dimineața în rugăciuni și imnuri, la care luau parte totdeauna preoții și diaconii, pregătiți pentru priveghere. În același timp, Sf. Ioan Gură de Aur arată că, în vremea sa, creștinii cu mai multă râvnă stăruiau în rugăciunea de la miezul nopții până dimineața, pentru că „în timpul acesta și rugăciunile sunt mai curate, precum și mintea este mai limpede".

Slujba în sine a Miezonopticii este alcătuită din două părți distincte. Astfel, prima sa parte are un caracter doxologic, adică de slăvire a lui Dumnezeu, iar partea a doua se constituie într-o rânduială de mijlocire pentru cei

adormiți. Miezonoptica, deși inițial a fost alcătuită ca o slujbă pentru miezul nopții, așa cum arată și numele ei și cum se săvârșește încă la unele biserici de mănăstire sau chiar la bisericile de mir, ea se săvârșește dimineața, atrăgând luarea aminte a credincioșilor asupra datoriei lor de a se ruga ziua și noaptea, împlinind astfel cuvintele Mântuitorului: „Privegheați și vă rugați, că nu știți ziua, nici ceasul în care va veni Fiul Omului” (*Mt* 25, 13).

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., cap. 12, 16, 20, în *PG* 28, col. 276; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, 2005; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Arhidiecezană, Caransebeș, 2001; Braniște, Marin M., „Însemnările de călătorie ale pelegrinei Egeria – sec. IV”, în: *MO*, XXXIV (1982), 4-6, pp. 224-388; Ciprian al Cartaginei, Sf., *De dominica oratione*, 35-36, în *PL* 4, col. 560C-562A; Ioan Gură de Aur, Sf., *Comentar la Ps. CXXXIII*, 3, în *PG* 55, col. 586; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilia IV, la cuvintele prorocului Isaia: „Am văzut pe Domnul...”*, în *PG* 56, col. 420; Ipolit al Romei, *Tradiția Apostolică*, 42; Origen, *Despre rugăciune*, 12, în *PG* 11, col. 453A; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 304, în vol. *Tratat II*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2003; Vasile cel Mare, Sf., *Regulile vieții monahale*, Ed. Sophia, București, 2005.

Lucian Farcașiu

MIJLOCEÁSURI. Grupe de rugăciuni care se citesc numai la mănăstiri, de către monahi, în chilii, între Ceasurile liturgice.

Mijloceasurile sunt patru la număr: *Mijloceasul I*, care se citește între Ceasul I și Ceasul III; *Mijloceasul III*, care se citește între Ceasul III și Ceasul VI; *Mijloceasul VI*, care se citește între Ceasul VI și Ceasul IX și *Mijloceasul IX*, care se citește între ceasul IX și Vecernie. Originea acestor Mijloceasuri o aflăm în lecturile și rugăciunile personale, pe care monahii din vechime erau îndatorați să le facă în mod particular, fiecare în chilia sa, pentru a-și ocupa timpul liber cu rugăciunea și meditația. Cu timpul, s-a luat obiceiul ca în unele mănăstiri, mijloceasurile să se citească chiar în biserică, fie în naos, fie în nartică sau pronaos, de obicei intercalate după fiecare ceas liturgic. Rânduiala Mijloceasurilor a rămas o rugăciune liturgică destinată doar monahilor, de aceea această rânduială nu a intrat niciodată în practica obișnuită a bisericilor de mir.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile; Tarnavschi, Teodor; Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Lucian Farcașiu

MIJLOCITÓR. (gr. *mesitiz*) Unul dintre marile titluri atribuite Mântuitorului nostru Iisus Hristos în Noul Testament.

Etimologic (μεσίτηζ), definește o persoană, un om care stă la mijloc sau care unește două părți aflate în conflict și care are menirea de a le împăca. Atunci când termenul de Mijlocitor îi este atribuit Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ne referim la faptul că El este intermediarul dintre Dumnezeu și om, El fiind Cel Care stă între Dumnezeu și om, însă nu ca să îi separe, ci ca să îi unească. De altfel, lucrarea Mijlocitorului este aceea de a înlătura bariera dintre Dumnezeu și om: „Căci Unul este Dumnezeu, Unul și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: Omul Hristos Iisus, Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru mulți” (*1 Tim* 2, 5-6). Afirmația Apostolului neamurilor – „Unul este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni-Omul Iisus Hristos” – arată că acest Mijlocitor este Unic deoarece doar El întrunește toate calitățile și condițiile, El deținând în Persoana Sa cele două firi: „El este Dumnezeu adevărat și Om adevărat”. Calitatea de Mijlocitor a fost îndeplinită de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos prin cele trei slujiri sau demnități ale Sale, ca Învățător, Proroc și Împărat (cf. *Col* 1, 18), dar și în calitatea de Arhiereu, prin Jertfa răscumpărătoare, prin intermediul căreia El S-a făcut Mijlocitorul unui testament mai bun și desăvârșit, adică al Noului Testament (cf. *Evr* 8, 6; 9, 15).

Termenul *mijlocitor* mai este utilizat în cărțile Noului Testament, însă fără a se face trimitere la cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, el

fiind asociat cu alte persoane care au avut un rol determinant în istoria biblică. Moise, spre exemplu, este numit de către Sf. Apostol Pavel mijlocitor, indicându-se, astfel, rolul lui Moise de mijlocitor al Legii Vechi: „Căci întrebându-se ce este Legea, răspunde: Ea a fost adăugată pentru călcările de lege până când era să vină Urmașul, Căruia I s-a dat făgăduința (Legea) și a fost rânduită prin îngeri în mâna unui mijlocitor. Mijlocitorul nu este al unuia singur, iar Dumnezeu este Unul (cf. *Ga* 3, 19-20).

Bibliografie. Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000; Guțu, Gheorghe, *Dicționar Latin-Român*, Ed. Humanitas, București, 2007; Kittel, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol II: *Δ-H*, Eerdmans, Grands Rapids, 1999; Liddel, Henry George; Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996; Lossky, Nicholas et al. (eds), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, W.C.C. Publications, Geneva, 2010; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004.

Doru Fer

MILENARÍSM. Învățătură specifică mișcărilor eshatologice care s-au dezvoltat la periferia tradițiilor religioase și, în special, a iudeo-creștinismului, și care se referă, conform sensului etimologic, la credința că Hristos va întemeia o împărăție de 1.000 de ani la a doua Lui venire, o înțelegere deformată a textului de la Apocalipsă, unde este vorba de „mii de ani" (20, 3, 5-7).

În literatura de specialitate, există doi termeni care se folosesc în relație cu milenarismul și anume: *premilenarism* și *postmilenarism. Premilenarismul*, cunoscut și ca *hiliasm*, afirmă că a doua venire a Domnului precedă cei 1.000 de ani ai Împărăției. În mod general, premilenariștii cred că instaurarea împărăției lui Dumnezeu va fi anunțată de numeroase semne ca: predicarea Evangheliei la toate neamurile, războaie, foamete, cutremure, apariția lui Antihrist, o mare perioadă de chinuri. Toate aceste catastrofe vor înceta atunci când Hristos va veni și va instaura Împărăția Lui pe pământ. Mulți premilenariști, influențați de scrierile lui Edward Irving (1792-1834) și John Nelson Darby (1800-1882), accentuau ideea de răpire a sfinților la cer pentru a fi scutiți de chinuri în vremea lui Antihrist (*2 Tes* 4, 17). *Postmilenarismul* afirmă că Hristos va reveni după ce Biserica, datorită predicii și activității de prozelitism, va conduce oamenii către Împărăție. Răul nu va fi în totalitate eliminat, dar va fi redus la minimum, iar problemele economice sau sociale vor fi rezolvate. Inaugurat de teologii puritani ai sec. al XVII-lea, postmilenarismul este considerat în literatura de specialitate ca o versiune creștină a ideii seculare de progres. Acesta este tipul de milenarism cel mai răspândit în cadrul principalelor biserici și comunități protestante. Distincția între premilenarism și postmilenarism este foarte importantă în raporturile cu societatea ale grupurilor care predică sfârșitul lumii. Postmilenarismul pune accent pe acțiunea omului, pe efortul său, iar intervenția divină nu se produce decât după acest efort și în ideea de a-l răsplăti, de a-l încununa. Premilenarismul, din contră, afirmă că omul singur nu poate produce decât catastrofe, deci intervenția divină este absolut necesară.

Bibliografie. „Χιλιάς", în Lampe, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 1525; Cerbelaud, Domionique, „Millénarisme", în *Dictionnaire critique de théologie*, Ed. PUF, 1998, pp. 726-729; Danielou, Jean, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1957; Schwartz, Hillel, „Millenarianism: An Overview", în Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. IX, pp. 521-532.

Radu Petre Mureșan

MINOLOGHIÓN. (*var*. MINOLÓGHIU; gr. *to minologhion – calendar*, numit și *Prolog* sau *Proloage*) Carte ce cuprinde viețile sfinților rânduite după zilele calendaristice.

Primele *Minologhii* au fost alcătuite în sec. al X-lea de Sf. Simeon Metafrastul (Interpretul). Supranumele de Metafrastul i-a fost atribuit tocmai pentru faptul că el nu se limitează doar la ordonarea vieților sfinților după calendar, ci le și interpretează. Lucrarea lui a fost continuată și completată în sec. al XVIII-lea de Mitropolitul Dimitrie al Rostovului, care a adunat,]n 12 volume (Mineiele), toate viețile

sfinților prăznuiți în cele 12 luni. Acestea au fost traduse și în limba română și tipărite la Mănăstirea Neamț, la sfârșitul sec. al XVIII-lea, de călugărul Isaac. O parte din *Minologhion* fusese deja tradusă din limba greacă și sârbă de Mitropolitul Dosoftei al Moldovei și publicată la Iași, în 1682, sub titlul *Viețile sfinților*.

Viorel Sava

MÍNTE. (gr. *nous*) Concept teologic creștin care denumește, pe de o parte, activitatea conștientă a persoanei, dar, pe de altă parte, și componenta cognitivă a acesteia. Termenul are profunde implicații în antropologia ortodoxă, fiind pus în relație strânsă cu conceptele de chip, contemplație, îndumnezeire, fiind prin excelență organul prin care omul pătrunde semnificațiile creației și tainele lui Dumnezeu. *Nous*-ul, în antropologia ortodoxă, este permanent relaționat cu inima, rațiunea și trupul omului chemat la desăvârșire printr-un amplu proces ascetic-mistic în interiorul Bisericii.

Dacă la început s-a crezut că Dumnezeu este accesibil doar *nous*-ului, iar pentru a încreștina această noțiune s-au depus mari eforturi, fără a se ajunge la un rezultat unanim acceptat, mai târziu s-a conștientizat faptul că realitatea „spirituală", în sens creștin, nu poate fi redusă sau identificată cu cea intelectuală, în sens grec, care a substituit termenul *nous*, biblicului *lev*, *levav*. Pentru a evita pătrunderea intelectualismului în Biserică, Părinții au depus eforturi prin care termenul „minte" (*nous)* a evoluat spre termenul *kardia*, așa încât, dacă pentru Platon facultatea prin care omul intră în contact cu Dumnezeu este intelectul (*nous*), fapt ce poate implica o anumită parțialitate a omului în relația sa cu Dumnezeu, pentru misticii creștini, în primul rând, relația dintre Dumnezeu și om nu se va desfășura doar pe o singură dimensiune a ființei lui, ci va fi una integratoare, una care concentrează toate facultățile omului care se adună în *inimă.* În acest sens, centrul de greutate în spiritualitate, înțeleasă ca urcuș înspre îndumnezeire, nu-l mai ocupă *nous*-ul, ca în mistica evagriană, străin de implicații cosmice, ci *kardia*, inima ca centru al ființei umane și al cosmosului chemat prin om la transfigurare. Echilibrul dintre Macarie, cu accentul pe inimă, și Evagrie, cu accentul pe minte, va fi realizat de Diadoh al Foticeii. Chiar dacă grecescul *nous* desemnează intelectul nu în sens raționalist, ci drept ansamblul facultăților cognitive și contemplative, totuși centrul persoanei umane se află nu în minte, ci în inimă, în acele străfunduri tainice ale ființei, unde mintea trebuie să coboare pentru ca omul, în integralitatea ființei sale, să se unească cu Dumnezeu. Deși nu anulau mintea, ci îi acordau un rol foarte important în procesul cunoașterii, scriitorii mistici vedeau centrul vieții și rădăcinile minții în inimă. Integritatea persoanei umane constă în raportul armonios al acestor două facultăți spirituale, inima și mintea, întrucât fără participarea minții intuițiile inimii rămân niște impulsuri obscure, iar fără inimă mintea-inteligență rămâne neputincioasă, aridă.

De aceea, omul trebuie să-și readucă mintea în inimă, din împrăștierea ei exterioară, deoarece mintea numai prin inimă vede lumina și experimentează iubirea personală a lui Dumnezeu. Unirea minții cu inima înseamnă, în cele din urmă, ridicarea minții peste determinările cosmosului și o orientare, și o deschidere a ei spre infinitul iubirii dumnezeiești la care ea participă în mod conștient, fiind unită cu inima. Prin întâlnirea minții cu Duhul Sfânt, ea fiind adunată în inimă, această întâlnire face ca mintea să-și oprească orice lucrare, Duhul Sfânt fiind Cel Care lucrează acum cu iubirea Lui în ea, în timp ce inima se află într-o mișcare neîncetată, căci prin ea se face lucrătoare iubirea Duhului Sfânt.

Folosindu-se de principiul trinitar, Părintele Stăniloae ne face să înțelegem relația care există între minte, rațiune și inimă ca chip al Treimii, precum și modul în care le putem percepe și înțelege: „Dintre cele trei aspecte ale sufletului, cel mai descoperit ne este rațiunea (*logos*), aceasta având parcă rolul de revelare, așa cum îl are în raport cu Sfânta Treime Logosul divin. Mintea (*nous*), cu posibilitățile ei mai directe de cunoaștere și anume de cunoaștere a celor spirituale, ne este mai puțin descoperită.

Aproape de tot acoperit ne este, la început, «duhul» sau «inima», căci «duhul» petrece în adâncurile noastre cum petrece Duhul în adâncurile Dumnezeirii [...]. «Duh» este un aspect și *nous* altul al aceluiași suflet simplu. «Duhul» sau «inima» cuprinde în sine «mintea», sau «înțelegerea» și «rațiunea», cum cuprinde Duhul Sfânt pe Tatăl și pe Fiul. De asemenea, «înțelegerea» cuprinde în sine «inima», sau «iubirea» și «rațiunea», iar «rațiunea», «înțelegerea» și «iubirea»".

În procesul cunoașterii există legătură nu numai între minte și inimă, ci și între minte și rațiune. Deși câteodată Părinții Bisericii identifică mintea cu rațiunea, totuși arată caracteristicile lor distincte: „Mintea curată vede lucrurile drepte, rațiunea exercitată aduce cele văzute sub privire. Prin urmare, una este *mintea*, care, orientată fiind spre coincidența celor opuse, vede limpede lucrurile, ducând spre unitatea și identitatea prin har, și alta este *rațiunea*, gândirea discursivă, întemeiată pe principiul logic al contradicției și identității formale și îndreptată spre multiplu, ea fiind aceea care formulează și exprimă cele văzute de minte".

Sf. Maxim Mărturisitorul arată că „mintea, mișcându-se fără să știe spre cauza lucrurilor numai prin dorință, «caută» numai, iar rațiunea, scrutând rațiunile adevărate din lucruri, în chip felurit, le «cercetează». Mintea este organul înțelepciunii; rațiunea cunoștinței [...]. Astfel, cel ce și-a curățit mintea de orice nălucire sensibilă primește înțelepciune; cel ce și-a făcut rațiunea stăpână peste afectele înnăscute primește cunoștință". Referindu-se la raportul dintre minte și rațiune, Sf. Maxim arată că mintea, luminată fiind de razele dumnezeiești, este în stare să vadă cele ce nu se văd de cei mulți, iar rațiunea, nefiind împiedicată de nicio pată a patimilor, devine tălmăcitoare a celor văzute de minte, grăind despre cele ce mintea vede.

Sf. Maxim Mărturisitorul scoate în evidență, în special, mișcările paralele ale minții (*nous*) și ale rațiunii (*logos*), mintea – după el – îndrumând activitatea noetică a omului, prin care acesta dobândește „cunoștința care nu se uită", în timp ce rațiunea îndrumă activitatea vieții practice, al cărei țel, în ființele raționale, este virtutea care stă la baza credinței.

Calist Catafyghiotul arată că sufletul este νους, λογος și πνευμα, adică minte, rațiune și duh, după asemănarea Sfintei Treimi. La rândul său, Sfântul Maxim afirmă că intelectul, rațiunea și spiritul omului trebuie să se conformeze arhetipurilor lor: Marele Intelect, Logosul și Duhul. Părintele Dumitru Stăniloae spune în acest sens: „Treimea sufletului ca chip al Treimii Supreme se menține și se adâncește în asemănare, rămânând în legătură de iubire cu arhetipul ei treimic prin iubirea aflătoare în ea (prin duhul). Cel ce nu face aceasta își sfâșie sufletul treimic, desfăcând iubirea de cuvânt și cuvântul de înțelegere (minte) (...). Acest chip treimic – este înțeles – ca structură a iubirii nu numai prin iubirea ce iradiază din Dumnezeu, ci și prin iubirea ce iradiază din ceilalți oameni ca focare treimice ale iubirii".

Scriitorii filocalici subliniază locul, rolul și independența minții față de trup: „Mintea fără trup face multe lucruri bune și rele. Dar trupul fără minte nu poate face nici una din acestea, deoarece legea slobozeniei se cunoaște înainte de faptă". Totuși, mișcările minții stau în legătură și au consecințe directe asupra mișcărilor trupului și invers, iar zidul despărțitor prin care trupul poftește împotriva duhului și duhul împotriva trupului nu se poate surpa fără liniștire și rugăciune, mintea fără trup neputându-se liniști și de aceea este necesară o implementare a legilor minții în dezordinea provocată de legile trupului.

Mintea are menirea de a izbăvi simțurile sufletului de voile trupului și să le ducă la nepătimire, prin aceasta omul pregătindu-se pentru nemurire. Mintea stăpânind asupra patimilor face simțirile organ al virtuții, iar dacă patimile stăpânesc asupra minții, modelează simțurile spre păcat, mintea devenind pământească prin orientarea ei spre materie. Patimile nu sunt altceva decât o abatere de bunăvoie de la starea conformă firii la o stare contrară firii și de aceea sunt iraționale, iraționalitate în care nu se situează doar rațiunea căzută a omului, ci întreaga ființă umană. În acest

sens, omul trebuie să evite această stare irațională și să devină virtuos. Totuși, Sfinții Părinți fac deosebire între *patimile sufletului* și *patimile trupului*, însă patimile trupești își au începutul în suflet. Astfel, putem afirma că anumite patimi privesc atât sufletul cât și trupul. Fiecare patimă cuprinde într-o oarecare măsură totalitatea puterilor sufletului (inteligența, voința, memoria, dorința, irascibilitatea, imaginația) deși, în mod strict vorbind, patimile afectează în mod esențial partea pătimașă a sufletului, formată din puterea doritoare și puterea irascibilă, care sunt puteri pătimașe (παθητικαί).

A trăi în Hristos și în Biserică înseamnă – și aceasta ne-o demonstrează și viețile sfinților – a dobândi o nouă *forma mentis*, adică o nouă formă de gândire, diferită fundamental de gândirea sau mintea omului căzut în cursele propriilor păcate sau, altfel spus, de rațiunea autonomă. Sf. Grigorie de Nyssa descrie decăderea minții în patimile dobitocești, precum și restaurarea acesteia prin virtuți, care coincide cu o viață îmbunătățită din care transpare, strălucește chipul lui Dumnezeu, umbrit până atunci de chipul dobitocului. Deci, patima, care se realizează cu concursul nemijlocit al minții, facilitează nu numai o cădere a omului din starea de har, realizată în Hristos, ci și o desfigurare a chipului său, o caricaturizare a lui, prin care nu se mai recunoaște ca fiind făptură aleasă a lui Dumnezeu-Creatorul. Starea firească a minții omului este de a se uni cu mintea lui Hristos, după cum spune și Sfântul Pavel: „Noi, însă, avem gândul (mintea) lui Hristos" (*1 Co* 2, 16). Alipirea minții de simțuri sau de cerințele hedoniste ale trupului duce la autonomie, care înseamnă în ultimă instanță moartea minții, în timp ce viața minții este susținută de orientarea ei spre Dumnezeu. Sfânta Scriptură vorbește despre oameni stricați la minte și lipsiți de adevăr (*1 Tim* 6, 5) și tot Scriptura ne îndeamnă ca să ne schimbăm viața prin înnoirea minții (*Rm* 12, 2) și să nu trăim ca păgânii care își petrec viața în deșertăciunea minții lor (*Ef* 4, 17).

Bibliografie. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre facerea omului*, XVIII, în coll. *PSB*, vol. XXX, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Isaia Pustnicul, Sf., *Despre păzirea minții în 27 de capete*, 14, 26, în *Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. M. Bojin, Ed. Sofia, București, 2001; Marcu Ascetul, Sf., *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, 17, în *Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; Marcu Ascetul, Sf., *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, 101, în *Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *PSB*, vol. LXXX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mystagogia, cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, 59, 3, 14, în *Filocalia*, vol. III, Ed. Harisma, București, 1993; Stăniloae, Dumitru, n. 499, 627, 628, în *Filocalia*, vol. VIII, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.

Cristinel Ioja

MINÚNE. Concept teologic referitor la un act supranatural sau dumnezeiesc și la consecințele acestuia, care depășesc ordinea naturală creată, dar și cadrul rațional-inteligibil.

Minunile cer rațiunii acceptarea imposibilului. Eșecul gândirii curente, la o primă întâlnire cu minunea, este resimțit, de cele mai multe ori, ca o adevărată criză la nivelul conștiinței, iar răspunsul omului se poate petrece fie la nivel pur rațional, logic, prin respingere-negare, respectiv printr-un proces febril de căutare la nivel rațional de posibile explicații într-o logică de tip cauză-efect, fie la nivel teologic, duhovnicesc, prin asumarea minunii ca veritabilă teofanie și deci depășind registrul natural de interpretare. Pentru creștin, adevărata experiere a minunii este cea duhovnicească, nu prin explicare, dată fiind imposibilitatea rațiunii de a circumscrie fenomenul unor rațiuni explicabile exclusiv prin investigare de tip științific. Ea presupune gestul de încredere-credință într-o

semnificație mai profundă decât o poate revela logica curentă. Minunea este asemenea icebergului. Partea de la suprafață se sprijină în adânc pe o alta, mai mare. Cea din imersiune, din adânc îi este fundament celei dintâi și o explică, o susține. De aceea, radiografierea minunilor într-o lumină a logicii naturale pare din start sortită eșecului, ca una care nu va putea eventual decât să pună în evidență anomalia, nefirescul (iar aici știința poate cu precizie să-și utilizeze propria competență), dar partea invizibilă a minunii, fundamentul său duhovnicesc, va rămâne inaccesibil gândirii naturale.

Știm că minunea nu ține doar de o depășire excepțională a cadrului natural de manifestare, minunea nu este un accident, ea revelează întâi de toate o semnificație duhovnicească profundă. Desprinderea minunii de contextul ei duhovnicesc reprezintă o deformare a acesteia, este o lipsire a corpului minunii de adevărata sa coloană vertebrală. O explicare pur științifică a unei minuni nu este deci în chip necesar imposibilă, însă propune doar o imagine intelectuală și, prin urmare, limitativă a ceva infinit mai complex, al cărui fond scapă înțelegerii curente și care ține de lucrarea harului.

Creștinismul este un mod de trăire prin excelență „minunat", cu alte cuvinte permanent structurat de minunea perpetuă pe care Dumnezeu o face cu omul în vederea mântuirii lui. Creștinismul este o întrupare a minunii în lumea noastră căzută. Știind însă neputința firii omenești de a se deschide prezenței divine ca urmare a intrării păcatului în lume, Hristos va propovădui însoțindu-Și cuvântul (el însuși în sine o minune, ca unul care aduce omului har, mântuire) de gesturi, de minuni. Rațiunea ultimă a minunilor este departe de un eventual spectacol al ineditului. Ea nu se situează la nivelul legilor naturale, depășite sau nu în mod excepțional – și aici ar fi competența științei să certifice excepțiile, anomaliile. Rațiunea ultimă a minunii este în Dumnezeu. Minunea este semn de prezență personală, este teofanie. Prin eventuala excepție declanșată la nivelul legilor fizice, Dumnezeu nu face decât să ofere un răspuns iubitor unor profunde nevoi umane, esențială fiind transformarea interioară, convertirea sufletului.

Minunile făcute de ucenicii lui Hristos, cu puterea dăruită de El, adevăratul săvârșitor, sunt împliniri ale credinței în El. Minunile sunt semne prin care Dumnezeu trezește realitatea lăuntrică a sufletelor, desprinde privirea de teluric, orientând-o către Împărăția cerurilor. „iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune" (*1 Co* 1, 22), observă Sf. Apostol Pavel, purtând în mijlocul poporului iudeu Evanghelia și amintind, nu fără o undă de reproș, observația Mântuitorului: „dacă nu veți vedea semne și minuni, nu veți crede" (*In* 4, 48). Minunile devin astfel adeverire, acreditare, semne ale dumnezeirii în mijlocul unor oameni care trebuia să fie treziți pornind de la realitatea concretă a simțurilor: „Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care Le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru" (*FA* 2, 22), Îl prezintă Petru mulțimii pe Hristos, în ziua Pogorârii Duhului Sfânt. Acest har se pogoară și asupra ucenicilor Săi: „și tot sufletul era cuprins de teamă, căci multe minuni și semne se făceau în Ierusalim prin apostoli" (*FA* 2, 43), dându-le putere să Îl mărturisească: „Și acum, Doamne", cer Apostolii, „caută spre amenințările lor și dă robilor Tăi să grăiască cuvântul Tău cu toată îndrăzneala, întinzând dreapta Ta spre vindecare și săvârșind semne și minuni, prin numele Sfântului Tău Fiu Iisus" (*FA* 4, 29-30). Efectul cererii lor este imediat: „[...] și pe când se rugau astfel, s-a cutremurat locul în care erau adunați, și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și grăiau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu" (*FA* 4, 31).

Fundamentală era transformarea interioară produsă în sufletele ucenicilor, cutremurarea slăbiciunii lor, întărirea spre mărturisirea lui Hristos, ca urmare a experienței interioare a harului Duhului Sfânt. Pentru creștin, cea mai mare minune este lucrarea harului lui Dumnezeu în lume, în oameni, în natură, prin care întreaga creație gustă putere de viață, tinzând a intra pe făgașul normalității acelei „noi fizici a trupului înviat al lui Hristos",

după cum spune atât de frumos teologul francez Olivier Clément. Minune este însăși viața, faptul că trăim, că existăm, că ne putem bucura de darurile lui Dumnezeu Care ne iubește, Care susține lumea – toate energiile lui Dumnezeu sunt necreate și în toată creația este săvârșit un miracol continuu, al coerenței, al conservării, al providenței lui Dumnezeu, spune monahul Theoklitos de la Mănăstirea Dionisiu din Sfântul Munte Athos. Descoperirea acestei minuni perpetue este însă posibilă prin curățarea ochilor inimii de mâzga păcatului. Minunea este rezultatul rugăciunii și semn al unei intervenții divine prin care omul deschide ochii către fundamentul duhovnicesc al realității. Prin ea, ochii spirituali întrezăresc adâncul și o profundă schimbare are loc în structura ființei umane. Mersul pe mare al lui Petru, învierea din morți, trecerea prin ușile încuiate, postul de patruzeci de zile al lui Hristos, vindecările, toate acestea nu fac decât să arate acel real profund, miezul lucrurilor, care ține de duhovnicesc și care le structurează din lăuntrul lor. Iar această realitate se arată inteligibilă prin ochii credinței într-o cheie de raționalitate articulată și deci sesizabilă prin lucrarea harului dumnezeiesc. Harul odihnește în omul care își vede propriul păcat, care se îngrijește de neputințele sale. Conștiința păcatului face ca harul să vină să locuiască în om, iar atunci omul însuși devine cea mai mare minune: Dumnezeu cel netrupesc Se odihnește ca prezență în el și Se arată prin el lumii întregi. Vederea omului purtător de Dumnezeu este vedere a lui Dumnezeu în om, iar aceasta este cea mai mare minune.

Bibliografie. Lemeni, Adrian; Ionescu, Răzvan, *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007; Migdal, A., *De la îndoială la certitudine*, Ed. Politică, București, 1989.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

MÍR. (gr. *to miron*) **I.** Untedelemn sfințit și aromat folosit pentru ungerea credincioșilor atât în cadru ritualic, cât și în afara lui.

Sfântul și Marele Mir este untdelemn amestecat cu vin natural și cu 38 de arome. Liturgica ne arată simbolismul acestui număr mare de arome, constând în „mulțimea darurilor Duhului Sfânt, care se revarsă asupra credinciosului în momentul ungerii cu Sfântul și Marele Mir, la rostirea formulei «Pecetea darului Duhului Sfânt», precum și asupra bisericilor și antimiselor sfințite prin el” (*Liturgica generală*, p. 264). Din momentul obținerii autocefaliei în anul 1885, Biserica Ortodoxă Română săvârșește slujba sfințirii Sfântului și Marelui Mir, în cadrul Sfintei Liturghii a Sf. Vasile cel Mare, în Joia Patimilor, aceasta fiind săvârșită de către soborul episcopilor Sfântului Sinod, prezidat de patriarhul Bisericii.

Sfințirea acestuia se săvârșește după o slujbă numită *Rânduiala la prepararea, fierberea și sfințirea Mirului*, de obicei la interval de câțiva ani, însă la nevoie și după trebuință nu este exclusă și sfințirea lui anuală. Acest act al sfințirii revine în exclusivitate episcopilor, acest lucru fiind reglementat de Can. 6 Cart., conform căruia „pregătirea Sfântului și Marelui Mir să nu se facă de presbiter”. După sfințire, acesta este împărțit tuturor eparhiilor Bisericii locale autocefale, întrebuințându-se la Sfânta Taină a Mirungerii, la sfințirea bisericilor, paracliselor și la sfințirea antimiselor. Toate aceste componente amestecate și stropite cu agheasmă se pun în vase speciale și se fierb, urmându-se rânduiala prevăzută de cărțile de slujbă. Pregătirile pentru prepararea Sfântului și Marelui Mir încep joi, înainte de Florii, și se încheie joi, în Săptămâna Sfintelor Pătimiri, când, în cadrul Sfintei Liturghii, se face sfințirea de către soborul ierarhilor în frunte cu patriarhul țării. După sfințire, Sfântul și Marele Mir este împărțit tuturor eparhiilor Bisericii Autocefale sau Patriarhiei în care a avut loc sfințirea. Sfântul și Marele Mir se folosește la administrarea Tainei Mirungerii, la sfințirea bisericilor și a antimiselor.

II. (slav. *mir – popor*) v. MIREÁN.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Despre Sfântul și Marele Mir și Taina Mirungerii”, în: *BOR*, XCVI (1978), 5-6, pp. 530-535; Braniște, Ene, „Sfințirea Sfântului și Marelui Mir”, în: *BOR*, (1965), 3-4, pp. 220-225; Braniște, Ene, *Liturgica generală*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană,

Caransebeș, 2001; CIOBOTEA, † DANIEL, „Sfântul și Marele Mir – înțelesul și folosul lui", în: *Teologie și Viață*, 1-6/1996, pp. 15-20; NECULA, Nicolae D., „Ce trebuie să știm despre Sfântul și Marele Mir?", I, în: *Vestitorul Ortodoxiei*, XIV (2002), 289; II, în: *Vestitorul Ortodoxiei*, XIV (2002), 290-291; III, în: *Vestitorul Ortodoxiei*, XIV (2002); integral, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 187-199.

Lucian Farcașiu

MIRÁCOL. v. MINÚNE.

MIREÁN. Om din popor. Persoană din cea de-a doua categorie constitutivă a organismului bisericesc, pe lângă clerici, fiecare dintre aceste categorii având caracterul necesității, în sensul că Biserica nu poate exista și nu-și poate îndeplini misiunea ei decât prin aceste două categorii constitutive ale ei, iar nu numai prin vreuna dintre ele.

Prin acest element, după canonistul I.N. Floca, se înțelege „totalitatea credincioșilor creștini membri ai Bisericii, care nu au starea preoțească în niciuna din treptele sale și nici calitatea de slujitori inferiori ai Bisericii, instituiți prin hirotesie sau prin alt chip" (Floca, N. Ioan; Joantă, Sorin, *Drept bisericesc*, p. 105). Pentru mirean se mai folosește și un alt termen, cel de „laic". Etimologic, „laic" înseamnă în grecește „om profan, neinițiat", iar prin termenul „mirean", care este de origine slavă, se înțelege „om din lumea mare, din masă", om care face parte din pătura de jos a societății.

1. Mirenii participă la exercitarea puterii învățătorești în temeiul îndatoririlor de conștiință și drepturilor afirmate de-a lungul timpului, obligându-se la mărturisirea dreptei credințe, după îndemnul Mântuitorului Iisus Hristos, Care spune: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri" (*Mt* 10, 32-33). Prin obligația morală de a mărturisi, mirenii au fost implicați în lucrarea misionară a Bisericii, mărturisindu-L pe Hristos celor care nu-L cunosc, în lucrarea catehetică-didactică, mărturisindu-L celor mai puțin cunoscători, în lucrarea apologetică și, nu în ultimul rând, având datoria de mărturisire întregii lumi, prin lucrarea teologico-didactică și de păstrare nealterată a dreptei credințe.

2. Participarea laicilor la exercitarea puterii sfințitoare se concretizează, în primul rând, prin lucrarea fiecăruia la propria mântuire, prin colaborarea cu harul divin, care se revarsă asupra lor prin Sfintele Taine, celelalte ierurgii și rugăciuni, a căror eficacitate este condiționată de credința și vrednicia lor. În același timp, ei colaborează și cu clerul, asigurând eficacitatea lucrării mântuitoare a Bisericii. Dar mirenii au datoria să conlucreze și pentru mântuirea întregii obști creștine, în baza chemării generale, adică a preoției universale, la care aceștia răspund prin rugăciunea obștească și participarea la serviciul divin public. Rânduiala statornicită de a nu se săvârși Sfânta Liturghie decât în prezența credincioșilor subliniază aspectul exercitării puterii sfințitoare de către mireni. În caz de necesitate, mirenii pot administra Sfânta Taină a Botezului.

3. Participarea laicilor la exercitarea puterii jurisdicționale, prin cele trei funcții ale sale - funcția legislativă, judecătorească și executivă –, este cea mai vizibilă, la aceasta mirenii fiind totdeauna prezenți. Funcția legislativă se exercită prin prezența și lucrarea mirenilor la activitatea legiuitoare a Sinoadelor Ecumenice și a sinoadelor locale de diverse tipuri, numite fie sinoade mixte, fie sinoade generale, soboare, congrese sau adunări. Funcția judecătorească se exercită de către mireni prin participarea acestora la săvârșirea unei lucrări sfințitoare sacramentale, ca de exemplu: administrarea Sfintei Taine a Pocăinței, mărturisirea păcatelor, precum și la dezlegarea de ele sau la aplicarea epitimiilor, acte care se desfășurau nu numai în prezența credincioșilor, ci și cu implicarea lor activă. Prezența și colaborarea mirenilor se impun și la îndeplinirea unui act judecătoresc, adică în cadrul unor instanțe disciplinare și chiar judecătorești, în cazurile când se judecă abateri cu caracter moral sau litigiile dintre clerici și mireni.

Funcția executivă se concretizează prin punerea în executare a hotărârilor instanțelor disciplinare și judecătorești ale Bisericii, a hotărârilor organismelor de conducere a acesteia și, mai ales, prin colaborarea lor la actele de alegere a clerului și a altor organe de conducere a Bisericii, precum și la actele de administrație a averii bisericești. Elementul laic reprezintă cel de-al doilea element constitutiv esențial al Bisericii, fără de care Biserica nu poate exista, după cum nu poate exista nici fără cler, elementul principal al Bisericii atât prin starea sa harică superioară, cât și prin funcția și drepturile ce-i sunt asigurate. Deși element secundar, laicii sunt colaboratorii permanenți ai clerului atât în lucrarea esențială harică, cât și în lucrarea ei social-juridică auxiliară.

Bibliografie. Dură, N.V., „Îndatorirea credincioșilor privind viața creștină în lumina Sfintelor Canoane", în: *Altarul Banatului*, 10-12/1993, pp. 18-26; Floca, I.N., „Ordinea sau buna rânduială în Biserică și ascultarea canonică", în: *RT*, 3/1995, pp. 87-93; Floca, N. Ioan; Joantă, Sorin, *Drept bisericesc*, vol. I, Sibiu, 2006; Joantă, S., „Participarea laicilor la viața Bisericii", în: *RT*, 3/2001, pp. 25-34; Preda, R., „Laicii și laicatul", în: *RT*, 3-4/2004; Preda, R., „Rolul catehetic al laicilor în Biserică", în: *Altarul Banatului*, 10-12/2006, pp. 8-26; Stan, L., „Biserica cu sau fără laici?", în: *Ort*, 4/1969, pp. 608-616; Stan, L., „Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă", în: *ST*, 3-4/1968, pp. 195-203; Stan, L., *Mirenii în Biserică. Studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939; Rus, Constantin, *Drept bisericesc*, vol. I, Ed. Mirador, Arad, 2000.

Emilian-Iustinian Roman

MIRÍDE. (gr. *mirida – parte, porție*) Denumire liturgică dată părticelelor (firimiturilor) pe care preotul le scoate din prescurile aduse la altar de credincioși și le așază pe Sfântul Disc, în jurul Sfântului Agneț.

Ritualul scoaterii miridelor din prescuri este prevăzut de Liturghier la capitolul Rânduiala Proscomidiei. Preotul folosește cinci prescuri, după cum urmează: din prima prescură decupează partea inscripționată IS, HS, NI, KA, numită Sfântul Agneț, pe care o așază în mijlocul Sfântului Disc. Această miridă va fi sfințită la Sfânta Liturghie, devenind Trupul euharistic al Domnului; din a doua prescură se scoate o miridă de formă triunghiulară, în cinstea și spre pomenirea Maicii Domnului, care este așezată în partea dreaptă a Sfântului Agneț; din a treia prescură sunt scoase nouă miride în formă de triunghi, de dimensiuni mai mici decât cea scoasă în cinstea Maicii Domnului, și se așază în rând, trei câte trei, în stânga Sfântului Agneț, în cinstea și spre pomenirea a nouă categorii de sfinți: îngeri, proroci, apostoli, ierarhi, mucenici, cuvioși, doctori fără de arginți, Sfinții Ioachim și Ana și cei pomeniți în ziua respectivă, și sfântul a cărei Liturghie se săvârșește (Ioan Gură de Aur sau Vasile cel Mare); din prescura a patra se scot trei miride, de formă triunghiulară, ca dimensiuni fiind între cea a Maicii Domnului și cele ale cetelor de sfinți, spre pomenirea ierarhului locului, a autorităților civile și a poporului român, iar a treia spre pomenirea ctitorilor bisericii în care se face slujba, așezându-le în fața Sfântului Agneț. Tot din prescura a patra se scot mai multe miride (firimituri) spre pomenirea tuturor credincioșilor vii pentru care s-au adus pomelnice și daruri la Sfântul Altar; din a cincea prescură se scot miride pentru credincioșii adormiți. Alături de Sfântul Disc se află Sfântul Potir în care preotul toarnă vin și apă, acestea urmând să fie sfințite, devenind Sângele Domnului.

După sfințirea Darurilor, la momentul împărtășirii, preotul și credincioșii se împărtășesc din Sfântul Agneț și din Sfântul Sânge, apoi miridele de pe Sfântul Disc sunt turnate în Sfântul Potir și sunt consumate de preot sau diacon la sfârșitul Sfintei Liturghii.

Bibliografie. *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Viorel Sava

MIRÚNGERE. Taina sfântă în cadrul căreia, prin ungerea cu Sfântul și Marele Mir, noul botezat primește darurile Sfântului Duh, necesare vieții lui creștine.

Prin Mirungere, creștinul devine *unsul Domnului*, parte din *seminția aleasă*, din *preoția împărătească* și din *poporul sfânt* al lui

Dumnezeu (*1 Ptr* 2, 5-9). Formula rostită de preot în timp ce face ungerea cu Sfântul Mir este „Pecetea darului Sfântului Duh". Prin urmare, cel nou botezat este pecetluit cu darurile Sfântului Duh. Mirungerea se face în semnul sfintei cruci la părțile principale ale corpului: la frunte, la ochi, la nări, la gură, la urechi, pe piept, pe spate, la mâini și la picioare. În tradiția ortodoxă, Mirungerea este administrată imediat după Botez și este urmată de Sfânta Împărtășanie, toate aceste Sfinte Taine fiind numite *Tainele inițierii* creștine sau *Tainele încorporării* (integrării) în Hristos, în trupul Său tainic, Biserica. Abia începând cu sec. al XII-lea, în tradiția catolică, Mirungerea, numită *Confirmare* (*Sacramentum Confirmationis*), este administrată independent de Botez, atunci când copiii împlinesc vârsta de 12 ani.

Taina Mirungerii nu este doar un element organic a Tainei Botezului, ci ea este împlinirea și încununarea Botezului, așa cum și Împărtășirea, care urmează după ea, reprezintă încheierea și împlinirea Mirungerii. Pecetea Sfântului Duh este, în mod evident, un act nou care, deși pregătit și făcut posibil prin Botez, dă slujbei de inițiere o dimensiune nouă, așa încât Biserica a precizat că este vorba despre o altă Taină – un dar și o Sfântă Taină distinctă de Botez. Noutatea și caracterul unic al acestei Taine constau în faptul că se acordă celui botezat nu numai un dar sau altul, sau anumite daruri ale Duhului Sfânt, ci pe Însuși Duhul Sfânt ca dar. Desăvârșirea Botezului în Mirungere înseamnă venirea personală a Sfântului Duh, Care Se descoperă omului și rămâne în el. Așadar, aceasta înseamnă a cunoaște pe Sfântul Duh, a avea pe Sfântul Duh, a fi în Duhul. Sf. Serafim de Sarov spunea următoarele: „când Duhul lui Dumnezeu coboară peste om și-l acoperă de plinătatea Sa, sufletul omenesc este inundat de o bucurie nespusă, fiindcă Duhul lui Dumnezeu transformă în bucurie tot ce atinge". Darul Sfântului Duh primit în Taina Mirungerii este Cincizecimea noastră personală. Duhul Sfânt ne pecetluiește, adică ne arată și ne confirmă ca mădulare ale Bisericii, trupul lui Hristos, și ca cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu. Nouă ne revine menirea să-L împropriem, să-L primim cu adevărat, să-L facem al nostru. Acesta este scopul vieții creștine: dobândirea Duhului Sfânt. Noi primim acest dar personal al Duhului lui Hristos nu numai pentru că aparținem lui Hristos prin credință și iubire, ci și pentru că această credință și iubire ne-a făcut să dorim viața Lui, să dorim a fi în El și, prin Botez, am fost îmbrăcați în El. Hristos este Unsul Domnului și noi primim ungerea Lui. Hristos este Fiul și noi suntem adoptați ca fii, ca să participăm la viața Lui. Pecetea darului Sfântului Duh este deodată împlinire a Botezului și o nouă Taină care-l poartă pe neofit dincolo de Botez. Făcându-l hristofor în Hristos, ungându-l cu ungerea Celui care este Unsul, Sfântul Duh deschide omului posibilitatea îndumnezeirii. Aceasta este semnificația acestei negrăite Taine: aceea că, în Hristos, noi devenim temple ale Duhului Sfânt: împărați, preoți și profeți!

Slujirea împărătească. Hristos „a făcut din noi o împărăție de preoți pentru Dumnezeu Tatăl Său" (*FA* 1, 6), în El noi devenind „preoție împărătească" (*1 Ptr* 2, 9). Dumnezeu dă omului pe care-l creează o putere împărătească. El îl creează pe om după chipul său și acesta înseamnă că suntem creați după chipul Împăratului, al Aceluia Care are toată puterea în cer și pe pământ. Chiar în starea lui de cădere, când el abdică de la demnitatea sa împărătească, omul continuă să poarte pecetea demnității lui originare. Numai că prin căderea lui, omul ajunge la pierderea demnității lui împărătești. În loc să devină împăratul făpturii, omul devine, astfel, sclavul ei.

În ungerea cu untdelemnul bucuriei, viața cea nouă, în Hristos, este anunțată ca fiind putere și stăpânire. Omul este îmbrăcat cu veșminte împărătești și aceasta înseamnă dobândirea demnității împărătești a lui Hristos, pe care omul o primește prin pecetea Mirungerii. Hristos ne mântuiește reconstituind natura noastră, făcând din noi, în mod obligatoriu, o parte integrantă a Creației și făcându-ne să fim împărați în aceasta. Ungerea împărătească ne reașază, așadar, realmente în dimensiunea împărătească. Această dimensiune împărătească o revarsă Duhul Sfânt peste noi în Taina Mirungerii.

Slujirea sacerdotală sau preoțească. Dimensiunea sacerdotală a vieții creștine, primită prin darul Sfântului Duh, a fost uitată încă și mai mult decât demnitatea împărătească redobândită de om în Hristos. Gândirea creștină a descins într-o falsă dilemă: ori preoția instituțională exclude caracterul sacerdotal al tuturor creștinilor, ori caracterul sacerdotal al laicilor și, în fapt, al întregii Biserici (definită de Apostol ca „preoție împărătească") exclude, mai mult sau mai puțin, preoția instituțională.

În ceea ce privește Biserica veche, atât preoția instituțională în Biserică, precum și cea împărătească a Bisericii constituiau cele două dimensiuni esențiale și complementare ale vieții însăși. Vom putea, așadar, vorbi despre două dimensiuni existențiale și complementare ale Tainei Preoției: *Preoția împărătească* ca mod de viață creștină și *preoția instituțională* ca formă esențială a Bisericii. Demnitatea împărătească a omului se desăvârșește în preoție, prin care-l face cu adevărat stăpân al universului, Hristos sfințind lumea și făcând-o părtașă la îndumnezeire. Căderea omului înseamnă renunțarea la această chemare sacerdotală, refuzul lui de a fi preot. „Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate". Această vocație constă în a sfinți și a ne transforma și pe noi înșine și viața noastră, precum și lumea care ne-a fost oferită de Dumnezeu.

Hristos așază preoții în Biserică pentru ca preoția Lui să poată să fie mereu prezentă și să fie mereu „plinirea Celui pe Care Dumnezeu îl umple în întregime" (*Ef* 1, 23). Preoția din Biserică nu este a celor ce o primesc, ci este preoția lui Hristos.

Slujirea profetică. Ce este darul profetic dobândit de om în Taina Mirungerii? Puterea dată omului de a discerne totdeauna voia lui Dumnezeu, de a auzi glasul Lui și de a fi în sânul creației – în lume – martor al înțelepciunii divine. Ungerea cu Sfântul Mir este pentru noi ridicarea la demnitatea Împărătească, hirotonia în preoția împărătească și dobândirea darului profeției. Noi primim toate acestea pentru că Sfântul Duh este darul pe care ni-l face Hristos, El Însuși fiind Împărat, Arhiereu și Preot.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Ciobotea, Daniel, „Sfântul și Marele Mir – înțelesul și folosul lui", în: *Teologie și Viață*, VI (1966), 1-6, pp. 15-20; Necula, Nicolae D., *„Ritualul Botezului creștin și al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene"*, în: *GB*, XXX (1971), 9-10, pp. 828-846; Necula, Nicolae D., *„Temeiuri scripturistice și patristice pentru săvârșirea împreună a Tainelor Botezului, Mirungerii și Împărtășaniei copiilor"*, în: *GB*, LV (1999), 5-8, pp. 33-50; Sava, Viorel, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007; Schmemann, Alexander, *Din apă și din Duh*, Ed. Symbol, București, 1999; Streza, † Laurențiu, „Taina Mirungerii în Biserica Ortodoxă și în Bisericile Vechi-Orientale", în: *Ort*, XXXIX (1987), 2, pp. 62-83; Streza, † Laurențiu, *Tainele de inițiere creștină în Bisericile Răsăritene*, Ed. Trinitas, Iași, 2002; Vîlciu, Marian, „Tainele încorporării în Hristos după catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului", în *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2005, pp. 68-77.

Lucian Farcașiu

MISIÚNE. (lat. *mitto*, *-ere – a trimite*; gr. *apostelein*) Vocația apostolică a Bisericii de a propovădui Evanghelia la toate neamurile, chemându-le la convertirea prin credința în Hristos și botezându-le în numele Sfintei Treimi (*Mt* 28, 19).

Misiunea creștină își are temeiul adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Acesta, către întreaga lume și este un act de trimitere: „Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit și Eu pe voi" (*In* 20, 21). În misiunea Apostolilor și a Bisericii apostolice, se permanentizează în lume, până la sfârșitul veacurilor (*Mt* 28, 20), trimiterea lui Hristos și a Duhului Sfânt, care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea. Ca act al voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și este un act de mărturie a jertfei și învierii lui Hristos (*Lc* 24, 46-48; *1 Co* 1, 23) și de evocare a evenimentelor care constituie istoria mântuirii (*FA* 14, 27); ea este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii și vizează liturghizarea și filocalizarea existenței umane în Biserică, transpunerea

ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Biserică.

Misiunea este un criteriu fundamental al Bisericii, nu numai în sensul că Biserica este instrumentul și condiția misiunii, ci și că ea, Biserica, este scopul sau realizarea misiunii. De la începutul creștinismului, răspândirea Evangheliei a fost inseparabilă de formarea de comunități creștine, prin convertirea personală, mărturisirea credinței și botezul în Sfânta Treime (*FA* 2, 9-10, 37-38, 41). Chemarea misionară a Bisericii ține de natura ei apostolică. Misiunea este un act de fidelitate a Bisericii față de cele douăsprezece pietre de temelie – cei doisprezece apostoli ai Mielului (*Ap* 21, 14). Aceasta arată universalitatea Evangheliei (*FA* 14, 27), care rezultă din universalitatea mântuirii în Hristos (*1 Tim* 3, 16). De aceea, Biserica este deschisă pentru toate neamurile și culturile (*FA* 1, 8; *1 Tim* 3, 16) așa cum arată prezența atâtor neamuri la Cincizecime (FA 2, 9-12), simbolul reconstituirii unității omenirii prin reconcilierea în Hristos (*FA* 10, 34-36). Imaginea Bisericii la Cincizecime este reversul turnului Babel, de aceea proiectul ei apostolic este „zidirea" Trupului lui Hristos (*Ef* 4, 12). Datoria de a predica Evanghelia (*FA* 11, 17) provine și din aceea că adevărul trebuie să fie întrupat în fapt (*In* 3, 21). Motivul misiunii și al oricărei acțiuni misionare este iubirea chenotică a lui Dumnezeu (*In* 3, 16; *1 In* 4, 9), iar scopul este pătrunderea Duhului lui Dumnezeu într-o situație personală și într-un mediu social.

Dincolo de convertirea personală, propovăduirea Evangheliei înseamnă și anunțarea eliberării celor săraci și celor oprimați (*Ga* 2, 10). Istoria misiunii este adesea și istoria eliberării culturale, sociale și politice. În fine, Biserica, prin mărturia ei, anunță judecata lui Hristos, care se manifestă atât în istorie, cât și la sfârșitul acesteia.

Practica misionară a Bisericii Ortodoxe, atât pe plan intern, cât și pe plan extern, a depins de condițiile istorice, uneori nefavorabile, în care ea s-a dezvoltat. În aceste condiții, Ortodoxia nu a neglijat misiunea în spațiu, adică Biserica în mișcare externă, preocupată cu catolicitatea ei geografică, cu extinderea și prezența ei în lume, dar ea a preferat misiunea în timp, adică Biserica în construire, preocupată de dinamismul ei eclesial, intern istoric, prin succesiunea generațiilor de creștini.

Bibliografie. Bel, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, [2]2010; Bria, Ion, „Cent mots pour la mission, sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler", în *Dictionnaire Oecumenique De Missiologie*, Ed. Cerf, Paris, 2003; Bria, Ion (ed.), *Go Forth in Peace. A Pastoral and Missionary Guidebook*, WCC Publication, Geneva, 1982; Bria, Ion, (ed.), *Martyria – Mission. The Witness of the Orthodox Churches*, WCC Publication, Geneva, 1980; Bria, Ion, „Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă", în: *GB*, 1-3/1982, pp. 70-109; Mihăiță, † Nifon, *Misiologie ortodoxă*, București, [2]2005; Müller, Karl; Sundermeier, Theo, *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987; Petraru, Gheorghe, *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism*, Ed. Performantica, Iași, 2006.

Valer Bel

MISTAGOGÍE. (gr. *mystagogia* – *inițiere în mistică*) **I.** (*apolog.*) Metodă duhovnicească de decriptare a adevărurilor revelate, precum și de învățare a vieții lăuntrice în har, din caracterul natural al lucrurilor văzute.

Descoperirea lucrurilor inteligibile din cele sensibile. „Mărturisesc că nu voi spune toate cele descoperite de acel bătrân în chip tainic (este vorba de Sf. Dionisie Areopagitul, n.n.); nici cele spuse, cum au fost înțelese și înfățișate de el. Căci acela, pe lângă că era [...] dascăl a toată învățătura, prin bogăția virtuții și prin osteneala îndelungată și pricepută cu cele dumnezeiești, se făcuse slobod de lanțurile materiei și de închipuirile ei. Ca urmare, avea mintea luminată de razele dumnezeiești și de aceea, în stare să vadă îndată cele ce nu se văd de cei mulți [...]. Eu voi înfățișa numai câte păstrez în amintire și câte pot să înțeleg, în chip mai întunecos, dar cu evlavie, prin harul lui Dumnezeu, care luminează cele întunecoase". Este mărturia Sf. Maxim Mărturisitorul, în prefața *Mistagogiei* sale, referitoare la felul în care ținea să înfățișeze celorlalți cele primite ca înțelegere din partea lui Dumnezeu

prin propria sa experiență, respectiv ca urmare a predaniei Părinților celor învățați de Dumnezeu prin viața de rugăciune. Mărturia creștină este, prin excelență, cea a unei experiențe făcute posibile prin harul dumnezeiesc, iar condiția înțelegerii este cea a curățirii inimii. Cel învățat în tainele lui Dumnezeu este învățat nu atât printr-un fel de gnoză de tip inițiere în cunoștințe, accesibilă de altfel și celor purtători de patimi, cât prin gestul mistagogic de despătimire care curăță omul lăuntric și îl face permeabil prezenței luminoase și dătătoare de înțelegere a lui Dumnezeu în om. Descoperirea creștină este împărtășire la nivel de duh, nu de informație. În acest demers, exercitarea paternității duhovnicești este esențială: „Cel care urcă prima dată pe munte trebuie să urmeze un traseu marcat: are nevoie de o călăuză, de un însoțitor, de cineva care a urcat deja această culme și cunoaște drumul. Acesta este rolul «avvei» sau al părintelui duhovnicesc, *gheron* la greci, *stareț* la ruși, cuvinte care în ambele limbi înseamnă bătrânul".

Mistagogia creștină reprezintă călăuzirea părintească care prelungește iconic către noi paternitatea lui Dumnezeu-Tatăl, călăuzire pe teritoriul minunat al tainelor lui Dumnezeu celor împărtășite oamenilor de către ucenicii lui Hristos în urma îndemnului de după Înviere al Acestuia: „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (*Mt* 28, 19-20). Acest îndemn poartă cu sine o energie dumnezeiască – har care îl face lucrător –, poartă „amin"-ul dumnezeiesc care îl (con) sfințește a fi lucrător în conlucrare cu gestul de răspuns al omului la apelul dumnezeiesc. Este un îndemn mistagogic de inițiere în Taină, în Taina cu care Însuși Hristos îmbracă lăuntric persoana umană. Deopotrivă, este un îndemn pedagogic de transmitere a unei învățături. Domnul este foarte precis cu acest cuvânt – este „poruncă" – și privește nu doar câte ceva din cele pe care El le-a încredințat ucenicilor, ci „toate", „toate câte v-am poruncit vouă"(*Mt* 28, 20). Universalitatea îndemnului lui Hristos este grăitoare, în măsura în care se referă la „toate câte v-am poruncit", la „toate neamurile", și El va fi cu noi în „toate zilele" până la sfârșitul veacului (*Mt* 28, 19-20). Mistagogia creștină poate fi înțeleasă în acest context ca descoperire a plenitudinii devenirii întru Hristos, prin participare la plenitudinea pe care o pot trăi lăuntric cei care caută a se umple de prezența lui Dumnezeu. Iar chemarea este universală, antinomică oricărei egoiste chemări care ar privi doar pe câțiva inițiați. Mistagogia creștină poartă chipul generozității dumnezeiești care cheamă pe tot omul la mântuire. De altfel, preocupați până la o profundă ardere lăuntrică care făcea din ei adevărat „rug aprins" nemistuit, doritori până la jertfa de sine de împreună-gustarea Tainei lui Hristos cu tot omul doritor de Dumnezeu, Părinții s-au străduit să dăruiască, prin însăși viața lor, tuturor celor însetați de cunoaștere, reperele necesare mântuirii în gest de predanie care așază pe om în prezența lui Hristos cel prezent „până la sfârșitul veacurilor": „A transmite predania creștină înseamnă mai mult decât a transmite niște informații. Cuvântul lui Dumnezeu este «Foc arzător»! A transmite predania creștină înseamnă a fi purtător al unei binecuvântări, al unei harisme care face din viața omului un Rug Aprins".

Departe de a cere lecturarea anamnetică a informațiilor unui „nou testament", predania lui Hristos este „noul legământ" dintre Dumnezeu și om pecetluit prin însăși Taina Întrupării și Învierii Domnului. Inițierea creștinului presupune deci gestul morții și învierii sale prin botez, moment de reconfigurare lăuntrică după legea harului și, deopotrivă, gest de lepădare (și deci început de tămăduire) a rănii grozave pe care firea umană o poartă în urma păcatului. În virtutea botezului, tot gestul Bisericii adresat creștinului este mistagogic. Există însă și unele gesturi teologice mai pronunțat mistagogice, în măsura în care, printr-un demers similar izomorfismului matematicii, cel care relaționează două structuri complexe într-un mod în care fiecărei părți a unei structuri îi corespunde

o parte similară în cealaltă structură, de o manieră în care corespondența reliefează roluri similare îndeplinite în respectivele structuri, explicațiile mistagogice reliefează analogii care oferă credinciosului posibilitatea intuirii lucrurilor adânci, nefamiliare, ca unele aflate dincolo de posibilitățile obișnuite de înțelegere, făcute accesibile prin cele familiare, curente: „sfânta Biserică a lui Dumnezeu este om, având ca suflet ieraticonul, ca minte, dumnezeiescul altar și ca trup, naosul. Astfel, ea este chip și asemănare a omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin naos scoate la înfățișare, ca prin trup, înțelepciunea practică; prin ieraticon, ca prin suflet, tălmăcește cunoașterea naturală; iar prin altar, ca prin minte, străbate la cunoașterea tainică de Dumnezeu, la teologia mistică. Dar și invers, omul este o biserică tainică. Prin trup iradiază, ca printr-un naos, partea făptuitoare a sufletului în împlinirile poruncilor prin înțelepciunea practică; prin suflet, aduce, ca printr-un ieraticon, lui Dumnezeu, folosindu-se de rațiune în cunoașterea naturală, sensurile desprinse din simțuri, după ce a depărtat de la ele în duh tot ce-i material și necurat; iar prin minte, ca printr-un altar, cheamă tăcerea prealăudată a ascunsei și necunoscutei grăiri a Dumnezeirii, cea din adâncurile nepătrunse, prin altă tăcere, grăitoare și prea răsunătoare. În felul acesta se împreună cu ea prin cunoașterea tainică de Dumnezeu, cât este îngăduit omului, devenind astfel ceea ce se cuvine să devină cel ce s-a învrednicit de sălășluirea lui Dumnezeu și a fost însemnat de razele atotluminoase".

II. (*liturg.*) Acțiunea, lucrarea, arta de a interpreta cultul divin (în special Sfânta Liturghie și Sfintele Taine). În perioada de organizare și dezvoltare a instituției catehumenatului, dar și de înflorire și maturizare a cultului divin, a apărut o bogată literatură mistagogică, ce, în primă fază, a fost orientată, cu precădere, spre explicarea Sfintei Liturghii și a Tainelor de inițiere creștină (Botezul, Mirungerea și Euharistia). Ulterior, această interpretare s-a extins la toate rânduielile de cult și la lăcașul bisericesc. Pot fi amintite aici *Cinci cateheze mistagogice* ale Sf. Chiril al Ierusalimului (Catehezele XIX-XXII), *Omiliile catehetice* ale lui Teodor de Mopsuestia, *Catehezele baptismale* ale Sf. Ioan Gură de Aur, *Mistagogia* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Descriere a bisericii și contemplație mistică* a Sf. Gherman I al Constantinopolului etc.

Bibliografie. Caragiu, Florin, *Cuvânt introductiv – În căutarea Rugului Aprins*, în Pr. Philoteos Pharos, *Înstrăinarea Ethosului creștin*, Ed. Platytera, București, 2004; Ică, Ioan I. jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mistagogia – cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Ed. Institutului, Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Ware, † Kallistos, *Împărăția lăuntrică*, Ed. Christiana, București, 1996.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, Viorel Sava

MISTÉR. v. RELÍGII DE MISTÉRE, APOFATISM.

MÍSTIC. Calitate a unui fenomen, ființă, persoană sau lucru religios de a fi tainic, ascuns, nedezvăluit sau greu accesibil cunoașterii.

Termen derivat din și înrudit etimologic cu termenul „mister". În sens profan, așa cum rezultă din mitologia greacă și egipteană, misterul privea aspectele dramatice ale vieții unei zeități care este trecută în lumea morților și apoi readusă miraculos la viață (a se vedea mitul Persefonei, mitul lui Osiris etc.). În sens creștin, misterul apare în Sfânta Scriptură de 28 de ori, dintre care 21 de referințe îi aparțin Sf. Apostol Pavel, iar restul sunt majoritar veterotestamentare. Prin raportare la credințele păgâne, Sf. Ipolit folosește termenul de *mistic* pentru a se referi la acestea. În sens creștin, termenul apare la Clement al Alexandriei, Sf. Irineu de Lugdunum și la Origen, cu sensul de secret, tainic. În primele veacuri creștine, termenul se bucură de trei înțelesuri: liturgic – cu referință la sensurile alegorice ale Sfintei Liturghii; exegetic – cu referință la sensurile alegorice ale Sfintei Scripturi; teologic (cf. Origen, Metodiu de Olimp etc.) – cu referință la o cunoaștere mai adâncă a lucrurilor divine, neaflată *eo ipso* la îndemâna tuturor credincioșilor creștini. Din acest fundal etimologic și teologic s-a dezvoltat ceea ce denumim astăzi „*Mistică a Bisericii*" sau „*Teologie Mistică*". Potrivit Pr. Dumitru

Stăniloae, mistica trebuie separată de orice ocultism îi poate fi atribuit datorită rădăcinii etimologice a termenului care o desemnează. După Nikolai Berdiaev, creștinismul ortodox nu cunoaște secrete, nu deține adevăruri pe care dorește să le țină secrete în mod deliberat, pe diferite temeiuri diplomatice, evitându-se astfel confuzia cu diferitele organizații oculte de factură secretă. Astfel, mistica este definită fie drept o „experiență a divinului", o „pregustare a celor mai înalte bunuri divine" (cf. Pr. Dumitru Stăniloae), fie drept „cunoașterea lui Dumnezeu prin har, experimentarea luminii și suportarea lucrării harului divin" (cf. Ioan Ică jr), fie drept „știința însușirii și gustării lucrurilor dumnezeiești pe temeiul unei asemănări cu ele și unirii lucrate de către Duhul Sfânt, prin insuflarea unei iubiri palpabile pentru ele" (cf. L. Lerner), fie – în filosofia de factură catolică neotomistă – drept „cunoașterea experimentală a adâncimilor lui Dumnezeu sau pasiunea de lucrurile dumnezeiești care duce sufletul într-o serie de stări și transformări încât încearcă în adâncul său atingerea dumnezeirii și simte viața lui Dumnezeu" (cf. Jacques Maritain).

Bibliografie. *Crainic, Nichifor, Sfințenia – împlinirea umanului, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993; Dionisie Areopagitul, Sf., Teologia mistică, în Opere complete, Ed. Paideia, București 1996; Lossky, Vladimir, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, f.a.; Mladin, Nicolae, Prelegeri de mistică ortodoxă, Ed. Veritas, Târgu-Mureș, 1996; Louth, Andrew, Originile tradiției mistice creștine, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;* Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991; *Stăniloae, Dumitru, Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.*

Teofan Mada

MIȘCÁRE ECUMÉNICĂ. v. ECUMENÍSM. (engl. *Ecumenical Movement*) Procesul complex întâlnit în toate bisericile creștine pe parcursul sec. al XX-lea, deși de intensități diferite, cu scopul de a depăși starea de separare și de a se apropia unele de altele, în vederea refacerii unității Bisericii celei una, potrivit rugăciunii Mântuitorului Iisus Hristos „ca toți să fie una".

Mișcarea Ecumenică din sec. al XX-lea a fost pregătită prin mai multe acțiuni desfășurate pe parcursul secolului precedent, mai ales în cadrul mișcărilor de tineret creștin, organizate după modelul Asociației tinerilor bărbați creștini (*Young men's christian association* – YMCA), înființată mai întâi în mediul englez în anul 1844, iar apoi răspândită în toate țările occidentale. Unele organizații locale YMCA, mai ales din Franța și Belgia, au început să folosească termenul de ecumenic încă din sec. al XIX-lea, prin care defineau activitățile lor de cooperare dintre diferite tradiții creștine. Faptul că dimensiunea ecumenică a acestei organizații nu a fost acceptată de către toți este exprimat prin decizia luată la nivel internațional de către YMCA, în anul 1904, potrivit căreia abordarea ecumenismului, precum și aceea a apartenenței la o anumită confesiune (denominaționalismul) să fie rezolvate la nivel național. Chestiunea ecumenismului apărea astfel în context intercreștin la nivel mondial. La începutul sec. al XX-lea, mai precis în anul 1911, YMCA a încheiat parteneriate cu unele Biserici Ortodoxe, ceea ce a făcut posibilă participarea unor tineri ortodocși la această organizație începând din anul 1913. O altă organizație ecumenică de tineret a fost Federația Mondială a Studenților Creștini (*World Student Christian Federation -WSCF*), înființată în anul 1895, care, alături de YMCA, a promovat ideea ecumenismului. De aceea, nu întâmplător, mai mulți dintre pionierii ecumenismului din prima jumătate a sec. al XX-lea au activat mai întâi în cadrul organizațiilor ecumenice de tineret, exemplul cel mai elocvent fiind cazul lui John R. Mott (1865-1955), care, după ce a activat mai mulți ani în sânul WSCF, a devenit moderatorul conferinței misionare din 1910, iar în 1948 a fost ales președinte onorific pe viață al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB).

Începutul formal al Mișcării Ecumenice sau chiar actul de naștere a acesteia este considerat îndeobște a fi fost marcat prin Conferința Misionară Internațională, desfășurată între 14-23 iunie 1910, la Edinburgh, Scoția. Această conferință nu era prima de acest fel, dar

s-a impus nu atât prin organizarea ei specială și prin caracterul lucrărilor sale, cât mai ales prin hotărârea luată de a înființa un comitet de continuare, pe care l-a și constituit, pentru a continua de o manieră susținută cooperarea în domeniul misiunii. De remarcat însă faptul că deși primele două conferințe misionare, din 1888 (Londra) și respectiv 1900 (New York), se numeau ecumenice, comitetul internațional de pregătire a celei de la Edinburgh nu a acceptat numirea sau calificarea acesteia ca ecumenică, deoarece considera că acest termen implică participarea bisericilor și nu numai a agențiilor misionare, iar pe de altă parte aprecia că termenul „ecumenic" este un termen tehnic eclesiastic, care ar presupune o conferință cu caracter „profesional și formal" și nu lucrarea împreună a unor oameni practici pentru evanghelizarea lumii, cum se aștepta să fie acea conferință. Să mai precizăm că la Edinburgh nu au fost prezente nici Biserica Ortodoxă și nici cea Romano-Catolică, astfel că această conferință a avut o dimensiune exclusiv protestantă. Cu toate acestea, reținem viziunea organizatorilor asupra ecumenismului, referindu-se probabil la contactele teologice dintre Bisericile tradiționale din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, inclusiv cele dintre ortodocși și anglicani sau dintre ortodocși și vechii catolici. În sfârșit, de conferința de la Edinburgh se leagă, în primul rând, organizarea activității misionare la nivel mondial, prin înființarea în anul 1921 a Consiliului Mondial al Misiunilor *(International Missionary Council)*, care a fost integrat în anul 1961 în Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), devenind Comisia pentru Misiune Mondială și Evanghelizare *(Commission for World Mission and Evangelism)*. La Edinburgh în 1910 au fost prezenți și reprezentanți ai mișcării pentru „Credință și Constituție" (*Faith and Order*), dintre care amintim pe episcopul Charles Brent (1862– 1929). Mișcarea aceasta a apărut mai întâi în cadrul Bisericii Protestante Episcopaliene din America, în sânul căreia s-a și luat inițiativa înființării unui comitet internațional pentru convocarea unei conferințe mondiale pentru Credință și Constituție, așa cum a fost cea pentru misiune de la Edinburgh. Punctul comun al celor două mișcări i-l constituia chestiunea misiunii, căci și susținătorii mișcării pentru Credință și Constituție socoteau că misiunea Bisericilor nu se poate afirma fără unitatea lor.

Mișcarea Ecumenică s-a conturat mai precis după Primul Război Mondial, mai ales prin apariția a trei direcții de acțiune: 1. Consiliul Mondial al Misiunilor; 2. Viață și Acțiune; 3. Credință și Constituție. Dacă prima direcție și cea de-a treia s-au format încă din deceniul al doilea, cea de-a treia s-a afirmat după Primul Război Mondial, din dorința reprezentanților diferitelor Biserici de a lucra împreună pentru consolidarea păcii și pentru activitatea lor socială comună. Inițiatorul acestei mișcări, cunoscută și sub numele de „Mișcarea creștinismului practic" a fost Arhiepiscopul suedez Nathan Söderblom (1866-1931). Începând încă din deceniul al III-lea al sec. al XX-lea, reprezentanții Bisericilor Ortodoxe au participat la lucrările mișcării creștinismului practic, precum și la acelea ale direcției pentru „Credință și Constituție", dar nu și în cadrul Consiliului Mondial al Misiunilor, care era format din reprezentanți ai agențiilor sau consiliilor misionare occidentale. Direcția creștinismului practic s-a concretizat mai ales prin organizarea a două conferințe mondiale, prima în anul 1925 la Stockholm, având în fruntea sa pe Arhiepiscopul Söderblom, iar cea de-a doua la Oxford, Anglia, în anul 1937. La ambele conferințe au participat reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe, inclusiv ai Bisericii Ortodoxe Române. Așa cum arată Arhiepiscopul Söderblom însuși, scopul acestei mișcări era de a uni Bisericile între ele pentru a asigura pacea lumii. Cu alte cuvinte, această mișcare se referea la aspectele practice ale cooperării dintre Biserici, dar considera că această cooperare nu este deplină fără apropierea dintre biserici, respectiv fără refacerea unității lor. Mișcarea pentru Credință și Constituție s-a concretizat la rândul ei prin două conferințe mondiale, prima în anul 1927 la Lausanne, Elveția, iar cea de a doua în 1937, la Edinburg, Scoția.

Conform inițiatorilor protestanți ai mișcării pentru Credință și Constituție, scopul acestor conferințe era acela de a decide o bază comună sumară pentru unirea tuturor bisericilor, unire care ar putea să aibă loc imediat după o astfel de conferință. Bisericile Ortodoxe au trimis delegați la ambele conferințe mondiale ale acestei mișcări, delegați care au emis de fiecare dată câte un comunicat final propriu, prin care au arătat că unirea Bisericilor nu se poate face decât pe baza împărtășirii în comun a credinței Bisericii din primul mileniu creștin. În deceniul al IV-lea al secolului trecut, cele două mișcări, respectiv cea pentru Viață și Acțiune, precum și cea pentru Credință și Constituție, au dus tratative pentru a se uni într-un organism comun, care să le coordoneze și să asigure cooperarea dintre ele. De altfel, conferințele mondiale din 1937 ale celor două mișcări ar fi trebuit să se țină în același loc, dar la acea dată pregătirile pentru apropierea lor erau încă în curs de desfășurare. În acel an însă, s-a hotărât unirea lor într-un consiliu mondial, dar izbucnirea celui de-Al Doilea Război Mondial, la 1 septembrie 1939, a întârziat aceste lucrări, astfel că înființarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (*Ecumenical Council of Churches*) a avut loc abia în 1948, cu prilejul primei adunări generale a acestuia, respectiv prin unirea celor două mișcări amintite mai sus.

Cât privește atitudinea Bisericilor Ortodoxe față de Mișcarea Ecumenică de origine protestantă, pe parcursul primei jumătăți a sec. al XX-lea, trebuie să amintim că Patriarhia Ecumenică a publicat în primăvara anului 1920 o enciclică adresată tuturor Bisericilor creștine de pretutindeni, prin care sugera înființarea unei ligi a Bisericilor, după modelul ligii Națiunilor Unite, care tocmai luase ființă, pentru a coordona cooperarea dintre Biserici. În acea enciclică, Patriarhia Ecumenică enumera o serie de chestiuni care ar trebui discutate și soluționate împreună de către toate Bisericile, cum erau: problema calendarului și a găsirii unei date comune pentru sărbătorirea împreună a Paștilor, căsătoriile mixte, schimburi de profesori și studenți de teologie etc. Patriarhia Ecumenică aprecia în acea enciclică, socotită până astăzi *Magna Charta* a angajamentului ecumenic ortodox, că promovarea cooperării dintre Biserici va fi posibilă numai prin renunțarea la prozelitismul la care erau expuse Bisericile Ortodoxe din partea Bisericilor occidentale. Pentru aceeași perioadă de timp, trebuie amintit primul congres al Facultăților de Teologie din întreaga lume, desfășurat în anul 1936, la Atena, care a discutat și atitudinea Bisericii Ortodoxe față de Mișcarea Ecumenică, fixând astfel unele criterii pentru orientarea ortodocșilor în acest sens. La prima adunare generală a CEB de la Amsterdam, au fost reprezentate acolo numai Bisericile Ortodoxe de limba greacă, căci Bisericile Ortodoxe Autocefale aflate sub dominația comunistă nu au putut fi prezente. Cu toate acestea, printre reprezentanții ortodocși la primele întrunirii ale CEB, mai precis până în anul 1961, s-au numărat câțiva dintre teologii ortodocși cei mai reprezentativi, în frunte cu preotul prof. Georges Florovsky (†1979), care au precizat, mai ales prin decizia luată de Comitetul Central al CEB în anul 1950, la Toronto, că această organizație nu poate fi o supra-biserică și că nu poate vorbi în numele bisericilor decât numai cu acordul acestora.

Din 1948 și până astăzi, CEB, care și-a fixat cartierul general încă de la început la Geneva, în Elveția, s-a dezvoltat tot mai mult, ajungând să includă în 2011 un total de 249 biserici din întreaga lume, cu excepția Bisericii Romano-Catolice, care s-a deschis oficial față de Mișcarea Ecumenică abia prin Conciliul II Vatican (1962-1965) și care a preferat să dezvolte relații bilaterale cu fiecare grup de biserici în parte, chiar și cu CEB. Lucrările CEB au fost și sunt încă determinate de hotărârile adunărilor sale generale, formate din delegați ai fiecărei biserici membre în parte. Din 1948 până în prezent, au avut loc următoarele 9 adunări generale ale CEB: 1. Amsterdam, Olanda, 22 august – 4 septembrie 1948; 2. Evanston, SUA, 15-31 august, 1954; 3. New-Delhi, India, 19 noiembrie – 5 decembrie 1961; 4. Uppsala, Suedia, 4-20 iulie

1968; 5. Nairobi, Kenya, 23 noiembrie – 10 decembrie 1975; 6. Vancouver, Canada, 24 iulie – 10 august, 1983; 7. Canberra, Australia, 7-21 februarie 1991; 8) Harare, Zimbabwe, 3-14 decembrie 1998; 9. Porto Alegre, Brazilia, 14-23 februarie 2006; 10. Busan, Coreea de Sud, octombrie 2013. Pe parcursul existenței sale, CEB a contribuit la apropierea dintre Biserici, la promovarea schimbului de experiență, la acordarea de ajutoare și burse, precum și la adoptarea unor texte utile pentru promovarea strădaniilor de refacere a unității tuturor Bisericilor, mai ales prin Comisia pentru Credință și Constituție ș.a. Cu toate acestea, CEB nu a reușit nici până astăzi să găsească o bază comună pentru unirea Bisericilor și nici măcar pentru o mai mare apropiere dintre ele, mai ales că în ultimele decenii bisericile protestante au introdus în doctrina și practica lor o serie de inovații, cum ar fi hirotonia femeilor, atitudinea față de practica homosexualității și altele, care au făcut tot mai dificilă cooperarea Bisericilor Ortodoxe cu bisericile protestante în cadrul său, cu atât mai mult cu cât reprezentanții bisericilor protestante au încercat în mai multe rânduri să impună practicile lor ca normative și pentru această organizație.

În legătură cu Mișcarea Ecumenică, se cuvine subliniat faptul că aceasta nu trebuie identificată sau redusă doar la CEB, chiar dacă acesta este unul dintre instrumentele majore ale Mișcării Ecumenice, poate chiar cel mai calificat. Mișcarea Ecumenică însă se manifestă prin multe alte forme, dincolo de sfera de activitate a CEB. În acest sens, amintim activitatea consiliilor ecumenice bisericești naționale (*National Council of Chrurches*), unele dintre ele existând încă dinainte de înființarea CEB. Apoi, trebuie amintite și organizațiile ecumenice regionale *(Regional Ecumenical Organizations)*, la nivel continental, ambele categorii depășind împreună numărul de 100 în întreaga lume. Dintre organizațiile ecumenice regionale, cu cea mai mare prezență ortodoxă, amintim Conferința Bisericilor Europene, înființată în anul 1959, în general după modelul de funcționare al CEB, precum și Consiliul Bisericilor din Orientul Mijlociu, înființat în 1974, organizat după sistemul de pe familii de biserici. Aceste organizații au promovat mai ales cooperarea ecumenică la nivel practic și mai multe Biserici Ortodoxe, sau cel puțin eparhii ortodoxe din diaspora, au participat activ în cadrul multora dintre ele. Toate aceste organizații ecumenice formează împreună cu CEB activitatea ecumenică sau dialogul ecumenic multilateral, față de care, pe parcursul celei de a doua jumătăți a sec. al XX-lea, s-a afirmat tot mai mult dialogul bilateral, care se referă la relații sau chiar la dialogul teologic dintre două Biserici sau familii de Biserici. Așa cum s-a amintit mai sus, Biserica Romano-Catolică a favorizat mai ales această formă de activitate ecumenică. La rândul lor, chiar dacă Bisericile Ortodoxe sunt active în cadrul ecumenismului multilateral, ele au dezvoltat în ultimele decenii și dialogul bilateral, fie dintre toate Bisericile Ortodoxe, pe de o parte, și alte familii de biserici pe de altă parte, cum ar fi dialogul Ortodox-Anglican (începând din anul 1973), Ortodox-Vechi Catolic (1975), Ortodox-Romano-Catolic (1980), Ortodox-Luteran (1981), Ortodox-Vechi Oriental (1985) și Ortodox-Reformat (1988), precum și unele dialoguri bilaterale dintre unele Biserici Ortodoxe și unele Biserici Protestante, cum au fost dialogul dintre Patriarhia Ecumenică și Biserica Evanghelică din Germania; dintre Patriarhia Rusă și Biserica Evanghelică Luterană din Finlanda; dintre Patriarhia Română și Biserica Evanghelică din Germania ș.a.m.d. Toate aceste forme de discuții, dialoguri și relații formează împreună Mișcarea Ecumenică, chiar dacă ele nu stau în legătură directă unele cu altele.

Cât privește participarea Bisericilor Ortodoxe, în special în cadrul CEB, trebuie amintit că încă înainte de înființarea CEB, mai precis între 9-18 iulie 1948, acestea s-au întrunit într-o conferință la Moscova, în cadrul căreia s-a arătat că ele nu pot participa la activitatea CEB, căci acesta mărturisea doar credința în Iisus Hristos, adică avea doar o bază hristologică, fără să facă nici o mențiune la Sfânta Treime. Această obiecție a fost corectată în constituția

CEB abia la a treia adunare generală a sa, în 1961, ceea ce a făcut posibilă intrarea mai multor Biserici Ortodoxe ca membre în CEB, printre care se numără și Biserica Ortodoxă Română. Începând chiar din acel an, participarea ortodocșilor în Mișcarea Ecumenică a fost definită print-o serie de hotărâri luate la conferințele panortodoxe, care au avut ca scop principal pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, în cadrul căruia se punea și problema relațiilor acestei Biserici cu celelalte Biserici creștine și cu Mișcarea Ecumenică. *Prima Conferință panortodoxă* s-a desfășurat în Insula Rhodos, între 24 septembrie și 1 octombrie 1961, și a discutat printre altele și următoarele două teme – 1. Raporturile Bisericii ortodoxe cu Bisericile răsăritene necalcedoniene; 2. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile apusene –, pronunțându-se în favoarea cultivării raporturilor intercreștine, în spiritul dragostei lui Hristos. *A doua Conferință panortodoxă*, ținută la Rhodos, între 26-29 septembrie 1963, a discutat mai ales relațiile cu Biserica Romei, în legătură cu care s-a propus ca eventualele relații cu aceasta să se desfășoare pe picior de egalitate. *A treia Conferință panortodoxă* s-a întrunit tot în Insula Rhodos, între 1-15 noiembrie 1964, aici, în afară de continuarea discuțiilor cu privire la relațiile cu Biserica Romei, fiind propusă reluarea dialogului cu Biserica Anglicană, precum și reluarea tratativelor cu Biserica Veche-Catolică. *A patra Conferință panortodoxă* s-a desfășurat la Centrul Patriarhiei Ecumenice, pe atunci nou înființat la Chambésy, lângă Geneva, în Elveția, în anul 1968. Pe lângă măsurile concrete luate în vederea inițierii șirului conferințelor panortodoxe presinodale, această întrunire a purces la examinarea progresului realizat cu privire la relațiile Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică, cu Bisericile Vechi Orientale și cu Bisericile Luterane, precum și la examinarea posibilității unei acțiuni mai eficiente a Bisericii Ortodoxe în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În legătură cu acest ultim punct, conferința a considerat că Biserica Ortodoxă, fiind membru deplin al CEB, „are datoria să contribuie prin toate mijloacele ce-i stau la dispoziție la promovarea și buna sporire a CEB".

Prima Conferință Panortodoxă Presinodală (Chambésy, 21-30 noiembrie 1976) a fixat 10 teme, care trebuiau pregătite spre a fi discutate la Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe, iar două dintre aceste teme se refereau la Relațiile Bisericilor Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine și la Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică. *Cea de-a treia Conferință Panortodoxă Presinodală* (Chambésy, 28 octombrie – 6 noiembrie 1986) a adoptat câte un text pe marginea acestor teme, texte care constituie cele mai autorizate linii directoare pentru orientarea ortodoxă față de Mișcarea Ecumenică.

După modificările politice din estul Europei (1989-1990), s-a produs o schimbare în atitudinea Bisericilor Ortodoxe față de Mișcarea Ecumenică în general, precum și față de CEB în special, schimbare datorată, printre altele, inovațiilor intervenite în sânul bisericilor protestante, care nu au ținut cont de doleanțele ortodocșilor de a păstra credința creștină conform tradiției Bisericii celei una, ci au încercat tot mai mult să determine CEB să ia hotărâri în favoarea inovațiilor lor. Primul moment critic în acest sens a fost marcat de adunarea generală a CEB de la Canberra, unde reprezentanții ortodocși s-au văzut siliți, încă odată, să publice o declarație aparte, pentru a lua atitudine împotriva tendințelor panteiste din teologia protestantă, manifestate acolo. La acestea se adaugă faptul că în sânul Bisericilor Ortodoxe atitudinea ostilă față de Mișcarea Ecumenică se bucură de tot mai mulți adepți, care socotesc că Biserica Ortodoxă, în calitatea ei de singură Biserică adevărată a lui Hristos, nu se poate angaja în dialog, nici în acțiuni de cooperare și, cu atât mai puțin, în rugăciune comună cu eterodocșii. Această atitudine, încă foarte răspândită în sânul tuturor Bisericilor Ortodoxe, chiar dacă de o intensitate diferită de la o Biserică Ortodoxă Autocefală la alta, demonstrează că în sânul acestor Biserici nu există încă o bază teologică comună, care să precizeze în mod clar până unde se pot angaja

Bisericile Ortodoxe în relațiile lor cu celelalte Biserici creștine și mai ales cu Mișcarea Ecumenică. Problema relațiilor ortodocșilor cu CEB a devenit și mai acută după ce două dintre Bisericile Ortodoxe Autocefale – Biserica Ortodoxă a Georgiei, în anul 1997, și apoi cea a Bulgariei, în 1998 – s-au retras atât din CEB, cât și din Conferința Bisericilor Europene, pe motivele că aceste organizații s-ar fi manifestat în favoarea unor atitudini protestante, cum ar fi hirotonirea femeilor sau susținerea homosexualității. În acest sens, Patriarhia Ecumenică a organizat o consultație interortodoxă la Tesalonic, Grecia, între 29 aprilie și 2 mai 1998, unde delegații ortodocși au solicitat înființarea unei comisii speciale, care să discute problema participării Bisericilor Ortodoxe în cadrul CEB. Întrunirea de la Tesalonic a subliniat și dificultățile ortodocșilor cu privire la rugăciunea împreună cu eterodocșii, recomandând ca la adunarea generală a CEB programată în acel an la Harare, delegații ortodocși să nu participe la programul de rugăciune. Chestiunea rugăciunii comune dintre ortodocși și eterodocși s-a discutat în același an la mai multe întruniri de teologi ortodocși, cu care prilej au fost formulate unele criterii cu privire la participarea ortodocșilor la astfel de rugăciuni.

Adunarea generală a CEB de la Harare (1998) a luat în serios doleanțele ortodocșilor și a aprobat propunerea înființării unei comisii speciale pentru participarea ortodocșilor în cadrul CEB. Această comisie a fost formată din 60 de membri, jumătate reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Vechi Orientale, iar cealaltă jumătate reprezentanți ai altor biserici membre ale CEB, respectiv biserici protestante. Între anii 1999-2002, comisia specială a elaborat un raport foarte amănunțit, care a fost prezentat în septembrie 2002 Comitetului Central al CEB, care a și aprobat acel raport. Comisia a rezumat doleanțele ortodocșilor în următoarele cinci teme: 1. Eclesiologia, respectiv viziunea diferită între protestanți și ortodocși cu privire la Biserică; 2. Chestiuni sociale și etice, în care categorie intră și chestiunea homosexualității; 3. Rugăciunea comună, în legătură cu care s-a arătat că nu poate fi vorba de slujbă (worship) ecumenică, ci numai de rugăciune, care trebuie organizată conform unei anumite tradiții, căci nu poate exista rugăciune ecumenică, rugăciunea având un caracter eclesiologic; 4. Procedura de luare a deciziilor la întrunirile CEB, care se luau până atunci prin vot, după sistemul anglo-saxon, pe când ortodocșii au solicitat ca deciziile care pot afecta credința Bisericilor să se ia numai prin consens, ceea ce a devenit modalitatea curentă în CEB, încă de la adunarea de la Porto Alegre (2006); 5. Calitatea de membru al CEB, prin care s-a precizat criteriile pe care trebuie sa le împlinească orice Biserică, spre a putea deveni membră a CEB. În legătură cu aceste chestiuni, comisia specială a recomandat continuarea studierii lor, pentru care a fost constituit un comitet de continuare. Raportul comisiei speciale constituie o bază concretă pentru continuarea cooperării ortodocșilor în cadrul CEB și, eventual, al Mișcării Ecumenice în general. Succesul acestei participări depinde însă atât de modul în care ortodocșii înșiși vor continua să adâncească aceste măsuri stabilite în comun cu partenerii lor, iar pe de altă parte și de felul în care partenerii ortodocșilor vor respecta aceste condiții. Din această perspectivă, viitorul Mișcării Ecumenice depinde în mod evident de o evaluare critică a ceea ce s-a realizat pe parcursul a aproape o sută de ani de activitate comună, evaluare care trebuie să ia în considerare nu numai realizările, atâtea câte au fost, cât mai ales eșecurile sau dificultățile întâlnite pe parcurs, fără a căror depășire nu se va putea ajunge la o continuare constructivă.

Bibliografie. Basedekis, Athanasios (ed.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900-2006*, Verlag Otto Lembeck/ Bonifatius Verlag, Frankfurt am Main/ Paderborn, 2006; Clements, Keith, *Faith on the Frontier. A Life of J. H. Oldham*, WCC Publications, Geneva, 1999; Ioniță, Viorel, „Die orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung", în *Ökumenische Kirchengeschichte*, vol. III: *Von der Französischen Revolution bis 1989*, Hubert Wolf (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007, pp. 409-416; Ioniță, Viorel, „Fragen des gemeinsamen Gebetes im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Schlussbericht der

Sonderkommission: Empfehlungen für das gottesdienstliche Leben", în: *ST*, III, V (2009), 3, pp. 9-29; Ioniță, Viorel; Pătuleanu, Constantin, „Întruniri panortodoxe în secolul al XX-lea: un nou impuls pentru Teologia Ortodoxă", în *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 119-135; Moraru, Alexandru; Ioniță, Viorel, „Dialogurile bilaterale ale Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici creștine: impuls pentru gândirea teologică ortodoxă", în *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 97-118; Patelos, Constantin G. (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, World Council of Churches, Geneva, 1978; Ruse, R.; Neill, S.C. (eds), *A History of the Ecumenical Movement*, Londra, 1967.

Viorel Ioniță

MIT. (gr. *mythos* – *poveste*) Povestire exemplară ce narează fapte care s-au petrecut *in principio*, adică „la începuturi" (*in illo tempore*), la începuturile curgerii temporale, într-un moment atemporal și primordial. Ca atare, mitul oferă modele comportamentale pentru persoana umană singulară, dar și pentru marile colectivități umane. *Homo religiosus* arhaic se comporta într-un anumit fel pentru că în felul acela s-a comportat zeul sau eroul civilizator la începutul timpului. Funcția esențială a mitului în culturile arhaice și tradiționale era aceea de model exemplar al comportamentelor, condiției și acțiunilor omului.

Sec. al XX-lea ne-a oferit o nouă înțelegere a mitului și a conștiinței mitice. Începând din această perioadă, mitul nu a mai fost înțeles în accepțiunea pe care i-o dădea romantismul secolelor anterioare, ca o relatare fantastică, ca o născocire, deci ca ceva neadevărat sau lipsit de realitate, ci ca o povestire esențială, deci încărcată de realitate, de adevăr, reprezentând temeiul spiritual al existenței. Mircea Eliade afirma că miturile sunt adevărate, deoarece sunt sacre, deoarece vorbesc despre Ființe și evenimente sacre. Prin urmare, recitând sau ascultând un mit, se reiau legăturile cu sacrul și cu realitatea, depășindu-se astfel condiția profană. Mitul este legat de noțiunea de durată, el constituindu-se ca o contramăsură la timpul profan, care uzează. Există și alte componente ale unei mentalități și ale unui comportament mitice, cum ar fi narațiunea mitică, persoana consacrată, care de obicei narează mitul, ritualul și spațiul sacru în care are loc derularea ritualului, însă dimensiunea temporală este cea care îi conferă mitului miezul, esența sa. Mitul realizează o ruptură de nivel, temporală și temporară deodată, însemnând o deschidere spre Marele Timp. Pentru a accede la real, la absolut, la semnificativ, omul societăților tradiționale și cel arhaic simt nevoia ca periodic să spargă granițele timpului profan și să acceadă la timpul sacru. Aceasta deoarece viețuirea doar în timpul istoric sleiește ființa umană de resursele sale energetice și o condamnă la identificarea cu non-realitatea, cu devenirea. Prin readucerea povestirii exemplare în realitatea cotidiană, societățile arhaice și-au menținut ordinea sacră, cea care aducea stabilitatea socială.

Mitul transmite întotdeauna un adevăr mai adânc, el mijlocește inserția unui mister în realitatea profană, provocând în același timp înțelegerea unor aspecte fundamentale ale condiției umane. Prin faptul că dezvăluie elementele de bază ale condiției umane, mitul chiar îi aparține acesteia, fiind un element consubstanțial al naturii umane. Anumite funcțiuni ale gândirii mitice sunt constitutive ființei umane și de aceea ele nu apar doar într-un anumit moment istoric pentru ca mai apoi să dispară.

Pentru cultura occidentală, mitologia umanității a prezentat un deosebit interes, chiar și atunci când miturile nu erau privite ca altceva decât ca niște povestiri fantastice. Astfel, diverși sociologi, antropologi, etnologi, psihologi, filosofi și istorici ai religiilor s-au aplecat asupra mesajelor enigmatice ale miturilor, asupra naturii și funcției lor, elaborând o sumă de teorii care vin să confirme importanța miturilor pentru înțelegerea comportamentului omului arhaic. Astfel, amintim *animismul evoluționist*, care îi are ca reprezentanți pe Edward Tylor, James George Frazer și Andrew Lang și care se inspiră din evoluționismul lui Darwin când fac din mit forma sălbatică a limbajului de la începutul culturii. Unii sociologi, când se apleacă asupra mentalității primitive, susțin faptul că miturile pot reprezenta mărturiile unei

„funcții arhaice” indispensabile ființei umane. Unul dintre specialiștii din acest domeniu este Lucien Lévy-Bruhl, care face din mit o punte de legătură între „natură” și „supranatură”. Mitul apare ca o gândire monolitică, având caracter prelogic, care animă *mentalitatea primitivă*. Potrivit *școlii funcționaliste* a lui Bronisław Kasper Malinowski (unul dintre cei mai mari antropologi ai sec. al XX-lea), rolul mitului nu este acela de a explica, el nefiind un răspuns la o întrebare de tip științific. Mitul are funcția de a consolida practicile cultuale și credințele religioase ale unei colectivități. În felul acesta, miturile ar reprezenta coloana vertebrală a vieții sociale a oamenilor din societățile arhaice. *Școala structuralistă* a lui Claude Lévi-Strauss vine cu propunerea de a vedea orice mitologie ca pe o „mitologică”, de a interoga logica impregnată în funcția mitului. Pentru a face acest lucru, Claude Lévi-Strauss alege instrumentele analizei lingvistice. Sistematizarea elementelor mitului face să apară „mitemi”. Aceștia, structuri permanente ale gândirii primitive, sfârșesc prin manifestarea proprietății regulatoare a mito-logicii: medierea. Și *psihologia analitică* s-a preocupat de studierea miturilor din propriul plan de referință. Astfel, analiza îl vizează pe subiect, adică pe *homo religiosus*, și consideră că la baza miturilor s-ar afla angoasa. Tainele naturii l-ar înspăimânta pe om, iar miturile și mitologia, în general, ar servi la înlăturarea fricii provocată de necunoscut. Acest tip de argumentare poate fi întâlnit încă din Antichitate, de la Lucrețiu, și va fi reluat de-a lungul timpului de mai mulți oameni de știință, cum ar fi Paul Radin, Henri Bergson etc. Psihanaliza va elabora aceste date într-un mod mult mai incisiv. Pentru Sigmund Freud creațiile imaginarului colectiv sunt expresia camuflată a conflictelor din inconștient. Societățile arhaice trebuie să facă față amintirii obsesive a evenimentelor care și-au pus amprenta asupra trecerii de la stadiul animal la civilizație, reducționism cu care nu putem fi de acord. Miturile ajută popoarele să suporte reziduurile lăsate de hoarda primitivă, uciderea tatălui, consumarea cadavrului, remușcarea și venerarea postumă a victimei. Pentru Carl Gustav Jung, pentru a înțelege mitul, important este reciprocitatea individualului și al colectivului. Mitul ar fi produsul verbal venit dintr-un strat mai adânc al psihicului numit inconștientul colectiv. El ar revela „arhetipurile” care împodobesc experiența cea mai arhaică a umanității, a formelor și forțelor inconștientului personal. Astfel, potrivit lui C.G. Jung, miturile și mitologia traduc originalitatea creatoare a oricărui popor. *Filosofia critică* este o altă sferă a cunoașterii preocupată de studierea patrimoniului mitologic al omenirii. Filosofii greci dintru începuturi s-au interogat asupra bogăției excepționale a mitologiei din religia greco-romană. Pe de o parte, mitul își extrage materialul din imagini și din simboluri, din vis și din amintire. El are o funcție anamnetică, din acest punct de vedere. Pe de altă parte, mitul reflectă un ambient cosmic, social și religios; este o reflecție. Această situație epistemologică impune oricărei interpretări premisele unui proces critic. Gândirea modernă a făcut din acest proces critic o „demitologizare” numită și „demitizare”. Mitul arată tuturor culturilor că limbajul și mesajul său ascund un adevăr necesar. Pentru Paul Ricoeur, mitul reprezintă conjugarea lui „a înțelege” cu „a crede”; este „cercul hermeneuticii”. Pentru a înțelege trebuie să credem, pentru a crede trebuie să înțelegem. Mitul determină o interpretare religioasă a omului și a lumii, însă este dificil să ajungem la aceasta, deoarece diverse rigidizări ale rațiunii degradează înțelegerea și diferite forme de credulitate degradează credința. În sintonie cu preocupările reprezentanților tuturor acestor discipline umaniste aflate la graniță cu istoria religiilor, reprezentanții acesteia din urmă raportează mitul la omul religios. Printre aceștia îi amintim pe Joachim Wach, Raffaele Pettazzoni, Gerardus van der Leeuw sau Mircea Eliade.

Bibliografie. Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, trad. A. Beldescu, Ed. Humanitas, București, 1994; Eliade, Mircea, *Jurnal*, vol. II: *(1970-1985)*, Ed. Humanitas, București, 1993; Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală. Mituri. Divinități. Religii*, Ed. Albatros, București, 1995; Meslin, Michel, *Știința religiilor*, trad. S. Russo, Ed. Humanitas,

București, 1993; VIDAL, Jacques, „Mito", în *Grande Dizionario delle Religioni. Dalla preistoria ad oggi*, Paul POUPARD (ed.), Edizione Piemme, Casale Monferrato, 2000.

Caius Cuțaru

MÍTRĂ. (gr. *mitra*) Insignă (ornantă) arhierească, purtată pe cap în timpul slujbelor divine, având forma coroanei sau a diademei împăraților bizantini de odinioară.

Mitra arhierească este forma încreștinată a *cununii* sau *chidarisu*-ului purtat de către arhiereii Legii Vechi la Cortul Mărturiei și la Templu (*Iș* 28, 4, 37, 39; 39, 28). O astfel de cunună ar fi purtat chiar Sf. Apostol Ioan și Sfântul Iacov, fratele Domnului, primul episcop al Ierusalimului. Alți cercetători sunt de părere că *mitra bizantină* își are originea în coroana împăraților bizantini, pe care o imită, în timp ce *mitra latină*, cu formă conică sau piramidală, derivă din *tiara* papală, ale cărei origini sunt în *camilafca* (*camelacum*) purtată pe cap, în Apus, în afara slujbelor divine.

După tradiție, primii care au purtat mitră la serviciile divine au fost episcopul Romei și cel al Alexandrei. Silvestru, papa Romei, ar fi primit-o ca distincție de la împăratul Constantin cel Mare, iar Papa Celestin (sec. al V-lea) a acordat-o și Patriarhului Chiril al Alexandriei, cel care a prezidat Sinodul al III-lea Ecumenic. Această situație se menține până în sec. al XV-lea, fiind menționată de Sf. Simeon al Tesalonicului. În vremea aceea, afară de cei doi episcopi, niciun arhiereu nu mai purta mitră, slujind cu capetele descoperite „pentru că ei au cap pe Hristos, iar la hirotonie nu li s-a pus pe cap mitră, ci Evanghelie". După căderea Constantinopolului sub turci (1453), mitra a fost preluată și de patriarhul de Constantinopol, oarecum socotit succesorul împăraților bizantini. După unii cercetători, mitropoliții Moldovei au primit dreptul de a purta mitră încă de la întemeierea Mitropoliei, primul fiind Iosif Mușat, dreptul acesta primindu-l chiar de la împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino. Rânduiala ca toți arhiereii să poarte mitră s-a generalizat în sec. al XVIII-lea.

Tradiția iconografică înfățișează trei tipuri de mitră: *alexandrină*, în forma unei bonete de culoare albă, cu o cruce mică deasupra; *rusească*, în formă de căciuliță bogat împodobită cu pietre scumpe și iconițe, având o cruce deasupra; *bizantină*, în formă de coroană împărătească, rotundă și înaltă, ornată cu iconițe și pietre prețioase, folosită în Bisericile grecești, în cea românească și în cele ortodoxe din Balcani. Când arhiereul își așază mitra pe cap, rostește, ca rugăciune, versetele 3-4 din *Psalmul* 20. Mitra simbolizează cununa de spini a Mântuitorului, mahrama de pe capul Lui, dar este și semnul demnității împărătești a Mântuitorului revărsată peste slujitorul său chemat la treapta arhieriei. În trecut, în tradiția ortodoxă rusească și în cea românească, pentru merite deosebite, mitra era acordată, ca semn distinctiv, și unor preoți și arhimandriți (arhimandriți sau protopresbiteri mitrofori).

Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002.

Viorel Sava

MITROPOLÍE. (gr. *mitropolias*) Unitate administrativ-bisericească episcopală complexă, condusă de un mitropolit, care face parte din organismele locale ale Bisericilor Ortodoxe.

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române definește mitropolia, sub raport canonic și administrativ, „ca fiind o grupare de episcopii și arhiepiscopii, conduse de un mitropolit"[art. 110, alin. (1)-(2)]. Organismele de conducere sunt: mitropolitul, organism individual cu rol executiv, și Sinodul mitropolitan, organism colegial, cu rol deliberativ, alcătuit din mitropolit, arhiepiscopii, episcopii, episcopii-vicari și arhiereii-vicari de la eparhiile sufragane [art. 111, alin. (1)].

În prezent, Biserica Ortodoxă Română cuprinde 6 mitropolii pe teritoriul țării, după cum urmează: Mitropolia Munteniei și Dobrogei, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Mitropolia Ardealului, Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Mitropolia Olteniei, Mitropolia Banatului, și 3 mitropolii în afara granițelor țării, și anume: Mitropolia Basarabiei, autonomă și de stil vechi și Exarhat al Plaiurilor, Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale,

Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale și de Nord [art. 6, alin. (2)].

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011.

Emilian-Iustinian Roman

MITROPOLÍT. (gr. *mitropolitis*) Rang arhieresc administrativ acordat unui episcop ce conduce o unitate administrativ bisericească numită mitropolie.

Mitropolitul exercită drepturile și îndeplinește îndatoririle prevăzute de Sfintele Canoane, de tradiția bisericească și de *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* [art. 114, alin. (1)]. Mitropolitul poartă titulatura arhiepiscopiei pe care o păstorește și a mitropoliei pe care o conduce [art. 114, alin. (2)], purtând ca semn distinctiv cruce pe culion, cu camilafcă neagră [art. 114, alin. (3)].

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române prevede că mitropolitul are următoarele atribuții:

„a) convoacă și prezidează Sinodul mitropolitan;

b) prezidează ședința Sfântului Sinod pentru alegerea de arhiepiscopi și episcopi sufragani;

c) hirotonește, împreună cu alți ierarhi, pe arhiepiscopii și episcopii sufragani, precum și pe episcopii-vicari și arhiereii-vicari de la eparhiile din mitropolie, împreună cu chiriarhii acestora;

d) emite gramata mitropolitană pentru întronizarea arhiepiscopilor și episcopilor sufragani și îi întronizează;

e) numește locțiitori de arhiepiscopi și episcopi, în caz de vacanță, la eparhiile sufragane;

f) efectuează vizite canonice (statutare) în eparhiile din mitropolie, la invitația chiriarhilor acestora;

g) exercită dreptul de a primi apel și dreptul de devoluțiune în eparhiile sufragane pentru restabilirea ordinii canonice și administrative;

h) convoacă sinaxele (consfătuirile) stareților și duhovnicilor de la mănăstirile din eparhiile sufragane cel puțin o dată la 3 ani;

i) prezidează comisiile zonale de pictură bisericească;

j) primește sesizările privind arhiepiscopii, episcopii, episcopii-vicari și arhiereii-vicari de la eparhiile din mitropolie, dispune, în consultare cu patriarhul, cercetarea lor în Sinodul Permanent și aduce la cunoștința Sfântului Sinod rezultatul cercetării;

k) emite decizia mitropolitană de numire a președintelui Consistoriului mitropolitan și a Consistoriului mitropolitan monahal. Comunică Patriarhiei Române numele unui cleric de mir și a unui exarh de mănăstiri din mitropolie, desemnați de Sinodul mitropolitan pentru a fi membri în Consistoriul Superior Bisericesc;

l) exercită și alte atribuții prevăzute de Sfintele Canoane, de prezentul statut și regulamentele bisericești sau de hotărâri ale Sfântului Sinod" [art. 114, alin. (4)].

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011.

Emilian-Iustinian Roman

MOÁRTE. I. Despărțire a sufletului de trup, instalarea definitivă și ireversibilă a unei disfuncționalități a trupului și, implicit, deteriorarea lui.

II. Lipsa comuniunii cu Dumnezeu pentru totdeauna; absența lui Dumnezeu ca scop din preocupările persoanei umane, aceasta numindu-se moartea a doua și care este văzută în teologie ca fiind mai gravă decât moartea trupului deoarece este chiar sursa morții fizice. Verbul ebraic *mut* („a muri") face referire, în primul rând, la moartea fizică.

Adeseori este folosită expresia „a murit și a fost îngropat" (*Jd* 10, 2, 5; 8, 32; 12, 7, 10; 12, 15; *4 Rg* 17, 23), care arată cutuma înmormântării la evrei. Același verb este folosit pentru a desemna moartea ca pedeapsă dată de autorități (*Fc* 42, 20; 44, 9; *Iș* 10, 28; 21, 14; *Lv* 20, 20; *Nm* 35, 12; *Dt* 17, 2, 6; 18, 20; 19, 12; 22, 25; 24, 7; *Ios* 2, 14; Jd 6, 30; *3 Rg* 14, 43; 19, 24) sau trimisă de Dumnezeu (*Fc* 3, 3; 20, 3; 38, 11; *Iș* 11, 5; 12, 36; 28, 35; 30, 20; *Lv* 8, 35; 10, 6-9; 16, 1-2; *Nm* 3, 4; 4, 19-20; 14, 35; 17, 14; 18, 3; 26, 11, 61; *Dt* 5, 22; *Ios* 10, 11; *Jud* 6, 23; *3 Rg* 5, 12; 12, 19; 25, 38-39; *4 Rg* 6, 7; 12, 13; *1 Rg* 19, 4; *2 Rg* 14, 6; *1 Par* 24, 2; *2 Par* 13, 20; *Iz* 3, 20; 18, 20-21; 33, 15). Câteva texte fac referire la moartea unei națiuni, în urma judecății divine: *Am* 2, 2 (Moab), *Ezr* 18, 31, 33, 1 (Israel).

Moartea – *mawet* – a intrat în lume prin neascultarea protopărinților Adam și Eva (*Fc* 3, 19; *1 Par* 15, 21-22) și este o consecință a păcatului (*Rm* 5, 12), opusă vieții (*Dt* 30, 15, 19; *4 Rg* 15, 21). Ea este comună tuturor oamenilor și nimeni nu poate scăpa de ea (*Nm* 16, 29). Adeseori, când se face referire la moarte, se spune că ea este urmarea unei „bune bătrâneți” [*basheva tova*] (*Fc* 15, 15; 25, 8; *Jd* 8, 32; *1 Par* 29, 28) sau a unei „bătrâneți îndelungate” [*sheva iamim*] (*Fc* 35, 29; *Iov* 42, 17; *1 Par* 29, 28). Aceste exprimări se referă întotdeauna la importante personalități teologice (Avraam, Ghedeon, David, Isaac, Iov, Iehoiada), caracterizând vârsta acelei persoane ca plinătate a vieții, în armonie cu Dumnezeu, pentru care moartea este doar o consecință naturală. Biblia consemnează că Avraam (*Fc* 15, 15; 25, 8), Isaac (*Fc* 35, 29), Ghedeon (*Jd* 8, 32) sau David (*1 Par* 29, 28) au murit din cauze naturale, prosperi și binecuvântați de Dumnezeu, și au fost înmormântați în mormântul familiei (*Fc* 15, 15). „Moartea patriarhală”, apărută după o viață lungă și la momentul potrivit, doar atunci când puterea și vitalitatea intră în declin și este așteptată infirmitatea, era văzută ca ideal.

De cele mai multe ori însă, speranța de viață nu depășea 40 de ani, mortalitatea infantilă fiind foarte des întâlnită. Multe texte deplâng durata scurtă a vieții (*Ps* 39, 6; 89, 48; 90, 5; 102, 12, 24; *Iov* 14, 2; *Eccl* 6, 12 ș.a.). În aceste condiții, cel care atingea vârsta de 70, 80 sau 90 de ani era considerat o persoană binecuvântată de Dumnezeu. Exceptând relatările referitoare la viața patriarhilor din Geneză, doar Moise (120 ani), Iosua (110 ani), Iov (140 ani) și marele preot Iehoiada (130 ani, *2 Par* 24, 15) au depășit vârsta de 100 ani. În schimb, un studiu asupra duratei de viață a regilor davidici ne arată că moartea intervine, în cazul lor, cu câteva excepții, ca urmare a cauzelor nenaturale, asasinarea curmând deseori domnia acestora.

Moartea bună a celui care ajunge la bătrânețe și care are copii care să-i urmeze (*Fc* 25, 8; 35, 28-29) este în opoziție cu „moarte rea”, prematură (*4 Rg* 18, 32-33; *Is* 38, 1-12), violentă (*3 Rg* 28, 15-20; *1 Rg* 2, 28-33), pe care nimeni nu o poate împiedica (*Fc* 15, 2-3; *4 Rg* 18, 18). Locul celor morți este numit Șeol (*Is* 28, 15, 18; 38, 18; *Os* 13, 14; *Ps* 6, 6; 49, 15; *Cânt* 8, 6; *Pr* 5, 5; 7, 27) sau Abaddon (*Iov* 28, 22). Ideea stării omului după moarte diferă în perioada preexilică de cea postexilică. Antropologia iudaică preexilică este dominată de credința că moartea este un fenomen natural, o consecință firească a vieții. Existența de după viața biologică este liniștea morții din Șeol, unde drepții și păcătoșii împart aceeași soartă: despărțirea veșnică de Dumnezeu. După exil, sub influența ideilor persane și grecești legate de moarte, se credea că mortul nu rămâne veșnic în Șeol, că cei drepți nu stau dimpreună cu păcătoșii în Șeol, ba chiar, sub influența antropologiei grecești, după moarte, drepții se înalță la cer, în timp ce păcătoșii coboară în Șeol, loc al pedepsei.

„Șeol” se referă, fără nicio excepție, la mormânt, fapt ce ne-ar face să credem că Șeolul ar fi o extensie a mormântului. Faptul că „Șeol” apare de 65 de ori în Vechiul Testament, dar niciodată cu articol hotărât, dovedește că el este folosit ca nume propriu, distinct de mormânt. Într-un important număr de pasaje biblice, Șeol apare ca loc al făcătorilor de rele (*Nm* 16, 30, 33; *1 Rg* 2, 6.9; *Iov* 24, 19, *Ps* 9, 17; 31, 17; 49, 14; *Pr* 5, 5; 7, 27; 9, 18; *Is* 5, 14; 14, 9, 11, 15; *Iz* 31, 15-17; 32, 21, 27). Doar în puține texte cei drepți sunt în Șeol (*Fc* 37, 35, *Is* 38, 10, 17-18). Moartea este descrisă uneori ca o adormire (*Ps* 13, 3; *Dt* 12, 2) și învierea ca o trezire (*2 Rg* 4, 31; *Iov* 14, 12; *Is* 26, 19; *Dt* 12, 2), stări care încadrează o perioadă de liniște și pace. În Noul Testament, moartea Domnului Iisus Hristos ocupă locul central. Prin biruirea morții în Hristos, moartea devine pentru noi somn (*Mt* 9, 24; *In* 11, 11-13) sau, așa cum spune Sf. Apostol Pavel, mutare a locuinței noastre împreună cu Dumnezeu (*Flp* 1, 23). Aceasta este considerată o încredințare a sufletului lui Dumnezeu (*FA* 7, 59). Cei drepți au convingerea că Dumnezeu se află cu ei la moarte și că El înlătură frica de moarte (*1 Co* 15, 55-57; *Evr* 2, 15). Scrierile neotestamentare fac referire la moartea sufletească, arătând că aceasta este consecința vieții păcătoase (*Ef* 2, 1-5; *Col* 2, 13), a laxității morale (*Mt* 4, 16; *Lc* 1,

79; *Ef* 4, 18) cauzată de necredință (*In* 6, 53; *1 In* 5, 12). Mântuitorul o numește „învierea osândirii" (*In* 5, 29), iar Sf. Apostol Ioan o numește „a doua moarte" (*Ap* 2, 11; 20, 14; 21, 8), care aduce osânda veșnică (*Mt* 25, 46; *Mc* 3, 29; *2 Tes* 1, 8-9; *2 Pt* 2, 3). Gândul la moarte trebuie să-l îndrepte pe om spre săvârșirea faptelor bune (*In* 9, 4), pentru că după moartea trupească urmează judecata (*In* 5, 25-29). Mântuitorul Hristos ne asigură că toți vor învia după moarte (*In* 5, 28-29).

Bibliografie. Bailey, L.R., *Biblical Perspectives on Death*, Fortress Press, Philadelphia, 1979; Gowan, Donald E., *Eschatology in the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1986; Wächter, L., *Der Tod im AT*, în coll. *Arbeiten zur Theologie*, vol. II/8, Stuttgart, 1967.

Constantin Oancea

MOÁȘTE. (sl. *mοști*) Parte a corpului sau obiect aparținând unui sfânt.

Moaștele sunt rămășițe materiale ale sfinților care sunt venerate ca semne ale prezenței lor continue în lume. Ele sunt cinstite ca o promisiune a mijlocirii în fața lui Dumnezeu. Modul în care moaștele au căpătat valoare religioasă, teologică și liturgică în Biserică este legat de puterea și persoana sfântului. Rămășițele trupești erau venerate ca o mărturie a prezenței în lume a sfântului, dar și ca pildă a suferinței pe care un martir a îndurat-o, căci minunile care erau atribuite moaștelor erau mărturii ale sfințeniei. Termenul, în mod literal, face referire la rămășițe trupești, dezgropate și mutate într-o biserică, dar poate include orice obiect care a avut o relație directă cu Mântuitorul Hristos (ex. Sfânta Cruce) sau a intrat în contact cu trupul unui sfânt. Cultul Sfintelor Moaște este strâns legat de răspândirea Bisericii. Cinstirea arătată moaștelor își are rădăcinile în săvârșirea Sfintei Euharistii deasupra mormintelor primilor martiri creștini, dar este și fundamental legată de credința creștinilor în întruparea Fiului lui Dumnezeu și în învierea trupurilor. În acest fel creștinii își arătau dezaprobarea față de practica incinerării existentă în Imperiul Roman.

O definire teologică a sfințeniei moaștelor lipsește, atât în Vechiul cât și în Noul Testament, dar a fost perpetuată pe măsură ce Creștinismul se răspândea, ca o dovadă a căutării mijlocirii către Dumnezeu, adesea concretizându-se în vindecarea bolilor trupești. Cinstirea rămășițelor trupești de către creștini în vremea persecuțiilor (în special după moartea Sf. Policarp al Smirnei, 177) a devenit element constitutiv al cultului unui sfânt, răspândindu-se în toată lumea creștină. Deosebit de important a fost cultul dezvoltat în Roma, în jurul anului 200, în legătură cu „trofeele" (așa cum sunt denumite, probabil, rămășițele trupești) Sf. Apostoli Petru și Pavel. O dezvoltare asemănătoare a avut loc în Ierusalim, în sec. al IV-lea, în legătură cu lemnul Sfintei Cruci pe care a fost răstignit Mântuitorul Hristos. Cu toate acestea, un asemenea cult trebuia să fie precizat. Astfel, Fericitul Augustin va arăta (în *Cetatea lui Dumnezeu*, X, 1) că lui Dumnezeu i se cuvine adorația (gr. *latreia*), iar sfinților cinstire sau venerare (gr. *douleia*). Totodată, Biserica a început să distingă între relicvele primare, părți ale corpului care suferiseră tortura sau martiriul, și relicvele secundare, obiectele cinstite pentru faptul că au intrat în contact cu trupul sfântului, astfel purtând amintiri ale unei prezențe lumești. Relicvele secundare puteau fi deținute în mod personal și se credea că aveau puterea de a proteja.

În timp ce alte tradiții separă identitar trupul de sufletul omului, Părinții Bisericii au asimilat rămășițele sfinților trupului spiritual al lui Iisus Hristos. Ei au descris fragmente ale corpului – o mână, un deget sau capul – precum o sinecdocă a persoanei Sfântului după moarte, astfel anticipând promisiunea Învierii făcute de Hristos. Păstrate și așezate în racle de fier sau sticlă, asemenea relicve au fost onorate, în mod special, pentru puterea lor de a devia cursul normal al degradării corpului și datorită vindecărilor trupești.

Cultul moaștelor a câștigat în scurt timp un loc de seamă în cadrul Bisericii. Dacă Fericitul Ieronim a argumentat că rămășițele pământești ale martirilor trebuie cinstite din onoare pentru Hristos, ca o consemnare a credinței individuale, în timpul Fericitului Augustin (354-430) cultul moaștelor s-a extins la a include obiecte asociate cu martiriul sau cu persoana individuală.

Bisericile timpurii erau construite deasupra mormântului martirilor, iar în 401, Sinodul de la Cartagina a decretat că toate bisericile care nu cinstesc moaștele sfinților să fie distruse. În Biserica Răsăriteană, venerarea Sfintelor Moaște a scăzut în importanță în fața cultului din ce în ce mai extins al icoanelor. Cu toate acestea, în 787, la Sinodul al VII-lea Ecumenic, s-a impus ca moaștele să fie prezente în altarele bisericilor târnosite și s-a oferit un sens liturgic sărutării Sfintelor Moaște după săvârșirea Sfintei Liturghii. În timp ce dezgroparea moaștelor întâmpina mai puține restricții în Răsărit, nevoia crescândă pentru relicve în Occident a făcut ca interdicțiile privind deschiderea mormintelor să fie abandonate. Moaștele erau din ce în ce mai des mutate sau transportate în biserici din locurile de martiraj, aceasta constituind fundamentul înmormântării creștine *ad sanctos* (în apropierea mormintelor sfinților).

Venerarea sfintelor moaște a devenit în Evul Mediu o îngrijorare presantă. Biserica era văzută ca o casă de adorare, precum și ca un loc de venerare a sfinților. Moaștele au continuat să fie considerate drept o comoară a orașelor și comunităților, dar din momentul în care papalitatea a autorizat mutarea unui mare număr de moaște din Răsărit în timpul Cruciadelor, instrumente ale Pătimirilor Mântuitorului, moaște ale Sfinților Apostoli și multe altele au umplut Europa. Relicvele erau prețuite de către orașe și comunități, iar cultul a crescut atât de repede, încât în 1274 venerarea relicvelor era interzisă fără aprobare papală. Scolasticul Toma de Aquino a scos în evidență importanța relicvelor, ca manifestări ale lui Dumnezeu. El a confirmat doctrina Sfintei Mijlociri (dacă o putem numi așa) și a privit relicvele ca fiind confirmarea promisiunii Învierii.

Locul remarcabil pe care relicvele au ajuns să îl ocupe în calitate de obiecte materiale de venerare în creștinismul medieval a dus la apariția unor reformatori precum Jan Hus († 1415) și Martin Luther († 1546), care au pus la îndoială valoarea lor ca punte între lumesc și divin. Argumentând că adevărata credință era independentă de cultul sfinților, Luther condamna venerarea relicvelor ca fiind o invenție aducătoare de bani a Bisericii lumești. Drept răspuns, teologii catolici au apărat importanța relicvelor ca semne ale credinței care reafirmau rolul lor în a ilustra prezența continuă a sfinților în Biserică. Cultul relicvelor și-a recâștigat rolul proeminent în religiozitatea contra-reformată. În timp ce relicvele timpurii erau asociate cu Iisus Hristos, Fecioara Maria și Apostolii, reformații catolici au confirmat venerarea relicvelor deja existente și au încurajat venerarea părților trupului sfânt: mâini, inimi, limbi, gât, brațe și sângele sfinților, care erau în mod vizibil expuse pe altar. Papa Sixtus al V-lea a răspuns la acuzațiile conform cărora se venerau relicve false în momentul când a dat o formă juridică autentificării sfințeniei și a relicvelor în 1588. Aceasta a păstrat baza doctrinară, fundamentul doctrinar al relicvelor în catolicism, a stabilit îndrumări uniforme pentru revizuirea cererilor și revendicărilor de sfințenie și a creat norme pentru expunerea relicvelor. Noi îndrumări pentru expunerea și afișarea relicvelor au fost schițate la sfârșitul sec. al XIX-lea, astfel încât să asigure accesul credinciosului individual (fiecărui credincios în parte).

Bibliografie. Brown, Peter, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago, 1981; Caragea, Anton, *Sfântul și cultul sfinților*, Ed. Herald, București, 2009; Geary, Patrick, *Furta Sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1978; Ieronim, Fer., *Contra Vigilantium*, în *PL* 23, pp. 339-352; Jounel, P., *Le culte des reliques*, 1989, pp. 212-236; Saxer, V., *Morts, martyrs, reliques, en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Le témoignage de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980.

Gheorghe Holbea

MODALÍSM. Concepție eretică triadologică conform căreia Dumnezeu este monopersonal, iar Persoanele Sfintei Treimi la care se face referire în Revelație și teologie sunt de fapt doar moduri ale manifestării unicei Persoane a Tatălui.

Antitrinitarismul modalist a apărut în Orient, după care s-a manifestat și la Roma. Ca reprezentanți mai cunoscuți ai acestei erezii sunt Noet, Praxeas și Sabeliu.

Noet din Smirna învăța că unul Dumnezeu este Creatorul tuturor și, ori de câte ori vrea El, Se descoperă în lume. El este nevăzut când nu Se descoperă și văzut când Se arată, este nepătruns când vrea să fie nepătruns și, când vrea El, Se lasă pătruns de mintea umană, este nemuritor, dar și muritor.

Fiul și Tatăl sunt unul și același Dumnezeu, Care S-a întrupat din Fecioara Maria și S-a descoperit celor cărora a vrut El. El este Cel răstignit, murind pe cruce, El, cel nemuritor, împuns cu sulița, pus în mormânt și înviat a treia zi din morți. Dacă Fiul Iisus Hristos nu este Tatăl Însuși, atunci El nu este Dumnezeu (cf. Ipolit, *Adversus haereses*, 9, 10). După ce a fost excomunicat în Smirna pentru erezia lui, Noet a plecat la Roma unde se pare că învățătura lui era deja cunoscută.

Praxeas, originar din Asia Mică, a activat ca exponent al antitrinitarismului modalist, mai întâi la Roma și apoi în Africa. Despre învățătura lui Praxeas ne informează Tertulian. Tatăl, Creatorul tuturor, S-a sălășluit în Fecioara Maria, din care S-a născut ca Fiu și a pătimit. Dacă Iisus Hristos nu ar fi Tatăl întrupat, atunci nu ar avea sens întreita ispitire a lui Hristos de către diavol, căci diavolul este în conflict cu Dumnezeu, nu cu omul. Tatăl a pătimit împreună cu Hristos, căci omul Iisus este corpul, iar sufletul este Dumnezeu. Prin urmare, Mântuitorul a murit nu după ființa sa dumnezeiască, ci după cea omenească: „*Qui mortus est non ex divina, sed ex humana substantio*" (Tertulian, *Adversus Praxeam*, 1).

Sabeliu, originar din Cirenaica, a răspândit antitrinitarismul în Libia și Roma, la sfârșitul sec. al II-lea și începutul celui de-al III-lea, fiind cunoscut de Ipolit, Zefirin și Calist. A fost cel mai reprezentativ promotor al antitrinitarismului modalist numit și sabelianism, sistemul lui doctrinar fiind mult mai dezvoltat și mai complicat decât la ceilalți antitrinitariști. El concepea unitatea lui Dumnezeu ca trei numiri într-un singur ipostas, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt fiind nume diferite date aceleiași persoane sau ipostas dumnezeiesc. Același Dumnezeu Se descoperă în forme și etape, după fiecare manifestare întorcându-Se în Sine. Revelația este concepută ca o dilatare sau extindere și ca o contracție și revenire în Sine. Ca Dumnezeu Tatăl, El S-a descoperit la creație, ca Dumnezeu Fiul, la mântuire, iar ca Duhul Sfânt, la desăvârșirea, sfințirea și conducerea Bisericii. Aceste trei forme de manifestare sunt înțelese ca trei fețe, dar nu ca trei persoane sau ipostase ale unicului Dumnezeu, pentru a nu se cădea în politeism. Sabeliu învăța despre revelarea lui Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, însă considera ipostasele nu ca proprii, personale, ci ca moduri diferite de manifestare a ipostasului unic al monadei.

Erezia sabeliană a fost tolerată de unii episcopi ca Zefirin (199-217) și Calist (217-222) ai Romei, care, după Ipolit, ar fi acceptat o formă de sabelianism, socotind pe Tatăl și pe Fiul un singur Dumnezeu în Care Fiul a pătimit, iar Tatăl a compătimit împreună cu El. Dionisie al Alexandriei (248-264), combătând sabelianismul în câteva scrisori trimise la Roma, a folosit unii termeni în mod incorect. El învăța că Fiul nu este deoființă cu Tatăl, ci este creatură a Tatălui, pentru a demonstra deosebirea personală dintre Tatăl și Fiul.

Sabelianismul a fost combătut cu vehemență de Ipolit, Origen, Tertulian, Novațian și Dionisie al Romei, însă idei antitrinitare modaliste apar la Arnobiu, Lactanțiu, Marcel de Ancyra, iar mai târziu, în sec. al XVI-lea, la socinieni sau unitarieni. Combaterea antitrinitarismului a determinat pe unii Părinți și scriitori bisericești să adopte subordinaționismul în Sfânta Treime pentru a arăta că Fiul este deosebit de Tatăl, deosebirea fiind personală și nu ca formă și mod de manifestare. Deoarece problema raporturilor dintre persoanele Sfintei Treimi nu fusese elucidată, subordinaționismul apare în operele lui Iustin Martirul, Irineu, Origen și Ipolit, care au constituit baza disputelor trinitare din sec. al IV-lea.

Bibliografie. Andresen, C., „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs", în: *Zeitschrift für fie neutestamentliche Wissenschaft*, 52/1961, pp. 1-39; Bienert, W.A., „Das vornizaenische als Ausdruk der Rechtglaubigkeit", în: *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 90/1979, pp. 151-175; Decker, M., *Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom*

und Kleinasien, Hamburg, 1987; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, 5, 28, 8-12 și 7, 27, 1-2, în *Scrieri I*, în coll. *PSB*, vol. XIII, București, 1987; Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne: De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Paris, 1973; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I, Freiburg, 1990, p. 284; Grosu, G., „Aspecte doctrinare din scrierile creștine ale secolului II", în: *GB*, 3-4/1965, p. 337 ș.u.; Voicu, C., „Hristologia Părinților apostolici", în: *Ort*, 3/1961, p. 405 ș.u.

Nicolae Chifăr

MODERNITÁTE. Desemnează o epocă istorică în care omul se desprinde de paradigmele Creștinismului sau ale clasicismului și care coincide cu revoluția tehnică și industrială. Aceasta este născută „după un mileniu de războaie religioase și de *pedagogie a fricii*, ca revoltă împotriva totalitarismului clerical" (Arnold J. Toynbee crede că modernitatea, așa cum o înțelegem astăzi, este o realitate cu rădăcini și structuri specifice Occidentului, care a debutat în ultimul sfert al veacului al XV-lea și care s-a impus pe două direcții: cea dintâi, specifică Occidentului, a însemnat desprinderea omului apusean de tradiția creștină, de Dumnezeu și rezumarea lui la sine, iar cea de-a doua, debarcarea omului occidental în Orient și pretutindeni în lume, cu ajutorul corăbiilor, ducând în Lumea Nouă *tipul* occidental, pe care l-a impus cu o sălbăticie și cruzime fără limite). Ea este definită și ca o epocă istorică cu conținuturi similare și în Occident, și în Orient (Najime Nakamura) sau „nu doar o perioadă istorică, ci mai mult decât atât – o formă de civilizație umană" (Christos Yannaras). Cercetătorii sunt de acord că spiritul modernității, așa cum s-a configurat în timp, aparține conceptual Occidentului, care l-a impus apoi restului lumii (Mircea Vulcănescu). El însumează o *atitudine existențială* – adică un fel de a trăi și de a înțelege și de a prețui viața – pregătită încă din veacurile XII-XIII, prin Dante Alighieri, Giotto, Francisc de Assisi, Toma d'Aquino și alții (socotiți precursori ai modernității), și conturată de evenimentele istorice legate de Căderea Constantinopolului (1453) și descoperirea, cam în același timp, a Americii (1452-1457).

Privită retrospectiv și global (nu etapizat) și cântărită mai degrabă prin fazele maturității ei, modernitatea a fost adesea socotită necreștină sau anticreștină. Bunăoară, Arnold J. Toybee afirma: „din punctul de vedere specific Occidentului, epoca modernă a istoriei lui a început din clipa în care omul a ajuns să nu mai fie recunoscător lui Dumnezeu, ci numai lui însuși, pentru că izbutea să se elibereze de disciplina creștină medievală". „Complexă, adeseori tragică, modernitatea europeană s-a născut astfel dintr-o dublă opoziție: aceea a «drepturilor» lui Dumnezeu asupra omului și «drepturile» omului asupra lui Dumnezeu. Tentată de prometeism, creația umană liberă se ridică împotriva «Dumnezeului moral», mult prea adeseori conceput ca un Dumnezeu-jandarm, tată sadic și castrator" (Olivier Clément). Lumea modernă începea să se contureze din acele tendințe ale diferitelor domenii ale existenței – politic, social, cultural – care voiau să se emancipeze de sub „religiosul" dominant și totalitar, astfel încât cetatea terestră să existe și să fie guvernată prin autorități independente, fiecare cu propriul său domeniu. Statul modern să nu aibă pretenția să conducă Biserica, iar Biserica să nu se mai suprapună statului și nici să mai controleze totalitar societatea. Știința și filosofia să nu fie doar „slujitoare" ale teologiei, iar teologia, la rândul ei, să nu fie împiedicată a se dezvolta liber (Olivier Clément).

Reflexia și mișcarea de idei care au conturat modernitatea s-au constituit prin ceea ce istoria filosofiei denumește Iluminism. Generații succesive de filozofi ai epocii iluministe, printre care pot fi enumerați la loc de frunte Voltaire, Montesquieu, D. Hume, J.-J. Rousseau, D. Diderot, J. D'Alembert, I. Kant, A. Smith, A.Q. Turgot, M. de Condorcet, A. Fergurson, au luat ca punct de referință cunoașterea „exactă", „obiectivă", oferită de „științele naturii", (adică acele științe care, deși au fost mai întâi elaborate în și prin teologie, s-au dezlegat de aceasta și s-au exprimat doar printr-o reflecție naturală a unei „ratio" lipsită de orice raportare la divin) și au elaborat „sisteme" de gândire pe care le-au extins apoi în domeniul uman și social, astfel

încât, încetul cu încetul, întreaga realitate va fi cuprinsă „exhaustiv" în limitele raționalității (ale lui „ratio", noua zeiță a veacurilor al XIX-lea și al XX-lea). Gânditorii iluminiști au propus înțelegerea „mai profundă" a condiției umane bazată nu pe filosofia morală veche (creștină), ci pe „știința morală", parte și ea dintr-o construcție obiectivă-raționalistă mai largă, respectiv „știința omului". În numele unei raționalități științifice atotcuprinzătoare se impune principiul că, atât în cunoașterea naturii, cât și a omului, fie ca individ, fie ca membru al unui grup social, doar experiența și cunoașterea empirică evaluate științific pot să elaboreze „adevărul" despre om și lume și că trebuie depășite și respinse „constrângerile" superstițiilor, proprii ignoranței vechii societăți feudale.

1. *Lumea – o realitate autonomă.* „Marea inovație a sec. al XVII-lea nu este, cum am fi putut crede din agenda de studiu a specialiștilor, nici mecanicismul, nici libertinajul, nici teologia seculară, nici subiectul epistemologic ca piesă centrală a ontologiei, nici măcar știința matematică a naturii ori noua filozofie politică de tip Hobbes. Noua inovație a sec. al XVII-lea, cea din care s-a născut *frigul metafizic* în care trăim de atunci – și de care ne protejăm prin multiplicitatea indefinită a *confortului* material –, este ideea că *lumea fizică* poate fi gândită și logic, și ontologic, și teologic ca fiind perfect *autonomă.* Altfel spus, că lumea fizică este un sistem închis și izolat, care se poate singur valida și al cărui înțeles este epuizat de propria sa existență" (H.-R. Patapievici). Autonomia lumii înseamnă independența ei față de Dumnezeu. Și mai mult decât atât, raționamentul „logic" al modernității a mers până la capăt: „dacă lumea este cu adevărat autonomă, atunci Dumnezeu nu este nicăieri (și niciunde), iar lumea fizică formează un sistem izolat și închis [...]. Dacă lui Dumnezeu nu I se poate găsi un loc în lume, atunci, *de facto*, Dumnezeu încetează să mai existe, indiferent de postexistența Sa instituțională, care, un timp, *de jure*, mai continuă să aibă efecte – asemenea acelor cadavre vizibile în noapte abia după ce au intrat în descompunere, ca urmare a unor reacții chimice luminiscente. Problema locului lui Dumnezeu în lume este, în fond, problema existenței lui Dumnezeu. A nu fi nicăieri (*nullibi esse*) echivalează cu a nu exista (*non esse*)" (H.-R. Patapievici).

2. *Renunțarea la Tradiție.* Tradiția se referă la felul în care *valorile spirituale-transcendente* sunt organizate în raport cu timpul și la felul în care ele sunt organizate ca surse ce fundamentează și mențin structurile vieții individuale și obștești. Tradiția structurează temporalitatea și introduce noțiunea de „timp reversibil" (Lévi-Strauss). Pentru conștiința creștină, „timpul reversibil" înseamnă mai mult decât o temporalitate a repetiției, în care trecutul este un mijloc de organizare a prezentului și a viitorului, fiind un eveniment din *illo tempore* care, aparținând lucrării lui Dumnezeu, Care este supratemporal, are loc *acum*, ca act liturgic, asumând ontologic prezentul și transfigurându-l. Astfel, timpul reversibil se face „timp mântuitor". Actul liturgic, care constituie premisa și miezul Tradiției, oferă creației șansa unică de a participa la Cel necreat pentru că este locul unde transcendența dumnezeiască devine deplin exprimabilă. În felul acesta, Tradiția înseamnă mai mult decât o obișnuință sau un obicei golit de conținut și practicat de dragul obiceiului. În viziunea creștină, timpul și spațiul pot deveni sacre și liturgice, iar prin aceasta existența umană integrată și încadrată în Tradiție dobândește „securitate ontologică" (Anthony Giddens).

Modernitatea – termen care lingvistic vine de la verbul latin *modo*, „chiar acum", „recent" – înseamnă, înainte de toate, rupere continuă, neîncetată divizare, distanțare de tradiția statornicită, pentru a iniția noul, schimbarea, transformarea. Cuvântul de ordine al modernității – remarca Jeremy Bentham – a fost: „trecutul nu ne este de niciun folos".

3. *Pietismul – opțiunea religioasă a modernității inițiatoare.* Pietismul este consecința religioasă cât se poate de firească ce a rezultat din decizia omului modern de a renunța la aspectele instituționale și tradiționale ale Bisericii. Ca apartenență confesională, pietismul este socotit ca specific protestantismului

și a apărut aproximativ la sfârșitul sec. al XVII-lea și începutul celui următor (1690-1730), remarcându-se ca o „evlavie practică" în opoziție cu teologia dogmatică a Bisericii Catolice (Louis Bouyer). Cu toate că protestantismul este pietist prin excelență, totuși matricea naturală ce a generat pietismul trebuie căutată în misticismul catolic. Abordarea individuală a virtuții, sentimentalitatea antropocentrică, transferul religiozității în interioritatea individului sunt semnele tipice ale misticilor romano-catolici, fie ei simpli indivizi, fie grupări organizate și recunoscute oficial. Legătura acestora cu corpul eclesial este secundară și mai mult formală și juridică.

4. *Relativizarea deosebirilor între confesiunile creștine și între religii.* În societatea tradițională, Biserica era despărțită net de erezie, iar aceasta nu simplist, printr-o distincție teoretică de tip academic, ci prin conștiința că între *Adevărul absolut* sau viața *Sfintei Treimi* și între *Adevărul eclesial* și între *viața creației* (om și natura creată) există o acoperire deplină, până la identitate (neamestecată). Filosofia luminilor propunea o detașare de orice apartenență confesională, în sensul tare al cuvântului, și o eliminare a ierarhizărilor valorice și obiective ale religiilor. Acolo unde Dumnezeu mai putea fi recunoscut și crezut, trebuia abordat în afara oricăror reguli partizane și confesionale. Deosebirile dintre religii și confesiuni sunt doar aparente. Dogmele statornicite și crezurile obiective trebuiau abandonate. Ideea că nicio religie și, cu atât mai puțin, o confesiune nu ar fi îndreptățite să pretindă că sunt absolute a făcut carieră între raționaliștii moderni. Sec. al XIX-lea, al modernității consacrate, va face un pas mai departe, propunând nu numai anularea clasificărilor valorice și ierarhice dintre confesiuni și religii, ci chiar adoptarea unei religii de pe premise ateiste. Respectiv, se va iniția ideea că o religie ar fi posibilă chiar și fără credința în Dumnezeu. Rolul ei ar fi rezumat la socializarea indivizilor.

Revenind la ideea promovată de raționaliștii iluminiști că între confesiuni, între religii, între Biserică și erezie trebuie pus semnul de egalitate și eliminate ierarhizările valorice, amintim că, în etapa următoare a modernității (sec. XIX-XX), s-a consacrat ideea că dogmele, riturile și ceremoniile sunt corsete care anchilozează gândirea umană, iar religia devine piedică pentru formarea unei societăți universale. Religiile dogmatice – spun gânditorii moderniști – au avut tendința de a uita semnificația simbolurilor într-o asemenea măsură încât unii venerează nu numai imagini, ci și opinii teologice. Ceea ce se uită este că aceste forme au fost inițial folosite de religii și confesiuni numai ca punct de focalizare a credinței. Iar când adoratorii confundă simbolurile exterioare cu adânca realitate lăuntrică, ei se apropie de idolatrie. Renunțarea la simboluri sau relativizarea lor ar duce la anularea deosebirilor confesionale și s-ar înscrie într-o prețuire superioară a omului. Față de acest temei al modernității, ar fi de observat, într-o perspectivă creștină ortodoxă, că relativizarea și egalizarea termenilor Adevăr-erezie, Biserică-eterodoxie înseamnă a considera drept adevăr și mântuire o simplă stare „ameliorată" a modului de existență a omului căderii, ceea ce este totuna cu normalizarea morții ca ultima realitate a existenței. În acest sens, C. Yannaras notează: „marea erezie a vremii noastre este pietismul. El este o erezie în cadrul eclesiologiei: subminează – atunci când nu îl neagă pur și simplu – însuși adevărul Bisericii. Transpune, deplasează evenimentul mântuirii. Îl permută din morala eclesială în morala individuală, în evlavia ruptă de modul de existență treimic, de modul de ascultare al lui Hristos". Prin (ca) pietism, modernitatea operează o ruptură între viață și Biserică. Bisericii i se refuză statutul de realitate perihoretică dintre viața Sfintei Treimi și umanitate și i se neagă lucrarea ei fundamentală – transfigurarea individualității umane muritoare în ipostas ce participă, prin împărtășire, la viața veșnică. Operând ruptura dintre Biserică și viață, modernitatea nu va mai vedea în adevărul Bisericii decât o formă intelectuală ce intră în preocuparea abstractă a discursului teologic. Pietismul, ca spirit al modernității, poate, până la urmă, chiar să accepte formal

definițiile dogmatice, însă le tratează ca pe o literă moartă, abstractă, academică, fără legătură cu viața și experiența existențială.

5. *Naturalismul și individualismul – opțiuni fundamentale ale modernității.* În centrul lumii pe care modernitatea a creionat-o în istorie se află individul eliberat de constrângerile oricărei autorități atotstăpânitoare. Uniformității tradiționale a comunităților și societăților medievale, iluminismul i-a substituit *individualismul.* Societatea imaginată de iluminiști este produsul acțiunii și gândirii independente al individualităților, considerate sub semnul libertății de inițiativă și expresie, al egalității în fața legii și a oportunităților de viață, a toleranței față de convingerile religioase sau morale. Natura umană a individualităților era socotită pozitivă (bună) și autonomă în raport cu revelația religioasă. Individualismul a presupus de la început secularizarea persoanei umane și emanciparea radicală de sub dogma eclesială.

Secularizarea omului a însemnat translația statutului uman de la persoană la individ. Noțiunea de persoană excludea autonomia omului față de Dumnezeu și implica o dependență structurală, funcțională și finală a făpturii față de Creator. Tezele individualiste vor impune individul în toate sferele existențiale (politică, economie, cultură, etică, societate) drept măsură a tuturor lucrurilor. Mircea Vulcănescu scrie despre consecințele individualismului asupra societății: (individualismul înseamnă) „spargerea comunității spirituale și prefacerea ei în societate atomistă, în asociație voluntară de interese limitate, cu toate urmările ei [...]. Efectele acestei spărturi? Organizarea societății omenești ca juxtapunere de individualități distincte. Fiecare dintre ele este un univers închis. Comunitatea indivizilor nu mai are realitate nici substanțe unitare, ci este numai un ansamblu de relații interindividuale. Fiecare rămâne străin de ceilalți, dar se poate întâlni cu ceilalți pentru conlucrare. Ceea ce este unuia scop poate fi altuia mijloc. Unul poate folosi pe celălalt. Totul devine astfel mijlocire, negoț, instrument. Nu mai este scop absolut. Etica devine economie. Și mijlocul prin excelență, mijlocul în sine, sensul instrumental în care se concretizează toate aceste relații posibile este banul”.

6. *Raționalism, știință și progres – temeiuri ale modernității.* Un alt mare fundament al modernității inițiatoare a fost încrederea nelimitată în *ratio* (rațiune). În modul cel mai firesc, *naturalismul* a dus la *raționalism.* Individul natural, odată ce s-a declarat stăpân pe sine și pe destinul său, odată ce a dezarticulat lumea de (din) transcendență, a trebuit să abordeze și să explice uriașul mecanism al realității doar prin propria sa rațiune. Natura are în ea o consistență imuabilă, are cicluri fizice rigide și, prin urmare, ea poate fi cuantificată în formule matematice. Totul poate fi cuprins și exprimat prin grilele rațiunii. Până și natura proprie a individului prezintă, ca parte a naturii, aceeași consistență legică și deci poate fi cunoscută și epuizată prin explicații raționale. De vreme ce metafizica creștină și explicațiile ei, precum și experiența Tradiției au fost înlăturate, rămânea ca, pe baza rațiunii naturale, omul și lumea să fie cuprinse (cunoscute și organizate) într-un nou sistem de cunoaștere. Acesta s-a numit *raționalizarea* tuturor domeniilor de viață.

Oricum, tezele iluministe legate de *ratio*, *știință* și *progres* au constituit temelii ale modernității prin care aceasta își apăra și justifica poziția și modul de intervenție în istorie. Perioada modernității inițiatoare a lansat termeni și idei care vor străbate în timp, configurându-se și consacrându-se în perioada următoare a modernității. „Rațiunea, raționalitatea, raționalizarea și știința, cucerirea și stăpânirea naturii, omul și natura umană, progresul, evoluția și revoluția, industria și spiritul creator, tradiția, secularismul și eliberarea de tradiție, individualitatea și individualismul, educația și autonomia personală, relativismul cultural și decentrarea europeană sunt numai câtiva dintre termenii care vor deveni simboluri ale unei noi abordări a naturii și societății și care vor popula toate discursurile din sec. al XIX-lea și al XX-lea, fără a fi în vreun fel amenințate cu eliminarea” (Lazăr Vlăsceanu).

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Cuvânt împotriva elinilor*, în coll. *PSB*, vol. XV, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. A. Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992; Bernea, Ernest, *Dialectica spiritului modern*, Ed. Vremea, București, 2007; Besançon, Alain, *Dilemele mântuirii. Criza Bisericii Catolice*, trad. M.S. Antohi, Ed. Humanitas, București, 2001; Clément, Olivier, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. M. Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997; Clément, Olivier, *Creștinătate, secularizare și Europa*, în vol. *Gândirea socială a Bisercii, Fundamente – documente – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Giddens, Anthony, *Consecințele modernității*, trad. S. Berce, Ed. Univers, București, 2000; Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1962; Patapievici, Horia Roman, „Lumea modernă", în vol. *Cerul văzut prin lentilă*, Ed. Polirom, Iași, [2]2002; Patapievici, Horia Roman, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?"*, Ed. Humanitas, București, 2001; Russ, Jacqueline, „Ideile medievale și inventarea lumii moderne", în *Istoria filosofiei*, vol. II: *Inventarea lumii moderne*, trad. A. Valentin, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000; Tocqueville, Alexis de, *L' Ancien Régime et la Révolution*, Ed. Gallimard, 1967; Toynbee, Arnold J., *Sinteză asupra istoriei. Sinteză a volumelor VII-X*, trad. D.A. Lăzărescu, Ed. Humanitas, București, 1997; Vattimo, Gianni, *Sfârșitul modernității*, Ed. Pontica, 1993; Vlad, Vasile, *Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2009; Vlăsceanu, Lazăr, *Sociologie și modernitate. Tranziții spre modernitate reflexivă*, Ed. Polirom, Iași, 2007; Vulcănescu, Mircea, „Creștinul în lumea modernă", în vol. *Gândirea socială a Bisericii, Fundamente – documente – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Vulcănescu, Mircea, *Logos și eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filozofie medievală*, Ed. Paideia, 1991.

Vasile Vlad

MOLÍTFĂ. (*var.* MOLÍTVĂ; slav. *molitfa*) Serviciu divin restrâns ca dimensiuni, alcătuit din simple rugăciuni citite în diferite împrejurări din viața omului (ex. Moliftele Sf. Vasile cel Mare). Cartea de cult în care se găsește această grupă de rugăciuni se numește *Molitfelnic*.

Bibliografie. Necula, Nicolae D., „Când se citesc Molitvele Sfântului Vasile cel Mare?", în *Tradiție și innoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 309-313; Vîlciu, Marian, „Moliftele Sfântului Vasile cel Mare în practica liturgică a Bisericii", în: *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2009, pp. 196-203.

Viorel Sava

MOLITFÉLNIC. (*var.* MOLITVÉLNIC) Cartea liturgică în care sunt cuprinse toate slujbele necesare trebuințelor spirituale ale creștinului, de la naștere și până la sfârșitul vieții pământești.

Forma actuală a *Molitfelnicului* are următorul cuprins: *Sfintele Taine și Ierurgiile* (legate de acestea) – Botezul, Mărturisirea (Spovedania), Nunta, Maslul, Împărtășirea, Sfeștania, Slujba înmormântării; *Dezlegări și Molifte*; *Rânduieli și Rugăciuni la felurite trebuințe*; *Rânduielile tunderii în monahism*; *Rânduieli și Rugăciuni la sfințirea obiectelor de cult*; *Rânduieli de Slujbe și Rugăciuni la posturi și praznice împărătești*.

Istoria *Molitfelnicului* începe în veacul al IV-lea cu *Evhologhionul* lui Serapion, episcop de Thmuis (vezi *Liturghier – Molitfelnic*). La baza formării lui stau textele manuscrise provenite de la Sfântul Iacob, Sfântul Marcu și Liturghia descrisă în *Constituțiile Apostolice*, cărora se adaugă formularele Sfintelor Liturghii de mai târziu. Procesul de formare a structurii generale a *Molitfelnicului* durează până în sec. al IX-lea, însă el va continua să se îmbogățească și în secolele următoare. O ediție de referință este cea de la Kiev (1646), a Mitropolitului Petru Movilă, tradus și tipărit la Târgoviște de Sf. Ierarh Antim Ivireanul, în 1709, și retipărit la București, în 1722. Aceste cărți stau la baza tuturor edițiilor *Molitfelnicului* românesc.

Bibliografie. Bălașa, D., „Contribuția cronicarului Dionisie, Eclesiarhul Mitropoliei din București, la îmbogățirea Molitfelnicului românesc", în: *BOR*, XCIX (1981), 5-6, pp. 669-674; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Braniște, Ene, „Cărți de cult tipărite între 1948-1968", în: *ST*, XX (1968), 5-6, pp. 471-482; Buzatu, D., „Din istoria Molitfelnicului ortodox", în: *MO*, XVIII (1966), 1-2, pp. 16-46; Căciulă, Olimp N., „Cartea de cult în ultimul deceniu (1948-1958)", în: *GB*, XVII (1958), 6-7, pp. 554-559; Floca, Ioan N., „Molitfelnicul ortodox până la sfârșitul secolului al XVIII-lea", în: *MA*, VII (1962), 1-2, pp. 93-115; Petroaia, Lucian, „Concluzii și propuneri pentru diortosirea cărților de cult. Tradiția dinamică a Molitfelnicului românesc", în: *Ziarul Lumina*, VII (2011), 284, 2088, p. 11; Sava, Viorel, „Evhologhionul lui Serapion de Thmuis – locul și importanța lui în istoria și evoluția Liturghiei și a Liturghierului", în: *Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza"* Iași, vol. XIII, Iași, 2008, pp. 59-80.

Viorel Sava

MONÁH. Persoană care, prin asumarea unor voturi obligatorii ce privesc castitatea, sărăcia și ascultarea, își consacră viața întreagă lui Dumnezeu, întăririi Bisericii, servind drept icoane ale virtuților creștine.

Viețuitorii așezămintelor călugărești se împart în următoarele categorii. Prima categorie sunt *ucenicii* sau *novicii*, cărora li se mai zice și frați, iar în slavonă *poslușnici*, adică ascultători, aceștia fiind cei care fac ucenicie. După aceștia urmează *rasoforii*, adică purtătorii de rasă. Ei sunt propriu-zis tot frați, dar lor li se dă încuviințarea să poarte rasa călugărească. După ce au împlinit un timp anumit de ucenicie, frații sunt admiși la intrarea propriu-zisă în monahism, adică la depunerea celor trei voturi monahale. Aceasta se realizează în cadrul unei ierurgii, în care neofitul este tuns în monahism. Prin tunderea monahală, se leapădă podoaba părului, simbol al deșertăciunii lumii acesteia. Astfel, cel tuns devine *călugăr* sau *monah*, adică membru al obștii monahale. Tunderea în monahism o poate face orice călugăr, cu încuviințarea episcopului (Can. 14 Sin. VII Ec.). „Tunderea monahală are valoarea unei Taine, fiind comparată cu Botezul. La fel ca Botezul, monahismul poartă în sine caracterul indisolubilității sub raport moral, nu însă și haric. Cei care s-au consacrat monahismului nu mai pot renunța la el. Dacă totuși renunțarea se face, atunci respectivul trebuie să fie dat anatemei” (Ioan N. Floca, Florin Joantă, *Drept bisericesc*, p. 227).

Emilian-Iustinian Roman

MONAHÍSM. Statut specific unei categorii de creștini denumiți și monahi, care își dedică viața lui Dumnezeu prin depunerea unor făgăduințe legate de modul de viețuire, prin acestea angajându-se la sărăcie de bunăvoie, ascultare și castitate.

Tunderea monahală implică și o limitare a exercitării unor drepturi de către monahi. Astfel, monahul nu are voie să se ocupe cu afaceri lumești, nu poate fi tutore sau martor, nu poate binecuvânta o căsătorie și nici nu poate fi naș la botez.

Oricine este liber să intre în monahism, însă trebuie să îndeplinească o serie de condiții înainte de intrarea în mănăstire. Astfel, limita de vârstă a fost prescrisă de Can. 18 Vasile la 16 și 17 ani. După primirea în mănăstire, începe timpul de examinare. Timpul de noviciat este de 3 ani, dar, potrivit Can. 5 C-pol. (861), timpul noviciatului poate fi redus la 6 luni. Făgăduința monahală se făcea după vârsta de 25 ani împliniți, iar la călugărițe după vârsta de 40 de ani. S-a cerut ca majoratul monahal să fie stabilit, pentru tunderea în monahism, la vârsta de 40 ani (Can. 14 și Can. 40 Trul.). Timpul de noviciat era stabilit la trei ani. De asemenea, candidatul pentru intrare în monahism trebuie să decidă aceasta prin libera sa voință. Canoanele opresc să se primească în monahism acele persoane care sunt legate prin anumite obligații sociale (o persoană căsătorită, minori, persoanele care se găsesc în serviciul public). Primirea în monahism pentru plată este simonie. Can. 6 C-pol. prevede ca cel ce urmează a se călugări să se hotărască, înainte de intrarea în monahism, asupra averii sale. Dacă are copii, atunci averea sa personală să se împartă între aceștia. Monahul trebuie să renunțe la toate plăcerile lumești, să asculte și să se supună, întărind acestea prin jurământ.

Monahismul este o mișcare religioasă instituționalizată, ai cărei membri se obligă prin jurământ la o viață în rugăciune, ascultare și sărăcie. Acesta nu este o creație a Creștinismului. Monahismul a apărut, la început, din dorința de a sluji lui Dumnezeu, când mulți creștini pioși s-au angajat în deplina înfrânare de la tot ceea ce-i putea îndepărta de bunuri spirituale, fără a părăsi Biserica și societatea. Cu timpul, aceștia s-au simțit îndemnați să se retragă însă în pustiuri și munți, cât mai departe de ispitele omenești. Mulți creștini s-au dedicat astfel unui altfel de vieți. Începând cu sec. al II-lea și al III-lea, apare astfel o nouă categorie de membri ai Bisericii, alături de clerici și laici. Pentru viața lor pustnicească, primii creștini retrași din societate s-au numit *anahoreți*, retrași, plecați din lume, iar pentru felul lor de viață au fost numiți *asceți*, oameni care

își trăiesc viața în înfrânare; locuințele lor se numeau *chinovion (coenovium)* sau *monastiria*, mănăstiri, locuri pentru cei ce trăiesc singuri, în alte regiuni ale Orientului, locuri unde uneori trăiau până la 100 de oameni. Astfel, forma cea mai extinsă de mănăstire, alcătuită din multe lăcașuri mici, adică din corturi și căsuțe neîngrădite, s-a numit *lavră*, loc larg sau întins, adică mănăstire întinsă și necuprinsă.

Schiturile (nume prescurtat din *aschitirion*) au apărut ca așezări mai mici, dependente de mănăstirile propriu-zise, fiind formate dintr-un număr redus de călugări, ducând o viață ascetică mai pronunțată. *Metocurile* se situează între așezările dependente de mănăstiri, de lavre și chiar de schituri. În sec. al IV-lea, au început și femeile să se dedice vieții ascetice, având mănăstiri proprii, în care însă locuiau călugări și călugărițe sub conducerea unui stareț. Astfel de mănăstiri mixte au fost desființate în sec. al V-lea și interzise în veacul al VI-lea de către împăratul Iustinian I.

Paul din Theba (†340), Pahomie cel Mare (†348), Antonie cel Mare (†356), Ilarion (†371) și Macarie Egipteanul (†390) sunt considerați printre întemeietorii monahismului. Pahomie cel Mare stabilește primele reguli ale monahismului; este vorbe de 194 de reguli prin care se organizează viața monahală de obște. Cel care a întocmit reguli complete ale vieții monahale a fost Sf. Vasile cel Mare; acesta a întocmit, în jurul anului 362, două ediții de reguli, în formă catehetică (întrebări și răspunsuri): o ediție care are 55 de reguli și o ediție cu 313 reguli. Astfel, monahul trebuie să renunțe la ce este lumesc și la plăcerile lumii, nu trebuie să aibă avere, toate averile sale trebuind să treacă în posesia mănăstirii din care face parte; este obligat la ascultare necondiționată față de superiorii lui și față de cei mai bătrâni; este obligat la renunțarea trupească; trebuie să postească și să se supună la munci fizice. Monahul trebuie să se consacre lui Dumnezeu, să se roage mereu, să citească sfintele cărți. De asemenea, monahul trebuie să făgăduiască păstrarea acestor reguli cu sfințenie. Până la Sinodul al IV-lea Ecumenic, monahismul exista ca o grupare deosebită de oameni pioși, dar funcționând independent de jurisdicția bisericească. Mănăstirile erau autonome, funcționau cu administrație independentă, depinzând doar de stareț. Monahilor nu li se permitea intrarea în cler; ei aveau obligația de a asista la serviciile religioase desfășurate de clerul parohial. Mai târziu, după înființarea de biserici în mănăstiri, duhovnicul mănăstirii și starețul se hirotonea preot (ieromonah) și săvârșea serviciul religios în mănăstiri.

Așezările monahale intră în subordinea ierarhiei bisericești abia în anul 451 (prin canoanele Sinodului al IV-lea Ecumenic), indiferent că era vorba de cenobiți, de anahoreți sau de idioritmici (de cei ce viețuiesc în obști sau de cei ce trăiesc singuratici), transformându-se astfel într-o instituție bisericească. Provocând neorânduieli în Biserică, Sinodul de la Calcedon a luat hotărârea reglementarea grupărilor monastice și relațiilor lor cu autoritatea bisericească. Acest sinod, care a recunoscut monahismul, a stabilit că nicio mănăstire nu poate fi înființată fără consimțământul ierarhului competent și că, în consecință, toți monahii sunt supuși în orice privință acestuia și depind de el, el având datoria de a-i supraveghea îndeaproape. De asemenea, monahul ce nesocotește făgăduințele făcute și nu se întoarce în mănăstire cu căință cade sub anatemă. Hotărârile sinodului interziceau monahilor să se ocupe cu afaceri în afară de mănăstire, cu excepția cazurilor în care aveau consimțământul episcopului, altfel riscau excomunicarea.

În timpul Sinodului al VII-lea Ecumenic (Can. 17-22), Sf. Teodor Studitul a întocmit statutul monastic prin care s-a definitivat organizarea generală a monahismului, atât cu privire la relațiile interne, cât și la cele externe. Alte reguli au fost stabilite de Sf. Sava din Palestina, în anul 561, pentru mănăstirile din Palestina, apoi regulile stabilite de către Sf. Atanasie Athonitul, în jurul anilor 970-971, pentru monahii de la Athos, regulile stabilite în sec. al XI-lea de către Teodosie Pecerski, regulile Sf. Sava stabilite pentru mănăstirea sârbească Hilandar de la Athos. În cadrul unor Biserici, s-au alcătuit rânduieli

specifice, așa-numitele *tipice* (de exemplu, regulile lui Paul Everghetinul sau ale lui Paisie Velicicovschi).

În Biserica Apuseană, unul dintre cei mai însemnați organizatori ai vieții monahale a fost Sf. Benedict de Nursia (543), care a alcătuit 73 de reguli pe baza regulilor Sf. Vasile cel Mare. Începând din veacul al VI-lea, toate obștile monahale s-au organizat după regulile sale. În organizarea internă a mănăstirilor, există rânduieli tradiționale. Conducătorul este *egumenul* sau *starețul* care este ales. Starețul este ajutat de soborul mănăstirii, de duhovnic, de econom și de alte organe ajutătoare, de un consiliu sau un sfat duhovnicesc și de un sfat gospodăresc. Inspectorii se numeau *sachelari* sau *exarhi*, astăzi ei îndeplinind funcțiile unui protopop mănăstiresc.

Bibliografie. „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor", în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, (Extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N.; Joantă, Sorin, *Drept bisericesc*, vol. I, Sibiu, 2006; Floca, Ioan N., *Drept Canonic Ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, Tipografia Diecezană, Arad, 1930-1936; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011.

Emilian-Iustinian Roman

MONARHÍA TÁTĂLUI. Este concepția potrivit căreia, în Sfânta Treime, Persoana Tatălui este izvorul dumnezeirii, Acesta comunicând firea Sa întreagă Fiului, prin nașterea mai înainte de veci, și Sfântul Duh, prin purcedere. Dacă unitatea Sfintei Treimi rezidă, așa cum spune Sf. Vasile cel Mare, în „unitatea dumnezeirii", unitatea de dumnezeire este dată de Persoana Tatălui, ca izvor al ei. Alte temeiuri patristice ale monarhiei Tatălui: monarhia Lui este administrată „de către mâinile Sale" (Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor* IV, 7, 4); „Doar ca Minte, Tatăl este cauza Cuvântului" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și dubii* I, 34). Sf. Vasile cel Mare (*Scrisori*, 52, 4) arată că întâietatea Tatălui este dată de locul cauzal pe care-l ocupă în Sfânta Treime. Astfel, Tatăl este cauză a Fiului și Duhului, pe acest motiv întemeindu-și întâietatea. Sf. Grigorie de Nazianz spune că Tatăl este „izvorul dumnezeirii" (θεότις Αρχε).

În această unitate monarhică se găsește principiul unității, deoarece postularea unei unități doar în cadrul dumnezeirii ca fire neipostaziabilă conduce către o teologie substanțialistă și, mai ales, către una care devalorizează conceptul de persoană. Prin monarhia Tatălui, unitatea Sfintei Treimi este realizabilă în plan concret și personal, nu doar abstract și potențial. Paradoxul acestei monarhii este acela că nu subminează consubstanțialitatea Ipostaselor, ci o întărește. Conceptul de monarhie a Tatălui nu poate fi sinonim cu acela al ereziilor monarhianiste, al căror mesaj este acela al surclasării valorice a Persoanelor Fiului și Duhului și exprimării superiorității dumnezeirii Tatălui, datorită acestei poziții monarhice. Monarhianismul Părinților capadocieni nu este unul care are consecințe asupra consubstanțialității ipostatice, ci este unul de identificare a poziției ipostatice în Sfânta Treime. Prin aceasta, nu se relativizează înțelesul monarhiei în sine, ci se constituie fundamentul unei aprecieri umane limitorii a unei realități transcendente, apofatice. În plus, majoritatea ereziilor monarhianiste sunt anteniceene, pe când concepția despre monarhia Tatălui este o expresie în deplină cunoștință de cauză a consubstanțialității ipostatice.

Aceasta se leagă direct de textul: „Tatăl este mai mare decât Mine" (*In* 14, 28), rostit de Însuși Mântuitorul Hristos, pe care contestatarii monarhiei Tatălui îl interpretează ca fiind rostit într-un context al manifestării umane a lui Hristos. Prin urmare, acest text ar exprima o ascendență a Tatălui asupra Fiului doar din perspectiva firii umane, nu și din perspectiva firii dumnezeiești. Această interpretare este validată de majoritatea Părinților, însă, pe lângă sensul acesta, el mai dezvăluie și o reflecție din planul teologic, al unui raport dintre Persoana Tatălui și Persoana Fiului așa cum este ea în

planul teologic. Afirmația nu trebuie înțeleasă sub aspect iconomic, ci planul ei iconomic, care furnizează sensul de bază, este icoana unui sens teologic al raporturilor intratrinitare.

Bibliografie. Grigorie de Nazianz, Sf., *Cinci cuvântări teologice*, Ed. Cărților Bisericești, București, 1947; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Întrebări și nedumeriri*, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, 1997; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Sf. Duh*, în coll. *PSB*, vol. XII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

MONOGENÍSM. (gr. *monos* – *unul*, *singur*; *genesis* – *naștere*, *origine*) Concepție creștină legată de antropologie, conform căreia toți oamenii se nasc din perechea originară, Adam și Eva, pe temeiul poruncii divine de a crește, a se înmulți și stăpâni pământul (*Fc* 1, 28). Înainte de a-l crea pe Adam, „părintele neamului omenesc" (*Sol* 10, 1), „nu era nimeni care să lucreze pământul" (*Fc* 2, 5) și înainte de crearea Evei, „mama tuturor celor vii" (*Fc* 3, 20), „Adam nu avea ajutor care să fie asemenea lui" (*Fc* 2, 70). „Tu ai făcut pe Adam și Tu ai făcut pe Eva, femeia lui, pentru a-i fi ajutor și sprijin, și din ei s-a născut neamul omenesc" (*Tob* 8, 6). Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului [...] ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu este departe de fiecare dintre noi" (*FA* 17, 26-27). Unitatea neamului omenesc este foarte importantă din punct de vedere dogmatic deoarece explică atât universalitatea păcatului strămoșesc, cât și posibilitatea mântuirii în Hristos: „Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia" (*1 Co* 15, 22). Foarte explicit este textul din *Rm* 5, 18-19: „Așadar, precum prin greșeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii, așa prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață; căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face drepți cei mulți". Fiind iubire și comuniune, Dumnezeu a făcut ca întreaga omenire să fie solidară prin legătura comuniunii. În virtutea acestei comuniuni, ceea ce există într-o parte se răsfrânge asupra întregului. Atât păcatul lui Adam, cât și răscumpărarea adusă de Mântuitorul Hristos se răsfrâng asupra tuturor oamenilor în virtutea acestei comuniuni și astfel toată omenirea rămâne solidară în fața lui Dumnezeu.

Concepția monogenistă a deținut unanimitatea în Biserică până în sec. al XVII-lea, când a fost contestată de I. de la Peyrère (1594-1676). Acesta vorbește despre existența „preadamiților" și vede diferitele rase umane ca specii distincte, apărute în urma unor creații independente. Așa au apărut concepțiile poligeniste care au stat la baza teoriilor rasiste și a segregației rasiale. Dacă în teologie se vorbește despre monogenism și poligenism, în știință se vorbește despre *monofiletism* și *polifiletism*. Monogenismul ar corespunde monofiletismului, care susține descinderea unui grup de animale sau plante dintr-un strămoș comun, deși demonstrarea lui științifică este dificilă. Este adevărat că, în ultimii trei mii de ani, unitatea genetică, reproductivă și moleculară a omului nu poate fi contestată, dar situația nu a fost întotdeauna aceeași. În urmă cu 60.000 de ani, ar fi existat două tipuri distincte de *homo sapiens* care au coexistat fără a-și pierde identitatea și cu originea comună în *homo erectus*. Astăzi este la modă ideea că întreaga omenire și-ar avea originea într-o „Evă africană", care ar fi trăit în urmă cu 250.000 de ani. Chiar și pentru lumea științifică, toate aceste date sunt doar simple presupuneri, cel puțin pentru moment.

Dacă pentru teologia răsăriteană concepția monogenistă este indiscutabilă, pentru că adevărul dogmatic nu poate fi condiționat de un pretins adevăr științific, în teologia apuseană, deși se dorește o distincție (atât cât este posibil) între datele teologice și cele științifice, s-a ajuns în situația paradoxală de a crede că datele Revelației nu pot impune o interpretare strict monogenistă, ci numai una „în sens larg", fără a se preciza în niciun fel „lărgimea" acestei interpretări. Se precizează însă că problema „cuplului originar" nu poate fi susținută cu argumente sigure. „Atunci când

Rahner explică faptul că ipoteza conform căreia ar fi existat mai multe perechi originare capabile să nască oameni contrazice principiul iconomiei, pentru că funcția procreatoare a unei singure perechi umane este cauza suficientă a originii întregii umanități, la nivelul științelor pozitive este posibil ca cineva să se întrebe dacă este suficient doar un cuplu (fără a recurge la minuni) pentru a menține o specie și a-și permite să se răspândească, sau dacă pentru împlinirea acestei misiuni nu este necesară o populație mai numeroasă" (*Mysterium salutis*, 7, p. 33).
Enciclica *Humani Generis* a Papei Pius al XI-lea (1950, DS 3897) reprezintă documentul cel mai important emis de magisterium în problema poligenismului. Acest document permite credincioșilor catolici discutarea liberă a teoriei evoluției speciilor, cu aplicare la originea trupului uman, fără a permite aceeași libertate și în ceea ce privește unicitatea cuplului originar, considerată ca fundamentală pentru înțelegerea transmiterii păcatului strămoșesc. Posibilitatea concilierii poligenismului cu dogma depinde exclusiv de interpretarea teologică a acestei învățături, fără ca această posibilitate să fie exclusă formal. Cercetarea teologică trebuie să facă posibil acordul credinței cu știința în gândirea omului modern.
Enciclica *Humani Generis* a fost precedată de o declarație a Comisiei biblice din anul 1909, în care se precizează fără nici un echivoc că monogenismul, conform Revelației, este o realitate istorică. Pe aceeași linie cu enciclica *Humani Generis* se înscrie și intervenția Papei Ioan Paul al II-lea, în anul 1966. Referindu-se la tema: „Dogma păcatului originar și știința modernă", el precizează că explicațiile pe care anumiți autori moderni le dau păcatului originar par incompatibile cu învățătura autentică a Bisericii. Nefiind încă demonstrat, poligenismul nu se poate acorda cu învățătura Scripturii, a Tradiției și a magisteriului, care susțin că păcatul strămoșesc se transmite prin naștere și nu printr-un proces imitativ. Fără a face nici o referire la enciclica *Humani Generis*, Catehismul Bisericii Catolice (1992) susține fără niciun echivoc unitatea neamului omenesc.

Bibliografie. Canev, Silvestru de, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1899; *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993; *Mysterium salutis*, vol. VIII, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970; *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, San Francisco, Toronto, London, Sydney, 1966; Bouyer, L., *Dictionnaire théologique*, Desclée, 1963; Chițescu, N; Todoran, Isidor; Petreuță, I., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Cluj-Napoca, 2004; Lacoste, Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige, 1998.

Sterea Tache

MONOTEÍSM. (gr. *monos* – *unul*; *Theos* – *Dumnezeu*) Termen ce desemnează doctrina și experiența religioasă care pornește de la credința existenței unui singur Dumnezeu, personal, perceput drept creator al lumii din nimic, proniator al creației, originator al fericirii și desăvârșirii, atotputernic, Căruia I se cuvine adorarea totală de către toate făpturile, judecător, Care răsplătește binele și pedepsește răul atât în plan personal sau comunitar, dar și temporal sau veșnic.
Monoteismul se distinge de sistemele filosofico-religioase care interpretează existența divină ca fiind distantă și indiferentă față de lume (deism) sau identificându-se cu lumea (panteism și monism); principalele puncte lor aflate în contrast cu monoteismul sunt: intuiția speculativă a unității divine și caracterul impersonal al acesteia în raport cu lumea.
Monoteismul se manifestă ca o respingere a politeismului, înțeles ca formă de religiozitate ce afirmă existența mai multor divinități; de asemenea, monoteismul posedă o ortopraxie care îl situează în contradicție cu formele de religiozitate sau practicile ce presupun existența unor puteri spirituale inferioare ce pot fi manipulate prin diferite practici magice sau divinatorii (animism).
Există însă și așa-numite forme de monoteism care se află într-o cvasi-coabitare cu politeismul, prin postularea constantă a supremației unui zeu care conduce un panteon de zeități – ce sunt, de fapt, expresii ale realității divine unice – sau a unei alternanțe ierarhice periodice a divinităților pe locul principal – așa-numitul monoteism alternativ.

Monoteismul primitiv. Teoria „monoteismului primitiv" (Urmonotheismus) ce aparține lui Wilhelm Schmidt (1868-1954), preot, antropolog și lingvist austriac, afirmă existența unei divinități supreme și unice prezentă în conștiința tuturor popoarelor primitive; această formă de monoteism natural și primar ar fi degradat treptat în politeism. Datorită evoluției diferențiate și influenței factorilor sociali și culturali, diluarea monoteismului primordial nu a fost uniformă, astfel că ideea de Ființă supremă unică s-a conservat în numeroase cazuri. Argumentele sale, susținute de dovezi etnografice și arheologice preluate din manifestările religioase a numeroase populații din diferite locuri, începând din epoca bronzului și a fierului, au fost expuse în lucrarea *Der Ursprung der Gottesidee* (*Originea ideii de Dumnezeu*). El analizează concepția religioasă monoteistă a omului primitiv ca fiind una rațională, justificată prin nevoile sale sociale, morale și emoționale, o premisă logică a progresului material și cultural, precum și a conștiinței unității și solidarității umane întâlnite permanent în istorie. Atributele acestei divinități primordiale existente în toate culturile au fost identificate, în mare, cu cele atribuite în Creștinism lui Dumnezeu, cu excepția celei de creator, pe care W. Schmidt o constată redusă doar la „puterea de a crea". Monoteismul este evaluat astfel drept *primordium* și nu *primordia*, prima și unica formă de religiozitate a umanității, înainte de separația în mai multe forme de religiozitate.

Deși teoria sa a fost contestată, începând cu R. Petazzoni, care consideră că monoteismul este o formă de religiozitate evoluată și târzie, ce se manifestă în istorie ca o ruptură radicală față de politeism, totuși ea are meritul de a confirma o formă primordială de teism (Urtheism). Faptul că anumite culturi sau religii arhaice dovedesc existența acestui teism inițial contrazice ipoteza apariției și evoluției religiei pornind de la o bază animistă.

Monoteismul religiilor abrahamice. Afirmându-și originea revelată, Iudaismul, Creștinismul și Islamul profesează un monoteism pur. Dumnezeu este creatorul lumii, căreia i-a imprimat o rațiune interioară, și al omului, căruia i-a descoperit o ordine morală și spirituală ce constituie fundamentul relațiilor interumane și teologice ale acestuia. În același timp, omul – și prin acesta creația – a primit un telos realizabil într-un anumit timp istoric. Intervenția lui Dumnezeu în istorie și comunicarea cu omul îl descoperă ca o ființă personală, vie, dinamică, aflată în permanentă legătură cu creația sa, dar distinct față de aceasta. În cadrul fiecărui sistem teologic, modul diferit al raportului lui Dumnezeu cu omul duce la o înțelegere proprie a monoteismului.

Monoteismul iudaic. Diferența dintre politeismul păgân și monoteismul iudaic a fost înțeleasă de critica raționalistă ca fiind, de fapt, o evoluție de natură aritmetică, stadiul religios intermediar care ar fi precedat epoca profeților Vechiului Testament fiind cel de monolatrie. Schimbarea de perspectivă pe care o aduce monoteismul iudaic se deosebește însă de dezvoltarea filosofică sau mitologică existentă în cadrul anumitor concepții religioase spre diverse forme de cvasi-monoteism. Unitatea naturii divine pe care politeismul păgân o distinge în spatele multiplicității divinităților este înțeleasă, în raport cu lumea, într-o manieră panteistă și filosofic-ontologică, contrastând cu caracterul teist și raportul etic al lui Dumnezeu cu umanitatea din monoteismul iudaic. Percepția unității naturii divine din spatele diferitelor manifestări ale zeităților, prezentă la religiile popoarelor antice (greacă, egipteană etc.), nu ajunge să afirme, așa cum se întâmplă în Iudaism, unicitatea și caracterul personal al dumnezeirii în raport cu omul. Monoteismul abrahamic nu este deci rezultatul unei evoluții etapizate a adorării politeiste obținut în urma observației naturale, ci apare ca o ruptură față de aceasta, mult mai târziu el primind o fundamentare filosofică.

Monoteismul creștin. Creștinismul expune învățătura sa monoteistă despre unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, în legătură cu dogma trinitară. Unitatea divină și diversitatea Persoanelor treimice nu sunt privite separate, ci Ființa divină este conținută de Persoane; este evitată

astfel existența unei esențe abstracte, dar și triteismul. Persoanele treimice, egale și deoființă, coexistă în perihoreza (întrepătrundere), în acest fel unitatea divină devenind dinamică și personală. Deși terminologia pentru explicarea dogmei treimice a fost preluată din limbajul filosofic, termenii ființă (οὐσία) și ipostas (ὑπόστασις) au primit un sens nou, evitându-se transformarea dogmei treimice într-o abstractizare filosofică și, totodată, imprimând monoteismului creștin un caracter personal. În felul acesta, monoteismul creștin conține nu numai substratul etic abrahamic, ci și o argumentare teologică proprie.

Monoteismul islamic. Mărturisirea credinței în unitatea (*tawhid*) și unicitatea divină constituie specificul Islamului și, totodată, primul și indiscutabilul său principiu de credință, cuprins în forma cea mai clară în capitolul 112 din Coran. Demonstrabilă și printr-o argumentare rațională, unitatea și unicitatea divină este singurul lucru care poate fi știut despre Dumnezeu, Care nu poate fi comparat cu nimic din ceea ce este creat. Absoluta transcendență divină depășește deci categoriile filosofice ale existenței și esenței, care pot fi folosite doar pentru lucrurile contingente. De aceea, noțiunea de existență (*vojud*) folosită de filosofia islamică cu privire la Dumnezeu a fost uneori contestată, întrucât ea ar reprezenta o antropomorfizare al lui Dumnezeu; răspunsul la această obiecție a fost că existența nu este interpretată în sens ontologic, ci experiențial. La fel ca în cazul atributelor divine, Dumnezeu nu este confundat cu existența, fiind mai mult decât aceasta, dar, totodată, nici existența nu este ceva diferit de Dumnezeu. În același mod este perceput și caracterul personal al lui Dumnezeu dedus, de altfel, din dialogurile existente în Coran.

Raportul dintre om și Dumnezeu este explicat astfel prin conceptul de unitate a existenței (*vahdat al-vojud*), potrivit căruia Dumnezeu este singura existență reală de Care întreaga creație este dependentă și din Care își trage ființa. Toate ființele, fiind aspecte ale realității divine, tind către realizarea unității perfecte; Dumnezeu nu este însă redus la această unitate, nici nu este confundat cu ea, întrucât rămâne inaccesibil în transcendența Sa. Teologia, spiritualitatea, arta și practica religioasă islamică sunt marcate de afirmarea acestui monoteism pur și etic, fundamentat pe filosofia neoplatonică.

Bibliografie. Abduh, Muhammad, *The Theology of Unity*, trans. I. Musa și K. Cragg, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1966; Albright, William F., *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Ed. Doubleday, Garden City, NY, [2]1957; Gardet, L.; Anawati, M.M., *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie compare*, Paris, 1948; Lossky, V., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. V. Răducă, Ed. Humanitas, 2010; Petazzoni, Raffaele, *L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino, 1955; Pintchman, Tracy, *The Rise of the Goddess in the Hindu Tradition Albany*, New York, 1994; Rosenbaum, Stanley N., *Understanding Biblical Israel: A Reexamination of the Origins of Monotheism. Macon*, Mercer University Press, 2002; Schmidt, Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, vol. I-XII, Ed. Aschendorff, Münster, 1912–1955; Stăniloae, D., *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Anastasia, București, 1993.

Valentin Ilie

MÓȘI. (*dezambig.* MÓȘII DE IÁRNĂ, DE VÁRĂ, DE PRÍMĂVARĂ și DE TOÁMNĂ) Zile speciale de pomenire generală a celor adormiți. În cursul anului bisericesc, există mai multe zile în care Biserica, în rugăciune, manifestă grijă deosebită pentru cei care s-au mutat în veșnicie.

Astfel, ziua de sâmbătă a fiecărei săptămâni este închinată pomenirii celor adormiți. La hramurile bisericilor și la sărbătorile sfinților se săvârșesc, de asemenea, slujbe de pomenire a celor adormiți.

Pe lângă acestea, Biserica a rânduit zile de pomenire generală a celor adormiți. Ele sunt: sâmbetele a doua, a treia și a patra din Postul Mare, sâmbăta dinaintea Duminicii Lăsatului sec de carne (a Înfricoșătoarei Judecăți), numită *Moșii de iarnă* (adică pomenirea tuturor moșilor și strămoșilor adormiți din neam în neam), și sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorârii Duhului Sfânt (sâmbăta Rusaliilor), numită și *Moșii de vară*. La *Moșii de iarnă* îi pomenim pe cei adormiți pentru ca în ziua Înfricoșătoarei Judecăți, a cărei pomenire se

face în ziua următoare, Dumnezeu să-i judece cu milă și cu bunătate, iar la *Moșii de vară* îi pomenim pentru ca darurile Sfântului Duh să se coboare și peste ei.

Prin analogie cu *Moșii de iarnă și de vară*, a apărut în practica ortodoxă sâmbăta *Moșilor de toamnă* care, nefiind prevăzută de cărțile de slujbă, nu are o dată fixă, ținându-se, în anumite zone, între 26 octombrie și 8 noiembrie, în altele înainte de începutul Postului Crăciunului, oricum, în perioada de toamnă. În perioada de primăvară, sub influența practicii liturgice rusești, a apărut pomenirea celor adormiți sub numele de *Paștele Blajinilor* (slav. blajenîi = fericit), pomenire care variază ca zi, fiind făcută într-una dintre zilele Săptămânii Luminate, în Duminica Tomii, sau chiar luni după Duminica Tomii. În anumite zone, această pomenire este cunoscută sub numele de *Moșii de primăvară* sau *Moșii de Paști*. În tradiția românească, există și o pomenire generală a eroilor care se face în Joia Înălțării Domnului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Cioară, Emil, „Rugăciunile bisericii pentru cei răposați – temeiul și valoarea lor", în vol. *Teologie, Istorie, Viață bisericească*, Oradea, 1998, pp. 235-253; Necula, Nicolae D., „Când pomenim pe cei răposați în Postul Mare?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 260-268; Necula, Nicolae D., „Când se merge la mormintele celor răposați?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, pp. 439-446; Necula, Nicolae D., „Când trebuie să ne rugăm pentru cei răposați ?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 274-278; Necula, Nicolae D, „Sunt toate sâmbetele din perioada Postului Mare zile de pomenire a morților ?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 281-283; Vîlciu, Marian, „Rugăciunile pentru cei adormiți în Biserica Ortodoxă. Sensurile teologice și realitățile liturgico-practice", în *Almanahul Bisericesc al Arhiepiscopiei Târgoviștei*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2012, pp. 49-56.

Viorel Sava

MONODÍE. Cântare pe o singură voce.

Toată muzica psaltică este monodică, excepție făcând, de un secol și jumătate, cântările Sfintei Liturghii și alte cântări sub formă de concerte religioase, armonizate de compozitori pricepuți în arta corală bisericească.

Bibliografie. *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Enciclopedică, București, 2010.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

MONOENERGÍSM. (gr. *monoenerghia*) Concepție hristologică conform căreia în Persoana lui Hristos este și se manifestă o singură lucrare, corespunzătoare unei singure firi: celei dumnezeiești.

Dorind să restabilească unitatea doctrinară a unui Imperiu vulnerabil în fața amenințării persane, ulterior arabe, înăbușind controversele teologice care adânceau prăpastia dintre capitală și provinciile orientale și alimentau tendințele centrifuge, secesioniste ale acestora, împăratul Heraclius (5 oct. 610 – †11 feb. 641) a nutrit convingerea că reconcilierea cu necalcedonenii din Armenia, Siria și Egipt putea fi realizată prin impunerea unei formule teologice de compromis. Reintegrarea monofiziților era o mai veche obsesie imperială, însă eforturile lui Basiliskos (475-476), Zenon (474-491) sau Iustinian (527-565) nu avuseseră rezultate notabile. Pe de altă parte, hristologia Sinodului de la Calcedon nu fusese deplin asimilată de unele cercuri calcedoniene, care aveau convingerea că dezacordul cu monofiziții moderați putea fi lesne depășit, diferențele doctrinare fiind neglijabile. Inconsistența receptării și aprofundării dogmei proclamate de Sinodul al IV-lea Ecumenic a împins câțiva înalți ierarhi să susțină acest compromis doctrinar.

Formula de compromis, menită a reconcilia comunitățile monofizite cu diofiziții stricți, recunoștea dualitatea naturilor unite în Persoana Mântuitorului, afirmând, în schimb, „o singură lucrare *teandrică divino-umană*" (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, μόνος ἐνέργεια) a Mântuitorului. Refuzând categoric să admită două lucrări naturale în Persoana Domnului Hristos, această dualitate de lucrări naturale conducând în mod necesar, potrivit convingerii artizanilor monoenergismului, la afirmarea autonomiei, autosuficienței și autoipostaticității naturii

umane, deci la dioprosopism (nestorianism), teologii monoenergiști au afirmat o „unică lucrare teandrică”, ipostatică (nu naturală!), fără a realiza că umanitatea enipostaziată, lipsită de o lucrare și o voință proprie, rămâne pasivă, inertă, în această unire tainică a firilor în Persoana Mântuitorului. În fapt, o singură lucrare în Domnul Hristos ar fi însemnat negreșit o singură natură, întrucât nu există o natură lipsită de lucrarea sa specifică; natura Sa umană, lipsită de lucrarea proprie, ar fi fost o pură abstracțiune, o iluzie, o aparență (dochetism).

Patriarhul Serghie I (18 apr. 610 – †9 dec. 638), sirian de origine, având poate chiar un trecut iacobit, a fost principalul colaborator al basileului în înfăptuirea acestui proiect. Încă din prima decadă a patriarhatului său, Serghie a sondat opinia unor teologi necalcedoneni [Teodor, episcop de Pharan, în Sinai; Georgios Arsas și Episcopul egiptean Serghie Macaronas; Pavel cel Chior (Μονόφθαλμος), liderul monofiziților din Cipru; Kyros, episcop de Phasis (Poti), în Lazika] față de formula μία ἐνέργεια. S-au constituit, din inițiativa patriarhului, florilegii patristice susceptibile a susține formula monoenergistă [piese importante în acest dosar patristic erau scrierile Sf. Chiril al Alexandriei (412 – †27 iun. 444) și o pretinsă scrisoare a Patriarhului Menas (536-552) adresată Papei Vigilius (537-555)].

Sfântul Sofronie, ignorând succesul politic repurtat, a denunțat monoenergismul și s-a adresat Patriarhului Serghie I. Sinodul permanent (*synodos endemousa*) convocat de patriarhul capitalei, somat să se pronunțe față de formula monoenergistă, a votat *Psephos*-ul (Ψῆφος, aug. 633) redactat de patriarh, care interzicea să se mai vorbească de una sau două lucrări în Hristos, fără a se mai scruta în continuare această chestiune spinoasă în absența unei tradiții patristice concludente. Dorind să exprime unitatea Subiectului Care lucrează, deopotrivă, cele omenești și cele dumnezeiești, *Psephos*-ul sugera unitatea lucrării Cuvântului după unirea celor două naturi. În epistola adresată de patriarh Papei Honorius, către sfârșitul lui 633 sau începutul lui 634, relatând evenimentele petrecute în ultimele luni, Serghie I vorbea și despre inconvenientele ambelor sintagme interzise prin *Psephos*: nu exista un consens al Sfinților Părinți în privința ortodoxiei formulei „o unică lucrare”; sintagma „două lucrări”, o inovație recentă, implica în mod necesar existența a două voințe contrare în Persoana lui Hristos. Prin excluderea posibilității coexistenței a două voințe distincte, considerate în mod necesar contrare, patriarhul bizantin anunța monotelismul, devenit doctrină oficială prin *Ekthesis*-ul din 638. În scrisoarea de răspuns, Honorius aproba formula monoenergistă, „recunoscând o singură voință (*una voluntas*) a Domnului nostru Iisus Hristos, întrucât natura noastră a fost cu adevărat asumată de Dumnezeire”. Devenit patriarh al Ierusalimului (633/634 – †11 mar. 638), adresând obișnuita scrisoare sinodală prin care notifica celorlalți patriarhi întronizarea sa (*synodika*, *epistula inthronistica*), Sfântul Sofronie a denunțat monoenergismul și a mărturisit răspicat dualitatea lucrărilor naturale care cooperează în unitatea Ipostasului, consecință inevitabilă a hristologiei Sinodului de la Calcedon, respectând formal însă *Psephos*-ul din 633 și fără a se referi explicit la numărul lucrărilor naturale. Probabil, această *synodika*, însoțită de un florilegiu patristic care fundamenta dioenergismul, fusese aprobată înainte de expediere de un sinod local.

Suspectându-l pe Sfântul Sofronie de simpatii nestoriene, Serghie I a respins această profesiune de credință. În replică, Patriarhul Serghie I, asistat de Pyrrhos, succesorul său în scaunul patriarhal (638-641; 654), pe atunci egumenul Mănăstirii Chrysopolis, a redactat în anul 638 un decret intitulat *Expunere a credinței* (Ἔκθεσις τῆς πίστεως), pe care Heraclius l-a promulgat și l-a afișat în pronaosul Sfintei Sofia (oct. 638). După o scurtă expunere a dogmei trinitare și hristologice, strict pe linia Calcedonului, *Ekthesis*-ul interzicea scrutarea chestiunii controversate a lucrărilor Mântuitorului, afirmând că Același Hristos lucrează și cele omenești și cele dumnezeiești,

împiedicând să se mai facă uz de termenii „una" (μία ἐνέργεια) sau „două energii" (δύο ἐνέργειαι), folosindu-se, în schimb, pentru a se exprima unitatea ipostatică formula „o singură voință" (ἕν θέλημα) în Hristos.

Decretul imperial a fost confirmat imediat de autoritatea bisericească: în ultimele luni ale patriarhatului lui Serghie, un sinod a aprobat *Ekthesis*-ul și i-a condamnat pe clericii care-l vor respinge la depunere, iar pe monahi și laici la excomunicare (nov./dec. 638). Îndată după înscăunarea noului patriarh, Pyrrhos (20 dec. 638 – 29 sept. 641; 8/9 ian. – 1 iun. 654), un nou sinod aproba, o dată în plus, *Ekthesis*-ul. O scrisoare enciclică (ἐγκύκλιος ἐπιστολή) făcea cunoscute tuturor hotărârile acestui sinod. Succesorii Papei Honorius (†12 oct. 638), Severinus (640) și Ioan al IV-lea (640-642), au respins *Ekthesis*-ul și au declarat monotelismul o erezie.

Bibliografie. Alexakis, A., „Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism", în: R. Bäumer et al. (eds) *Annuarium Historiae Conciliorum*, *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, 27-28/1995-1996, pp. 93-101; Grumel, Venance, „Recherches sur l'histoire du monothélisme", în: *Échos d'Orient*, 27/1928, pp. 6-16, I: „Décrets monothélites d'Héraclius avant l'Ecthèse", pp. 257-277; II: „Les premiers temps du monothélisme", 28/1929, pp. 19-34, 272-282, III: „Du monoénergisme au monothélisme", 29/1930, pp. 16-28; Jugie, M., „Monothélisme", în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. X/2, Paris, 1928, pp. 2307-2323; Hefele, Karl Joseph von; Leclercq, Henri Dominique, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. III/1, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1909; Hovorun, Cyril, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, în coll. *Medieval Mediterranean*, vol. LXXVII, Ed. Brill, Leiden/Boston, 2008; Peitz, W. M., „Martin I. und Maximus Confessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668", în: *Historisches Jahrbuch*, 38/1917, pp. 213-236, 429-458; Riedinger, R., „Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes", în: *Byzantina*, 13/1985, pp. 517-534; Verghese, P., „The Monothelete Controversy. A Historical Survey", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 13/1968, pp. 196-211; Winkelmann, F., „Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streites", în: *Klio*, 69/1987, pp. 515-559, reed. în W. Brandes, J.F. Haldon (eds), *Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Birmingham, 1993; Winkelmann, Friedhelm, „Der monenergetisch-monotheletische Streit", în *Berliner byzantinistische Studien*, vol. VI, Ed. Lang, Frankfurt am Main/New York, 2001.

Sebastian Nazâru

MONOFIZÍSM. Erezie conform căreia în persoana unică a Mântuitorului Iisus Hristos ar exista o singură fire și anume cea dumnezeiască, aceasta absorbind-o pe cea omenească precum se pierde picătura de apă în imensitatea oceanului.

Astfel, era negată integritatea persoanei divino-umane a Mântuitorului Iisus Hristos, firea Sa umană pierzându-și însușirile, însă păstrându-și caracterul văzut. Întrucât această învățătură greșită a fost formulată de Eutihie, ea a fost cunoscută și sub denumirea de eutihianism.

Eutihie considera că prin condamnarea lui Nestorie, care atribuia firii omenești ipostas propriu, antiohienii trebuie să accepte necondiționat formulările Sf. Chiril al Alexandriei, chiar în variante expuse de adepții lui și care, în realitate, nu exprimau teologia lui. Formula „o singură fire a Logosului divin întrupat", folosită de Sfântul Chiril, devenea suport pentru teologia monofizită. Astfel, se ajunsese ca formule „în două firi" și „din două firi" să fie considerate contradictorii, prima apreciată de alexandrini ca aparținând hristologiei nestoriene, a doua apreciată de antiohieni ca aparținând hristologiei extremiste alexandrine cu tendințe spre monofizitism. Prin urmare, se profilau două direcții extremiste: cea alexandrină, spre monofizitism, și cea antiohiană, spre dioprosopism. Teodoret de Cyr, deși s-a împăcat cu Sfântul Chiril, nu se simțea obligat să accepte toate scrierile lui și considera mai ales unele formulări din cele 12 Anatematisme eronate. Când Sfântul Chiril a atacat, în anul 437, hristologia antiohiană reprezentată de Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, Teodoret a apărat-o. După moartea lui Ioan al Antiohiei (441/442) și a Sfântului Chiril (444), semnatarii Tomosului de unire din anul 433, relațiile dintre alexandrini și antiohieni s-au deteriorat. Ocuparea mai multe scaune episcopale în Orient cu simpatizanți ai lui Nestorie i-a incitat pe alexandrini.

În Constantinopol, Episcopul Flavian (446-449) opta pentru o formulă de sinteză, dar monahii grupați în jurul arhimandritul Eutihie au protestat împotriva formulelor antiohiene. La rândul lui, Teodoret de Cyr considera revenirea la formula Sfântului Chiril drept o reactivare a apolinarismului sub formă de monofizitism. El a combătut cu vehemență extremismul hristologiei alexandrine și a demascat pentru prima dată monofizitismul în lucrările sale, *Eranistes* și *Manual despre basmele ereticilor*. Considerându-le un grav atentat la memoria și teologia Sfântului Chiril, Dioscor al Alexandriei a cerut retractarea lor. Împăratul Teodosie al II-lea, influențat de eunucul Hrisafie, finul de botez și prietenul lui Eutihie, a ordonat, la 18 aprilie 448, arderea scrierilor nestoriene care vizau indirect și pe cele ale lui Teodoret îndreptate împotriva Sfântului Chiril. Aceste ordine i-au instigat pe antiohieni și l-au determinat pe Teodoret să țină mai multe sinoade la Antiohia. Eutihie a scris Papei Leon că nestorienii și-au reînceput propaganda. Papa îi răspunde la 1 iunie 448, apreciindu-i vigilența, însă evită să se pronunțe împotriva antiohienilor. Combătând direct formulările antiohiene din simbolul de unire, Eutihie își dezvăluie concepția monofizită. Episcopul Domnus al Antiohiei (441/442-450), acuzându-l pe Eutihie de apolinarism, l-a denunțat împăratului Teodosie al II-lea, iar episcopul Eusebiu de Dorylaeum îl informează despre același lucru pe Flavian al Constantinopolului (446-449). La 8 noiembrie 448, i-a fost cerută sinodului endemic din Constantinopol audierea lui Eutihie, acesta fiind acuzat de monofizitism. În ședința din 12 noiembrie, sinodalilor li s-au citit *Epistola dogmatică* a Sfântului Chiril adresată lui Nestorie și *Scrisoarea către Ioan al Antiohiei*, care cuprindea și formula de unire din anul 433. Ambele documente erau considerate ca normative pentru credință.

Eutihie s-a prezentat la sinod abia la 22 noiembrie, fiind însoțit de o mulțime de monahi și o gardă militară. Întrebat dacă mărturisește „după unire două firi" sau „pe Domnul după întrupare din două firi", Eutihie a răspuns clar: „Mărturisesc că Domnul a fost din două firi înainte de întrupare, dar după întrupare nu mărturisesc decât o singură fire". Pe baza acestei afirmații, sinodul l-a excomunicat pe Eutihie și l-a depus din preoție. Condamnarea lui a fost considerată de alexandrini ca revenire la nestorianism. Patriarhul Flavian îl informă pe Papa Leon asupra celor două afirmații apolinariste ale lui Eutihie (Domnul este din două firi, dar după unire are numai o fire; Trupul Domnului nu este de o ființă cu noi) și-i trimise o copie după actele sinodului din anul 448. Între timp, el primi și scrisoarea împăratului Teodosie al II-lea favorabilă lui Eutihie și îi răspunse, la 18 februarie 449, că nu poate să se elucideze asupra situației și că a cerut episcopului Flavian amănunte despre cele petrecute la Constantinopol. Primind între timp scrisoarea papei, Flavian scrise o a doua epistolă, explicând mai pe larg erorile lui Eutihie.

Sfătuit de Dioscor, care îl susținea pe Eutihie, împăratul Teodosie al II-lea convoacă un sinod ecumenic care urma să se deschidă la 1 august 449 la Efes. Scopul declarat al sinodului era de a examina ortodoxia lui Flavian al Constantinopolului, acuzat de nestorianism, și de a reabilita pe Eutihie, condamnându-se deciziile Sinodului endemic de la Constantinopol din anul 448. Episcopului Teodoret de Cyr i se interzise participarea, însă era de față Flavian al Constantinopolului și toți cei prezenți la sinodul endemic din anul 448. Legații papali aduceau la sinod *Tomosul de credință* (Epistola dogmatică adresată episcopului Flavian) și o epistolă adresată sinodalilor, ambele avându-l ca autor pe Papa Leon I. Ele rezumau hristologia tradițională apuseană și căutau să instituie o stare de echilibru între formulele antiohiene și cele alexandrine. Sinodul de la Efes, deschis la 8 august 449, în Biserica „Sfânta Maria", a dezbătut reabilitarea lui Eutihie, care arăta că a fost condamnat pentru că nu a vrut să mărturisească altceva decât ce s-a hotărât la Niceea și Efes, solicitând anularea condamnării și pedepsirea celor care au încălcat rânduielile bisericești și au tulburat unitatea Bisericii. Sinodalii au fost de acord cu mărturisirea lui Eutihie, că

Domnul a fost din două firi înainte de unire, dar după unire este numai o fire, și astfel i-a fost anulată sentința de caterisire. Prevalându-se de Can.7 Sin. III Ec. (Efes), care interzicea modificarea Simbolului de credință niceean, Dioscor a cerut condamnarea episcopilor Flavian al Constantinopolului și Eusebiu de Dorylaeum, ceea ce s-a obținut prin intimidarea și violența exercitate de soldați și de călugări. De aceea, sinodul a fost numit de Papa Leon I „sinodul tâlhăresc" (*Ephesinius non judicium, sed latrocinium*). S-a refuzat categoric citirea Epistola dogmatică a Papei Leon I.

La ședințele desfășurate între 20-22 august, au urmat o nouă serie de condamnări și depuneri din funcții. Ibas din Edessa a fost depus pentru că în scrisoarea către Episcopul Maris de Ardașir (Persia) a afirmat că Hristos este om devenit Dumnezeu și a criticat Anatematismele Sfântului Chiril. Lui Teodoret de Cyr i s-a imputat că a scris împotriva Anatematismelor și că a respins hotărârile sinodului de la Efes (431) într-o epistolă trimisă clericilor, monahilor și laicilor înaintea unirii de la 433. Domnus al Antiohiei, deși semnase depunerea lui Flavian al Constantinopolului, a fost acuzat că în câteva epistole adresate lui Dioscor a criticat cele 12 Anatematisme, caracterizându-le „obscure".

Prin deciziile lui, sinodul de la Efes din anul 449 a anulat împăcarea dintre antiohieni și alexandrini realizată în anul 433. Formulele hristologice antiohiene acceptate de Sfântul Chiril erau repudiate, iar formulele hristologice chiriliene erau interpretate în sens monofizit. Împăratul Teodosie al II-lea, trecând de la o extremă la alta, a confirmat deciziile acestui sinod, considerându-l a doua fază a Sinodului al III-lea Ecumenic. În timp ce formula de unire din anul 433 realiza în parte împăcarea episcopatului răsăritean, sinodul din anul 449 deschidea o nouă schismă între episcopii din Siria, Asia și Pont, pe de o parte, și cei din Egipt, Palestina și Tracia, pe de altă parte. Monofizismul, care constituia un grav atentat la integritatea Persoanei divino-umane a Mântuitorului Iisus Hristos, a fost condamnat definitiv la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, din anul 451.

Bibliografie. Bria, I., „Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia", în: *ST*, 2/1991, pp. 3-52; Caraza, I., *Hristologia Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon în preocupările teologilor romano-catolici și protestanți în vremea noastră și punctul de vedere ortodox*, Slobozia, 2000; Chițescu, N., „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în: *Ort*, 3/1965, pp. 295-307; Coman, I.G., „Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene", în: *Ort*, 1/1965, pp. 44-82; Coman, I.G., *Și Cuvântul trup S-a făcut. Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I/2: *Das Konzil von Chakcedon. Rezeption und Widerspruch* (451-518), Freiburg/Basel/Wien, 1991; Grillmeyer, A.; Bacht, H., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I-III, Würzburg, 1953-1962; Kirchschläger, R.; Stirnemann, A. (eds), *Chalzedon und die Folgen*, Innsbruck/ Wien, 1992; Martzelos, G., „Contribuția lui Vasile de Seleucia la formularea învățăturii hristologice", în vol. *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. C.E. Chivu, București, 2000, pp. 97-141; Popescu, T.M., „Condițiile istorice ale formării vechilor Biserici orientale", în: *Ort*, 1/1964, pp. 28-43; Popescu, T.M., „Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic", în: *Ort*, 2-3/1951, pp. 188-294; Rămureanu, I., „Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon", în: *ST*, 3-4/1970, pp. 179-211; Schwartz, E. (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. II/1.1, Berlin, 1932-1938; Teodoret de Cyr, *Eranistes (Cerșetorul)*, în *PG* 84, col. 27-336.

Nicolae Chifăr

MONOTELÍSM. (gr. *monos – unul*; *telima – voință*; lat. *una voluntas – o singură voință*) Erezie hristologică de amploare care afirmă că Persoana lui Iisus Hristos are o singură voință, cea dumnezeiască.

Opoziția vehementă și cvasi-generală față de formula monoenergistă l-a determinat pe împăratul Heraclius (610-641) să încerce, în ultimii ani ai domniei sale, să realizeze unanimitatea religioasă prin impunerea doctrinei „voinței unice" în Hristos, care germinase *ab initio* în textele programatice monoenergiste. Prin decretul imperial *Expunere a credinței* [Ἔκθεσις τῆς πίστεως (sfârșitul anului 638)], monotelismul devenea doctrina oficială a statului bizantin. Persoană în două firi, în Hristos nu exista, potrivit campionilor mișcării monotelite – patriarhii Serghie I (18 apr. 610 – †9 dec. 638), Pyrrhos ai Constantinopolului (20 dec. 638 – 29 sept. 641, 8/9 ian. – 1 iun.

654) și Macarie al Antiohiei (cca 669/670-681) – decât o singură voință, întrucât a admite coexistența a două voințe naturale distincte în Persoana lui Hristos presupunea, cu necesitate, acceptarea contrarietății lor. Voința umană era anihilată, iar integritatea naturii Sale umane era sacrificată prin această nouă formulă de compromis: Mântuitorul nu putea fi Om adevărat dacă umanitatea Sa era lipsită de o voință distinctă, deși îndumnezeită. Dorind să pună capăt disputei monoenergiste, *Ekthesis*-ul deschidea disputa monotelită.

Compromisul doctrinar pentru care presa suveranul bizantin și patriarhul constantinopolitan, acceptat fără dificultăți de patriarhii Pyrrhos al Constantinopolului, Kyros al Alexandriei (630/631-643/644), Macedonie al Antiohiei (639-după 649) și Serghie din Ioppe, al Ierusalimului, s-a dovedit zadarnic în plan politic: în fața ofensivei musulmane, Imperiul a asistat neputincios la pierderea provinciilor sale orientale (Palestina, Siria, Mesopotamia bizantină, Armenia, Egipt), în multe situații comunitățile monofizite manifestând față de invadatori cel puțin o neutralitate binevoitoare, dacă nu chiar o colaborare fățișă. Către 640, monahul Maxim, cel mai profund teolog al sec. al VII-lea și discipol al Patriarhului Sofronie (633/634-638), a început o luptă acerbă împotriva monotelismului și a politicii religioase a lui Constans al II-lea (641 – †15 iul. 668), avându-i alături pe Ștefan al Dorei (Palestina) și pe Papa Martin I (649-653, †16 sept. 655). Sfântul Maxim, campionul diotelismului, a găsit susținere în Palestina, Cipru, în Africa de Nord, unde exarhul Gheorghe (628-641) era un ferm diotelit, și la Roma, unde papii Severinus (640) și Ioan al IV-lea (640-642), Teodor I (642-649) și Martin I (649-653) au respins *Ekthesis*-ul și au declarat monotelismul o erezie. În iulie 645, în Africa de Nord, la Cartagina, a avut loc celebra dispută dintre Sfântul Maxim și fostul patriarh monotelit Pyrrhos, în prezența exarhului Grigorie (641-647), în urma căreia ereziarhul s-a declarat învins și a revenit declarativ la Ortodoxie. Sub imperiul acestei celebre dispute, în cursul anului următor (646), mai multe sinoade nord-africane au condamnat monotelismul.

Încercând din răsputeri să potolească disputa, în septembrie 648, împăratul Constans al II-lea (642 – 15 sept. 668) a promulgat un nou „edict privind credința" (*Typos*, Τύπος περὶ πίστεως). *Typos*-ul, noua *regula fidei* redactată de Patriarhul Pavel al II-lea (641-653), interzicea orice discuție pe marginea subiectului controversat al voințelor și lucrărilor Mântuitorului. Neîndrăznind să aprofundeze hristologia sinoadelor de la Calcedon (451) și Constantinopol (553), edictul prevedea sancțiuni pentru cei care-l vor nesocoti și poruncea înlăturarea *Ekthesis*-ului din pronaosul Sfintei Sofia. Clericii care nesocoteau *Typos*-ul erau amenințați cu depunerea, monahii cu excomunicarea, iar laicii cu destituirea din funcții și demnități. Echidistanța *Typos*-ului în condamnarea deopotrivă a monotelismului și a diotelismului a compromis însă și această încercare imperială de a dezamorsa criza teologică.

La Roma, unde Sfântul Maxim și Ștefan al Dorei (Palestina) găsiseră găzduire, sub influența acestor mărturisitori ai Ortodoxiei refugiați din Orient, papii Teodor (nov. 642 – †14 mai 649) și Martin I (5 iul. 649 – 17 iun. 653) făceau pregătiri febrile pentru convocarea unui sinod care să condamne solemn monotelismul și pe autorii și susținătorii *Ekthesis*-ului și *Typos*-ului, în viață sau defuncți. Conciliul convocat de Papa Martin s-a reunit la Lateran, la 5 octombrie 649, beneficiind de participarea a 106 episcopi, majoritatea italieni și nord-africani, dar și a numeroși stareți și monahi răsăriteni. Conciliul de la Lateran a anatematizat monotelismul, pe propagatorii acestuia și cele două edicte imperiale (*impiisimam Ecthesim*, *sclerosum Typum*), dar și pe autorii acestora din urmă (Theodor de Pharan, Kyros al Alexandriei, pe Serghie I, Pyrrhos și Pavel, patriarhi succesivi ai capitalei). Conciliul condamna pe toți „cei care nu vor mărturisi, urmând Sfinților Părinți, două lucrări intim unite ale Unuia și Aceluiași Hristos Dumnezeu, dumnezeiască și umană, pentru că și printr-una și prin cealaltă

dintre naturile Sale a lucrat natural mântuirea noastră" și desăvârșirea naturii umane, suprimând ceea ce era definitoriu și constitutiv umanității Sale. Întreaga responsabilitate pentru difuzarea ereziei revenea celor condamnați nominal, conciliul menajându-l pe basileu, pe care dorea să-l implice în suprimarea ereziei. O scrisoare enciclică, încorporând actele Conciliului de la Lateran, probabil redactate de Sfântul Maxim, a fost expediată suveranului și patriarhilor orientali.

Sfântul Maxim, cel mai temut apărător al cauzei diotelite, a fost adus în capitală (655), împreună cu doi discipoli, și acuzat de lezmajestate și de complicitate la rebeliunea lui Grigorie, exarhul nord-african (641-647), înlesnind astfel expansiunea arabă. După acest prim proces, Sfântul Maxim a fost exilat la Bizya, în Thracia, împăratul nepierzându-și încă speranța că-l va convinge să accepte *Typos*-ul. În primăvara lui 662, vârstnicul Maxim a fost adus în capitală, s-a pus în scenă un al doilea proces politic, i-au fost amputate limba și mâna dreaptă și a fost surghiunit la Lazika (Colchis), unde a răposat la 13 august 662, în fortăreața (*kastron*) Schameris. Noul suveran bizantin, Constantin al IV-lea (sept. 668 – †10 iul.? 685), a ajuns treptat la concluzia nu mai era necesară găsirea unui compromis teologic cu necalcedonenii, provinciile populate în majoritate de adversari ai Sinodului al IV-lea Ecumenic fiind definitiv pierdute în fața ofensivei arabe. Al VI-lea Sinod Ecumenic (7 nov. 680 – 16 sept. 681), convocat de împăratul bizantin Constantin al IV-lea, a condamnat monoenergismul și monotelismul, pe promotorii lor, inclusiv pe Papa Honorius (625-638) și pe patriarhii succesivi ai capitalei, Serghie I (610-638), Pyrrhos (638-641; 654), Pavel al II-lea (641-653) și Petru (654-666), și a restabilit ortodoxia hristologică.

O ultimă încercare de reînviere a monotelismului a întreprins, la începutul veacului al VIII-lea, uzurpatorul Philippikos-Bardanes (711-713). Armean de origine, discipol al celebrului dascăl monotelit Ștefan, unul dintre ucenicii Patriarhului Macarie I al Antiohiei (cca. 669/670-681), Philippikos, îndată după intrarea în metropola imperială, a poruncit distrugerea icoanei celui de-Al VI-lea Sinod Ecumenic care decora palatul imperial. Domnia lui Philippikos, catastrofală sub toate aspectele, a fost curmată, iar Anastasios al II-lea (713-715), un împărat ortodox, s-a dezis de politica religioasă a predecesorului: Sinodul de la Constantinopol (680-681) a fost aclamat drept Sinod Ecumenic de către cler și popor, iar edictul lui Philippikos care anatematiza acest sinod a fost revocat.

Bibliografie. Alexakis, A., „Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism", R. Bäumer et al. (eds) *Annuarium Historiae Conciliorum*, *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift für Walter Brandmüller*, 27-28/1995-1996, pp. 93-101; Grumel, Venance, „Recherches sur l'histoire du monothélisme", în: *Échos d'Orient*, 27/1928, pp. 6-16, I: „Décrets monothélites d'Héraclius avant l'Ecthèse", pp. 257-277; II: „Les premiers temps du monothélisme", 28/1929, pp. 19-34, 272-282, III: „Du monoénergisme au monothélisme", 29/1930, pp. 16-28; Jugie, M., „Monothélisme", în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. X/2, Paris, 1928, pp. 2307-2323; Hefele, Karl Joseph von; Leclercq, Henri Dominique, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. III/1, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1909; Hovorun, Cyril, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, în coll. *Medieval Mediterranean*, vol. LXXVII, Ed. Brill, Leiden/Boston, 2008; Peitz, W.M., „Martin I. und Maximus Confessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668", în: *Historisches Jahrbuch*, 38/1917, pp. 213-236, pp. 429-458; Riedinger, R., „Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes", în: *Byzantina*, 13/1985, pp. 517-534; Verghese, P., „The Monothelete Controversy. A Historical Survey", în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 13/1968, pp. 196-211; Winkelmann, F., „Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streites", în: *Klio*, 69/1987, pp. 515-559, reed. în W. Brandes, J.F. Haldon (eds), *Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Birmingham, 1993; Winkelmann, Friedhelm, „Der monenergetisch-monotheletische Streit", în *Berliner byzantinistische Studien*, vol. VI, Ed. Lang, Frankfurt am Main/New York, 2001.

Sebastian Nazâru

MONTANÍSM. Grupare eretică de nuanță apocaliptică care și-a luat numele de la întemeietorul ei, Montanus.

Centrul activității acestuia a fost în Asia Mică (în Frigia), iar momentul a fost sfârșitul sec. al II-lea. Astfel, se explică și denumirea de *catafrigieni* pe care au primit-o cei care au aderat la învățăturile propovăduite de Montanus și de cele două prorocițe care l-au însoțit permanent, Priscilla și Maximilla. Montanus a început să predice în anul 156-157 (Epifanie de Salamina) sau în anul 172 (Eusebiu de Cezareea). Elementele specifice montanismului erau, în plan teoretic, așa-numitele viziuni și profeții extatice, care îl aveau pe Montanus drept organ pasiv, mai exact, anunțarea iminenței Parusiei și a Ierusalimului ceresc (care urma să aibă loc în localitățile frigiene Pepuza sau Tymon), iar în plan practic, un ascetism riguros și o pocăință severă, dezaprobarea celei de-a doua căsătorii și părăsirea comunității în timpul persecuțiilor anticreștine, precum și atacarea Bisericii oficiale pe motivul compromisurilor față de statul păgân. După ce a fost condamnat de unele sinoade endemice micro-asiatice, fiind considerat o posesiune demonică și nicidecum o nouă profeție, Montanus și-a mutat centrul de interes spre Occident, în special în provincia romană Africa, acolo unde a reușit să și-l apropie, în anul 206, pe celebrul apologet Tertulian. Deși inițial montaniștii au mărturisit credința într-un singur Dumnezeu în trei Ipostasuri, ulterior au renunțat la dogma trinitară, ajungând să îl identifice pe Montanus cu Sfântul Duh. În mod special pentru această erezie antitrinitară, montanismul a fost condamnat de numeroși Sfinți Părinți: Firmilian al Cezareei Capadociei, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare. De asemenea, a fost condamnat și în Occident de Papa Zephyrinus (198-217).

Conform informațiilor furnizate de Sf. Epifanie de Salamina, montaniștii erau răspândiți în Cappadocia, Galatia, Frigia, Cilicia și Constantinopol, precum și în Africa de Nord și Spania. În sec. al VI-lea, Ioan de Efes a distrus sanctuarul montanist de la Pepuza, împreună cu relicvele lui Montanus și ale celor două profetese. De asemenea, în anii 721-722, împăratul isaurian/frigian Leon al III-lea a dispus botezarea prin forță a tuturor montaniștilor, care însă preferau să se autoincendieze. Se pare că această grupare a supraviețuit în Imperiul Bizantin până în sec. al IX-lea.

Bibliografie. Barnes, T.D., „The Chronology of Montanism", în: *Journal of Theological Studies*, SN, 21/1970, pp. 403-408; Berruto, A.M., *Dialogo di un montanista con un ortodosso*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999; Blanchetière, F., „Le Montanisme originel", în: *Revue des Sciences Religieuses*, 52/1978, pp. 118-134; 53/1979), pp. 1-22; Ford, J.M., „Was Montanism a Jewish-Christian heresy?", în: *Journal of Ecclesiastical History*, 17/1966, pp. 145-158; Heine, R. (ed.), *The Montanist Oracles and Testimonia*, Ed. Peeters/ Mercer University Press, Louvain/ Macon GA, 1989; Labriolle, P. de, *La Crise Montaniste*, Ed. Leroux, Paris, 1913; *Les sources de l'histoire du montanisme*, textes grecs, latins, syriaques, publiés avec un introduction critique, une traduction française, des notes et des indices par P. de Labriolle, în coll. *Collectanea Friburgensia*, vol. XXIV, Ed. O. Gschwend, Fribourg, 1913; Stewart-Sykes, A., „The original condemnation of Asian Montanism", în: *Journal of Ecclesiastical History*, 50/1999, pp. 1-22; Schepelern, W., *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1929; Strobel, A., *Das heilige Land der Montanisten: eine religionsgeographische Untersuchung*, în coll. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, vol. XXXVII, W. de Gruyter, Berlin/ New York, 1980; Tabbernee, W., *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphical Sources Illustrating the History of Montanism*, în coll. *Patristic Monograph Series*, vol. XVI, Mercer University Press, Macon GA, 1997; Trevett, T., *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge/ New York, 1996.

Ionuț Tudorie

MUZICĂ PSÁLTICĂ. (*var.* PSÁLTICĂ. PSALTICHÍE) v. PSALT, NOTÁȚIE MUZICÁLĂ BIZANTÍNĂ.

N

NÁOS. (gr. *nafs*, *naos* – *navă*, *corabie*; lat. *navis*) Partea de mijloc a interiorului bisericii ortodoxe, adică cea dintre altar și pronaos.
Denumirea simbolică de navă sau corabie amintește de corabia lui Noe care a salvat de la potop pe cei aflați în ea, sugerând că cei aflați în biserică sunt salvați din păcat și moarte și sunt purtați spre mântuire. Naosul este locul în care în vechime stăteau la slujbă credincioșii aflați în deplină armonie cu Hristos. Nu aveau voie să stea catehumenii sau penitenții. În interiorul naosului se află tetrapodul (iconostasul) cu icoana hramului în partea dreaptă, icoana Maicii Domnului, în partea stângă, *amvonul*, strana arhierească, *soleea* sau *chorul* și stranele cântăreților. Deasupra naosului, în bisericile tradiționale bizantine, se înalță *turla* centrală. În mijlocul naosului, suspendat de turla centrală se află *policandrul cel mare*.
Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Petroaia, Lucian, „Simbolistica locașului de cult", în *Teologie și istorie la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 287-301.

Viorel Sava

NÁRTEX. v. NÁRTICĂ.

NÁRTICĂ. (gr. *nartix* – *cutie*, *scrin*) Partea dinspre apus a interiorului bisericii, sau încăperea de la intrare, rezervată odinioară catehumenilor și penitenților.
Este numită și *pronaos*. În vechime între nartică și naos exista un zid despărțitor care, din motive de ordin practic, a dispărut în timp. În secolele XVI-XVII, între pronaos și naos, în bisericile românești de stil moldovenesc, a apărut *gropnița* sau *camera tombală* (camera mormintelor) menită să adăpostească mormintele ctitorilor. Deasupra acesteia, la unele biserici, se află *tainița*, o cameră în care erau adăpostite odoarele bisericii. La bisericile mai noi nartica sau pronaosul se prezintă ca o prelungire a naosului formând, cu acesta, o încăpere unitară. Delimitarea lor este doar simulată. Partea superioară a pronaosului este de regulă de formă semicirculară. Mai rar, apare o turlă de dimensiuni mai mici decât cea de pe naos.
Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002.

Viorel Sava

NAȘ. Creștin ortodox care-și asumă calitatea de garant și mărturisitor ai celor ce se botează sau se cunună religios.
Persoana care primește Botezul trebuie asistată de un naș cu care intră în raport de nășie conform Can. 53 Trul.: „De vreme ce rudenia (înrudirea) cea după suflet este mai mare decât legătura trupurilor, iar noi am aflat că în unele locuri unii primesc copii din sfântul și dătătorul de mântuire botez, și după aceea încheiau însoțire de nuntă (căsătorie) cu mamele văduve ale acelora, orânduim ca, de la (canonul) de față, nimeni să nu mai facă un lucru ca acesta. Iar dacă oarecare ar fi prinși făcând acest lucru, după canonul de față, unii ca aceștia să se lase (depărteze) mai întâi de la

această însoțire nelegiuită, iar apoi să fie supuși certărilor (pedepselor) celor pentru desfrânați”. Nașul (nașa) trebuie să fie creștin ortodox. Este interzis să fie naș cel de altă credință, ereticul sau schismaticul, deoarece nașul ia răspunderea (Can. 45 Cart.) duhovnicească pentru finul său. În cazul administrării Taina Cununiei, nașii trebuie sa fie căsătoriți și ortodocși (art. 47, al. 1, RP). Între naș și fin, precum și între consângenii direcți ai celor doi, în urma administrării Tainei Botezului sau a Tainei Cununiei se creează un raport de rudenie spirituală sau religioasă (πνευματικὴ συγγένεια, *cognatio spiritualis*). Aceasta constituie impediment pentru o eventuala căsătorie între aceștia.

Nașii sunt acele persoane care participă la Taina Sfântului Botez, purtându-l pe prunc în brațe sau însoțesc pe tinerii care primesc Sf. Taină a Cununiei. Rolul nașilor care participă la Botez este unul activ și constă în rostirea răspunsurilor liturgice specifice rânduielii facerii catehumenului și de a face mărturisirea de credință în locul și în numele celui ce se botează, dacă acesta este prunc. Dacă cel ce este botezat este adult, mărturisirile le face chiar acesta. Nașii sunt considerați ca fiind garanții sau chezașii pruncului, ei luându-și, în felul acesta, angajamentul solemn, în fața lui Dumnezeu și a Bisericii, că fiul lor duhovnicesc va fi crescut ca un adevărat creștin și că va deveni un bun credincios al Bisericii lui Hristos. Prin participarea activă la slujba Botezului, alături de preot (rostirea formulelor liturgice specifice Botezului, rostirea mărturisirii de credință, prinderea în brațe a pruncului, înconjurarea sau dansul ritual în jurul mesei și al cristelniței), nașii devin părinții spirituali ai pruncului, născându-l la viața cea nouă în Hristos. Ei au responsabilități deosebite în ceea ce privește viața spirituală și religios-morală a pruncului, alături de părinții după trup ai pruncului care au în plus și responsabilități pentru viața materială. Potrivit învățăturii Biserici Ortodoxe, nașul trebuie să fie creștin ortodox și să fie de același sex cu cel care se botează (de se va putea, fără ca aceasta să fie un lucru fără de care nu se poate săvârși Botezul). De asemenea, nașul trebuie să fie un bun creștin și mai în vârstă (nu copil) decât cel ce este botezat, pentru ca astfel, să își poată îndeplini responsabilitățile de îndrumător și învățător sufletesc, făcând din fiul său duhovnicesc, prin grija și prin exemplul personal, un bun creștin. Legătura spirituală dintre naș și fin creează un grad de rudenie numită rudenie spirituală, care creează efecte canonice considerate ca impediment la căsătorie.

Nașii de cununie (nunii) însoțesc pe miri atât la logodnă, cât și la cununie, având de asemenea un rol activ în desfășurarea Sf. Taine a Cununiei. Ei sunt cei ce garantează pentru cei ce se cunună cu privire la serozitatea angajamentelor reciproce și ai trăiniciei hotărârii luate de viitorii soți privind întemeierea familiei. De aceea, la slujba logodnei ei așază împreună cu preotul inelele pe degetul inelar de la mâna stângă ale finilor, iar la Cununie, așază împreună cu preotul cununiile pe capetele mirilor, iar spre sfârșitul Tainei Cununiei, de asemenea împreună cu preotul le depun pe Sfânta Evanghelie de pe masa Cununiei. La Cununie, se recomandă ca nașii trebuie să fie mai în vârstă decât finii lor pentru a servi ca model și pentru a fi putea să-i îndrume ca niște părinți și învățători ai lor, având o bogată experiență de viață, trebuie să fie căsătoriți și să aibă o viață creștină exemplară.

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române”, în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, (Extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Floca, N. Ioan, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române , București, 1990; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, I-II, Tipografia Diecezană, Arad, 1930 – 1936.

Emilian – Iustinian Roman, Marian Vâlciu

NÁȘTEREA DÓMNULUI. Praznic împărătesc cu dată fixă, primul în ordinea cronologică a vieții pământești a Mântuitorului, dar și în ordinea în care această grupă de sărbători se succede în cursul anului bisericesc. În popor este numită și *Crăciunul*. Ținută la 25 decembrie, această sărbătoare actualizează anual

Nașterea cu trupul a Domnului nostru Iisus Hristos (*Lc* 2, 1-21).

Vechimea acestei sărbători poate fi urmărită în documente până la sfârșitul secolului III, când, potrivit unei tradiții consemnată de istoricul Nichifor Calist, pe timpul prigoanei lui Diocleţian și Maximian, mulți creștini, adunați să prăznuiască Nașterea Domnului, au ars de vii într-o biserică din Nicomidia. Cât privește data serbării, în vechime au existat deosebiri între cele două părți mari ale lumii creștine. În Apus, de prin secolul III, Nașterea Domnului era serbată la 25 decembrie, dată fixată în baza unei tradiții potrivit căreia recensământul lui Cezar Augustus (menționat de *Lc* 2, 1 ș.u.) a avut loc la 25 decembrie 754 de la fondarea Romei (ab Urbe condita). Această tradiție este susținută și de unii Sfinți Părinți (Sf. Ioan Gură de Aur, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin). În Răsărit, până în a doua jumătate a secolului IV, Nașterea Domnului era serbată la 6 ianuarie, odată cu Botezul, această împreună-serbare fiind numită *Arătarea Domnului* (ΤὰΘεοφάνια sau Τὰ Επιφάνια). Această practică se întemeia pe tradiția potrivit căreia Mântuitorul Hristos S-a botezat în aceeași zi în care S-a născut. Transferul sărbătorii Nașterii Domnului la 25 decembrie și în Răsărit s-a făcut, mai întâi, la Antiohia, în jurul anului 375, și apoi la Constantinopol, în anul 379, când Sf. Grigorie de Nazianz a ținut o celebră predică al cărei conținut îl va inspira, mai târziu, pe Cosma Melodul la alcătuirea Canonului Nașterii („*Hristos Se naște, slăviți-L ! Hristos din ceruri, întâmpinați-L! ...*"). Data de 25 decembrie este menționată și în lista sărbătorilor din *Constituțiile Apostolice*. În prezent doar armenii serbează Nașterea Domnului la 6 ianuarie, la aceeași dată cu Botezul.

Fixarea datei de 25 decembrie pentru serbarea Nașterii Domnului a avut și un scop misionar. În preajma solstițiului de iarnă (22-23 decembrie) erau serbările închinate lui *Mithra*, *zeul Soarelui* (Dies natalis Solis invicti – ziua de naștere a Soarelui neînvins). Tot acum erau *Saturnaliile* (în cinstea zeului Saturn) și *Juvenaliile* (sărbătoarea tinerilor). Toate acestea erau sărbători zgomotoase care se pretau la multe imoralități. Acestora Biserica le vine în întâmpinare cu Nașterea lui Hristos „*Soarele dreptății*) (Maleahi 4, 2), „*Răsăritul cel de sus*" (cum cântăm în troparul Nașterii) și „*Lumina lumii*", cum El însuși S-a numit (Ioan 9, 5). Odată cu fixarea sărbătorii Nașterii Domnului la 25 decembrie s-au fixat și datele altor sărbători, precum: Tăierea-împrejur, Întâmpinarea Domnului, Bunavestire, Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul. Sărbătoarea Nașterii Domnului a fost ținută, încă din vechime, cu multă solemnitate. Erau botezați catehumenii, se vizitau casele credincioșilor cu icoana Nașterii, erau oprite spectacolele și jocurile la teatru și circuri și încetau actele de penitență. Vezi Crăciunul.

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., „La Nașterea Domnului", trad. C. Toma, în: *Altarul Banatului*, VII (XLVI), (1996), 10-12, pp. 71-75; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, 1, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Ciobotea, Daniel, mitrop., *Daruri de Crăciun – înțelesuri ale sărbătorii Nașterii Domnului*, Ed. Trinitas, Iași, 2005; Cojocari, Nicolae, „Crăciunul în tradiția creștină", în: *Teologie și Viață*, IV (LXX), (1994), 11-12, pp. 35-43; Crăciun, IPS Casian, „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul!", în: *Mreaja Cuvântului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 405-458; Crăciun, IPS Casian, „Începutul mântuirii", în *Ancora veșniciei*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 61-108; Crăciun, IPS Casian, „Mare-i seara de-astă seară", în *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 168-177; Crăciun, IPS Casian, „Nașterea Domnului în imnele Sfântului Roman Melodul", în *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 145-149; Crăciun, IPS Casian, „Permanența colindelor", în *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 150-158; Crăciun, IPS Casian, „Permanența ortodoxă prin colinde", în *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 159-167; Ionescu, I., „Despre originea și înțelesul cuvântului „Crăciun" în limba română", în: *MO*, XIII (1971), 11-12, pp. 823-839; Nechita, Vasile, „Sărbătorile Nașterii Domnului în iconomia mântuirii; Revalorificarea mărturiilor neo-testamentare în teologia apuseană (catolică și protestantă)", în: *Teologie și Viață*, X (LXXVI) (2000), 7-12, pp. 150-165; Necula, Nicolae D., „Colindele în viața și spiritualitatea credincioșilor noștri", în: *GB*, XLVIII (1958), 6, pp. 64-72; Nicolescu-Leordeni, Nicolae, „Contribuții la clarificarea originii sărbătorii Crăciunului", teză de doctorat în teologie, în: *ST*, XXXIX (1987), 3, p. 21 ș.u., 4, pp. 9-78; Nicolescu-Leordeni, Nicolae, „Crăciunul", în: *GB*, XXV

(1966), 11-12, pp. 1024-1051; Sava, Viorel, „Sărbătoarea Nașterii Domnului în tradiția liturgică ortodoxă și în cea romano-catolică - perspectivă istorico - liturgică", în: *Teologie și Viață*, X (LXXVI), (2000), 7-12, pp. 139-149.

Viorel Sava

NÁȘTEREA MÁICII DÓMNULUI. Sărbătoare împărătească în cinstea Nașterii Născătoarei de Dumnezeu, numită în popor și *Sfânta Maria Mică*, sărbătorită la 8 septembrie. Faptul că se întâlnește și în tradiția liturgică a unor Biserici Vechi-Orientale (la copți și la sirienii iacobiți) conduce spre concluzia că a fost instituită înainte de Sinodul de la Calcedon (451). Cercetătorii afirmă că această sărbătoare apare după Sinodul III Ecumenic (431), care a formulat oficial învățătura despre Maica Domnului, și Sinodul IV Ecumenic. Inițial, această sărbătoare a fost comemorarea anuală a sfințirii unei biserici zidită după anul 430 la Ierusalim, pe locul unde, după tradiție, fusese casa părinților Sfintei Fecioare. În Apus a fost introdusă la sfârșitul secolului al VI-lea de papa Serghie I (687-701). Condacul și icosul sărbătorii au fost alcătuite în secolul al VI-lea de Roman Melodul, iar la începutul secolului al VIII-lea Sf. Andrei Criteanul a alcătuit canonul Utreniei. În Apus generalizarea acestei sărbători s-a realizat abia în secolele IX-X. Pe 9 septembrie sunt pomeniți Sfinții și dumnezeieștii Părinți Ioachim și Ana. Vezi și: Maica Domnului, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, Bunavestire, Adormirea Maicii Domnului, Născătoare de Dumnezeu.

Bibliografie. Alexa, Nicolae, „Învățătura despre Sfânta Fecioară Maria în cărțile de cult", în: *BOR*, XCVIII (1980), 9-10, pp. 982-999; Bălțat, PS Visarion, *Învățătura mariologică a Sfântului Nicolae Cabasila*; Belu, D.I., *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1942; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, 1, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Chira, IPS Iustinian, *Viața Maicii Domnului*, Cluj-Napoca, 1986; Necula, Nicolae D., *„Adormirea Maicii Domnului în cultul Bisericii Ortodoxe"*, în: *GB*, LIII (1997), 5-8, pp. 27-35; Pop, IPS Irineu, „Maica Domnului în viața Bisericii și în evlavia credincioșilor ortodocși", în: *Ort*, XXXVI (1984), 3, pp. 399-414; Popescu, David, „Nașterea Maicii Domnului", în: *GB*, XIX (1960), 4-8, pp. 577-584; Sava, Viorel, „Cultul Maicii Domnului în Catolicism și Ortodoxie - studiu comparativ", în: *Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza»* Iași, Seria Teologie, 1993-1994, pp. 245-261; Sava, Viorel, „Învățătura despre Maica Domnului și reflectarea ei în cultul și iconografia ortodoxă", în *Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza»* Iași, Seria Teologie, 1997-1998, pp. 57-78 ; Seviciu, IPS Timotei, „Cultul Maicii Domnului la români", în: *Arca*, II (1991) 8, p. 8; Seviciu, ÎPS Timotei, „Maica Domnului și Sfânta Biserică", în: *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, IV (1987), Arad, pp. 1-5.

Viorel Sava

NATÚRĂ. (lat. *natura*)v. FÍRE.**I.** Concept general și interdisciplinar, care utilizat în teologie, exprimă conținutul existențial al unei ființe sau persoane, ori fondul caracterial al acestora. În teologia patristică este utilizat în două accepțiuni majore. Prima accepțiune este cea triadologică niceeană, în care termenul de *natură* este aproximativ sinonim cu grecescul *ousia*. A doua accepțiune este cea hristologică calcedoniană, unde *natura* este sinonimă grecescului *fisis* sau *fire*.

II. v. CÓSMOS.Termen specific cosmologiei creștine care desemnează lumea sau cosmosul, creația lui Dumnezeu. Referindu-ne la natură, o înțelegem ca fiind „lumea materială organică și anorganică. În sens obiectiv, *Natura* nu este un produs uman. Într-un sens simbolic, natura este o creație a înțelegerii umane. În interacțiunea lor cu lumea materială, oamenii conceptualizează natura, pentru a putea înțelege modul în care aceasta funcționează. Modelele, teoriile și legile sunt rezultatul. Ele reflectă într-o formă simbolică ceea ce epocile succesive au înțeles prin natură. Grecii antici aveau o viziune „organică" asupra naturii în măsura în care atribuiau materiei „brute" funcții intrinseci similare celor care caracterizează funcționarea organelor într-un organism. Obiectele fizice posedau tendințe naturale care le făceau să acționeze după legi care corespundeau naturii lor intime (esenței) și împlinirii rațiunii, logosului lor – a se vedea teologia sfântului Maxim Mărturisitorul, cel care va trata teologic această perspectivă, relaționând obiectele lumii la Rațiunea supremă, Logosul - Hristos. Universul era divizat între cele de jos, grosiere (pământul) și cele de sus, elevate (sfera cerească, cuprinzând

astrele, planetele cu mișcări circulare – simbol al perfecțiunii, soarele, luna), între cele două manifestându-se o diferență de ordin calitativ. În urma revoluției științifice care marchează începutul modernității, în special prin lucrările lui Copernic și Newton (prin care se dezvoltă mecanica), asistăm la emergența unei viziuni mecaniciste asupra naturii. Natura apare astfel ca uriașul ceasornic, care odată pornit de Creator, funcționează după niște legi precise. Acest „precis" marchează trecerea de la conceptele calitative ale antichității la cele cantitative ale modernității (materie, mișcare fiind cele fundamentale). Dispare diferența calitativă: universul întreg este structurat din aceleași elemente care corespund ca funcționare acelorași legi. Se pune în evidență relația dintre diferitele componente ale sistemului, vorbim (începând cu Laplace) de cauzalitate și de determinism. Kant va vedea în natură întâi de toate conexiuni după reguli precise, după legi ale naturii.

În fine, revoluția fizicii provocată de fizica cuantică determină emergența unei noi categorii de concepte. Odată cu Maxwell, Faraday și Hertz, o nouă imagine asupra naturii este propusă, observa Einstein (*Evoluția fizicii*, 1938). Noua viziune asupra naturii se va structura înlocuind conceptele fizicii clasice (materie, mișcare, timp, spațiu) cu altele noi, netraductibile în limbajul fizicii clasice (discontinuitate, incertitudine, nonlocalitate, dilatarea timpului, contracția distanței), dând noi valențe celor vechi (cauzalitate, natură, timp), respectiv, redefinind concepte vechi (determinism, simultaneitate, timp absolut, spațiu absolut)[3]. Teoria relativității înlocuiește „particula ca unitate fundamentală cu evenimentul în spațiu-timp". Energia este relaționată cu masa (prin celebra formulă $E=mc^2$). Noua natură poate fi gândită acum în termeni de spațiu-timp, energie, informație.

Viziunea Sfinților Părinți asupra naturii nu este atât la nivel de reprezentare (gest lăsat în sarcina științelor și filosofiilor), cât mai ales de interpretare. Cu alte cuvinte, datele scripturistice și Tradiția nu au misiunea de a oferi o înțelegere a lumii la nivel fenomenologic, ci sunt gest de teologie, de evidențiere a lucrării dumnezeiești în creația întreagă. În acest sens, conceptul teologic de natură-cosmos face întâi de toate trimitere la cel de creație.

Deopotrivă, conceptul de „natură" îl întâlnim în teologie și în accepțiunea (importată din filosofie) de *ousia* - fire - substanță, concept care trimite la ideea despre ceea ce este în sine obiectul cunoașterii. Utilizarea sa necesită însă deosebită prudență mai ales în ceea ce privește dogmele Bisericii, trinitară și hristologică, dată fiind încărcătura filosofică a termenului și deci polisemia sa.

Bibliografie. Weinert, Friedel, *The scientist as Philosopher*, Ed. Springer-Verlag, 2005.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

NAZARINÉNI. (de la toponimul biblic *Nazareth*) Grupare neoprotestantă de nuanță pietistă, apărută în Elveția, la începutul sec. XIX. Întemeietorii sunt Johann Jakob Würz (Basel, 1778-1858) și Samuel Heinrich Fröhlich (1803-1857).

Ambii se pretind a fi primitorii unor mesaje divine din partea Tatălui și Duhului Sfânt. Cu toate acestea, neagă Sfânta Treime și învierea lui Hristos, despre care afirmă că a leșinat pe cruce. Pocăința este obligatorie, fiind urmată de botez, care se face între 7 și 14 ani. Se afirmă că nu se mai poate păcătui după botez. Se înscriu în coordonatele doctrinare specifice protestantismului. Simbolurile – Botezul și Cina – se celebrează cu ceremonii simple. Un fost preot catolic – Ignatius Lindl – introduce rugăciunile pentru morți și credința în sfinți. Cultul se oficiază în case de adunare, cu predici și rugăciuni libere. Pe teritoriul românesc au pătruns prin etnici maghiari la sfârșitul sec. XIX. În prezent, funcționează Asociația Religioasă Nazarineană, cu sediul la Arad, recunoscută ca atare din 1990.

Bibliografie. Comșa, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*,Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie,* Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*,

Arad, 1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I: Ed. Crist-l, București, 1997, vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, PS Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

NĂDÉJDE. Virtute morală creștină ce presupune încrederea pe care o are credinciosul în Dumnezeu și în lucrările Sale, precum și în împlinirea lor pe viitor.

Sf. Apostol Pavel îi deosebește pe creștini, ca oameni ce posedă nădejde, de ceilalți, „care nu au nădejde" (*1 Tes* 4, 13). Nădejdea creștină este sigură și nedezmințită, fiindcă se bizuie pe darul necreat al lui Dumnezeu ce se dă în Iisus Hristos. Drept urmare, ea depășește hotarele morții și pătrunde în viața cea adevărată. Sensul eshatologic al nădejdii creștine este evident: prin nădejdea în Dumnezeu, creștinul se abate de la cele trecătoare și se întoarce către cele veșnice; depășește greutățile acestei lumi și participă la bucuria Împărăției lui Dumnezeu. Viața creștinului primește un nou conținut, căci nădejdea trezește la viață participarea la învierea lui Hristos. Acest aspect trimite la credință: ca și aceasta, nădejdea este legată de persoana lui Hristos (El fiind numit „nădejdea creștinilor", *1 Tim* 1, 1). Credința dă subzistență celor nădăjduite, pe când nădejdea le menține ca așteptate în veșnicie (vezi *Evr* 11, 1, respectiv *2 Co* 4,18).

O legătură organică există și între nădejde și dragoste. Dragostea lui Dumnezeu îl cheamă pe om să răspundă cu dragostea lui proprie, iar această dragoste-răspuns, născută din credință, crește tocmai prin nădejde. Altfel spus, cu cât se întărește nădejdea în Dumnezeu, cu atât crește și dragostea către El.

Nădejdea necesită în mod absolut necesar răbdarea: „Iar dacă nădăjduim ce nu vedem, așteptăm prin răbdare" (*Rm* 8, 25). A fi creștin cu adevărat înseamnă și a răbda necazurile vieții (vezi *Evr* 12, 1). Nădejdea este cea care determină o atitudine corectă în viață și mai ales cea care îi conferă un caracter dinamic acesteia. Hristos, prin cuvintele „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea" (*In* 16, 33), îi cheamă pe creștini să-L urmeze pe calea deschisă de El, adică să aibă curaj și să creadă în biruința asupra lumii. Acest lucru l-au făcut și îl fac sfinții. Biruind într-o neîncetată luptă duhovnicească cu puterile demonice și cu ispitele lumii, ei posedă îndrăznire (*parresia*) în fața lui Dumnezeu. Exemplul lor ne dovedește că nădejdea este însoțită de curățenia inimii și de sfințire („Cel ce are nădejdea aceasta în El se curățește pe sine, precum Acela curat este", *1 In* 33). Nu trebuie, deci, să uităm că cel ce nădăjduiește în Dumnezeu și voiește să fie în comuniune cu El, caută sfințenia și se nevoiește pentru virtute.

Bibliografie. Mantzaridis, Georgios I., *Morala creștină*, vol. II: *Omul și Dumnezeu; Omul și semenul; Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. C.C. Coman, Ed. Bizantină, București, 2006; Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, trad. diac. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, [2]1998; Stăniloae, Dumitru *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003.

Ciprian Iulian Toroczkai

NĂSĂLÍE. Pat din lemn sau metal, pe care sunt așezați cei decedați, în biserică, până la înmormântare.

Viorel Sava

NĂSCĂTOÁREA DE DUMNEZÉU. v. TEOTÓKOS.

NECROLÓG. (gr. *necrologos*; *necros* - *mort*; *logos* - *cuvânt*) Gen al predicii, ce face parte din categoria parenezei, fiind cuvântarea ce se rostește la slujba înmormântării.

Dicționarele limbii grecești clasice nu au cuvântul în această formă combinată, pe când cele de neogreacă îl includ, ceea ce ne arată că termenul s-a format ulterior perioadei clasice. Pentru discursul funebru s-au întrebuințat inițial

termenii Επιτάφια și cel de λόγος πανεγιρικός – *cuvânt panegiric, de laudă*, acesta din urmă datorită faptului că discursul funebru era mai mult un cuvânt de laudă, rostit la mormântul celui trecut în veșnicie. Nu trebuie făcută confuzia între *necrolog* și *panegiric*, nici astăzi, nici pentru trecut, deși, în general, necrologul conține și o parte panegirică, encomiastică. Propriu-zis, termenul λόγος πανεγιρικός a fost întrebuințat întâia oară în vremea războiului peloponeziac, și-l găsim la *Isocrate* (436-338).

Necrologul creștin, ca formă consacrată a predicii, își are paternitatea la Sf. Grigorie de Nazianz, în Răsărit, și la Sfântul Ambrozie, în Apus. Cum va fi fost cuvântarea funebră mai devreme, în creștinismul primar, este greu de precizat. Părintele dr. Ioan Zugrav, care are un studiu special consacrat *cultului morților*, face doar următoarea mențiune: „Rânduiala înmormântării la primii creștini trebuie să fi fost simplă. Pe lângă unele din obiceiurile rămase de la evrei, respectiv de la popoarele și religiile la care aparținuseră înainte, se vor fi adăugat și altele nu curat creștine. Ritul înmormântării va fi fost compus din cele patru elemente ale cultului: citiri, cântări, predică și rugăciuni" *(Cultul morților…,* p. 11).

1. Dezambiguizări semantice. În vorbirea curentă, prin „necrolog” nu se înțelege doar predica ținută la înmormântare, ci și anunț tipărit, cu caracter funebru, propriu-zis un text prin care se comunică decesul cuiva, dar și datele (ziua, ora) în legătură cu depunerea, slujba înmormântării, înhumarea etc. Accepțiunea de text sau anunț funebru (post-mortem) o are termenul necrolog și-n alte limbi moderne (de ex. franceză: *texte publié dans un journal ou magazine peu après le décès d'une personnalité*; italiană: *necrologio – una forma di annuncio funebre*). Pe de altă parte, cuvântul funebru este numit adesea „panegiric”, lăsând să se înțeleagă faptul că tonul și conținutul au în vedere, cu prioritate, aspectele encomiastice (laudative). Din acest motiv, în locul termenului „necrolog” este utilizat cel de „elogiu funebru”, sau pur și simplu elogiu, echivalentul expresiei laudatio funebris din latina clasica (v. Dizionario di Omiletica…, p. 439). În ce ne privește, în paralel cu accepțiunea laică de anunț funebru, avem în atenție prioritară înțelesul liturgico-omiletic al necrologului, acela de cuvântare (discurs) în cadrul slujbei înmormântării.

2. Necrologul în perioada patristică și post-patristică. Majoritatea opiniilor converg asupra faptului că Sf. Grigorie de Nazianz este creatorul acestui gen literar în literatura patristică. De la el ne-au rămas cele mai multe necrologuri, dintre care unele pot fi ușor confundate cu panegiricul, datorită preponderenței aspectului encomiastic. Astfel, a rostit discursuri funebre în lauda fratelui său Cezar, a surorii Gorgonia, a tatălui său Grigorie (numit și *cel bătrân)* și în cinstea Sf. Vasile cel Mare. Precum se vede, trei dintre ele sunt rostite pentru membrii familiei, obicei mult răspândit în vechime. Pentru Apus, pionier al genului e socotit Sfântul Ambrozie, de la care ne-au rămas trei cuvântări mai cunoscute: la moartea fratelui său Satirus și la moartea împăraților Valentinian și Teodosie.

Cât privește *epoca post-patristică*, până la Bossuet, necrologul nu și-a mai găsit un loc reprezentativ în literatura omiletică, precum în veacul de aur. De altfel, predica, în general, cunoaște o anumită decădere. În privința necrologului pot fi menționați doar următorii: Teodor Studitul († 826) cu *Cathechesis funebris ad matrem suam*; Petros, episcop de Argos († după 920), cu o cuvântare funebră la Atanasie, episcop de Methona, Mihail Psellos, cu un necrolog la moartea lui Ioan Xifilinos. În Evul Mediu se constată aceeași sărăcie a necrologului.

3. Necrologul în Biserica Ortodoxă Română. Practic, din categoria necrologului face parte cea mai veche predică păstrată în literatura noastră: *Cuvântarea lui Neagoe-Vodă Basarab la a doua îngropare a oaselor mamei sale Neaga și copiilor săi Petru, Ioan și Anghelina la mănăstirea din Argeș*, publicată pentru prima oară de Nicolae Iorga, alături de alte câteva cuvântări funebre. Predica datează din prima jumătate a secolului al XVI-lea, „după anul 1519”,cum se menționează în izvoarele omiletice. Prezența necrologului se semnalează constant de acum încolo,

nu numai în cărțile tipărite, ci și în numeroasele manuscrise arhivate la Biblioteca Academiei Române. Cel mai reprezentativ volum de predici din veacul al XVII-lea este cel publicat de preotul Ioan Zoba din Vinț (Alba), numit *Sicriul de Aur*. Propovedaniile tipărite de preotul Ioan Zoba sunt, nu doar cuvântări de mângâiere pentru cei întristați de pierderea cuiva drag, ci și lecții de morală creștină, cu țintire spre viața veșnică. Secolul al XVIII-lea este dominat, pe tărâmul propovăduirii, în prima parte, de geniul lui Antim Ivireanul, nu doar la modul general, ci și în privința necrologului. *Didahiile* publicate postum conțin și cuvântări funebre, alături de cunoscutele predici pentru duminici și sărbători, ca de pildă, *Cuvânt de învățătură iară la prestăvirea omului*. În a doua jumătate a secolului se remarcă *propovedaniile la morți* ale Pr. Samuil Micu Klein, totodată traducerile funebre ale acestuia din opera Sf. Vasile cel Mare. Secolul al XIX-lea este dominat tot de reprezentanți ardeleni, prin zelul de excepție al altor doi mari corifei, Petru Maior și Zaharia Boiu. În secolul al XX-lea predica funebră beneficiază, în prima jumătate, de predicatori cunoscuți, ca episcopul Grigorie Comșa de Arad, Pr. Ioan Lupaș, Pr. Marga Iacob, Pr. David Voniga ș.a. În a doua jumătate a secolului, cărțile de predici funebre sunt destul de puține. Cele mai cunoscute s-au tipărit prin sârguința Î.P.S. Nicolae Corneanu, mitropolitul Banatului și Pr. prof. Ioan Bunea de la Cluj. Anumite volume de predici apărute la începutul sec. al XXI-lea, conțin la sfârșit și necrologuri, ca, de pildă, la Pr. M. Păcurariu și Pr. V. Gordon. Altele au fost tipărite în diferite reviste și almanahuri bisericești, în special în cele eparhiale.

4. Necesitatea și scopul necrologului. Petru Maior, cărturarul care a abordat necrologul, spune într-una din *propovedaniile* sale: „O, de câte ori s-a întâmplat, cât cel ce a venit să asculte propovăduirea pentru o zăbovire deșartă, ba aorea și pentru ca să cârtească asupra curgerii graiului propovăduitorului, îndulcindu-se de râul cel ritoricesc au ascultat cu luare aminte adevărul cel vecinic, care pătrunzându-i cele din lăuntru ale inimii lui, cu darul Duhului Sfânt, mai îndreptat s-a întors acasă...” (*Propovedanii…*, p. 12). Observația acestuia surprinde pe scurt și scopul: cel ce-l ascultă să se întoarcă mai *îndreptat* acasă, iar termenul de *îndreptare* este folosit în teologia dogmatică drept sinonim pentru *mântuire*. Așadar, rostirea necrologului îl ajută pe ascultător să se apropie de Dumnezeu. Părintele D. Belu punctează: „Lăsând la o parte scopul final al necrologului, care se încadrează în acela al propovăduirii în general, prin cuvântarea funebră se urmăresc ca scopuri apropiate: manifestarea părerii de rău pentru pierderea unuia din membrii organismului parohial, potrivit cuvântului Sf. Pavel care zice: *Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună...* (*1 Co* 12, 26); mângâierea celor îndoliați; avertizarea credincioșilor participanți la înmormântare de a se lepăda de păcat, de a se hotărî pentru o viață nouă și de a merge cu hotărâre pe calea aceasta; instruirea atât a celor îndoliați cât și a tuturor celorlalți participanți...” (*Cu privire la necrolog…*, p. 221).

Bibliografie. Belu, Dumitru, *Curs de Omiletică* (dactil.), Biblioteca Facultății de Teologie Sibiu, ms. 485, f.a.; Belu, Dumitru, „Cu privire la necrolog”, în: *MA*, X (1965), 4-6, pp. 348-370; Biagio, Amata, „Elogio”, în: *Dizionario di Omiletica*, Ed. Elle Di Ci – Velar, Torino/ Bergamo, 1998; Bunea, Ioan, *Cuvinte de învățătură la botez, cununie și înmormântare*, Cluj - Napoca, 1986; Coman, Ioan Gh., *Patrologie*, Manual pentru Institutele Teologice, București, 1956; Galeriu, Constantin, „Cuvânt pentru rânduielile celor de pe urmă, de la săvârșirea credincioșilor din această viață”, în *Îndrumătorul Buzăului*, 1984, pp. 31-34; Gordon, Vasile, *Pareneza în slujirea pastoral-misionară a Bisericii*, Teză de doctorat, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române , București, 2001; Gordon, Vasile, „Importanța pastorală a necrologului”, în: *RT*, Sibiu, (1998), 2-3, pp. 103-131; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică* (Curs anul IV Teologie Pastorală), Ed. Universității, București, 2001; Guérin, Paul, Sutcliffe, Terence, *Guide du prédicateur à l'usage des laïques et des prêtres*, Ed. du Centurion, Paris, 1994; Gusti, Dimitrie, *Ritorică pentru tinerimea studioasă*, Ed. Științifică și Pedagogică, București, [2]1984; Iorga, Nicolae, *Cuvântări de înmormântare și pomenire*, Văleni, 1909; Maior, Petru, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809; Stănescu, Florian, „Despre cuvântările funebre”, în: *MB*, XIII (1964), 1-3, pp. 60-64; Zoba, Ioan, *Sicriul de aur. Carte de propovedanie la morți*,-Sebeș, 1683, reed. Anton Goția, București, 1984; Zugrav, Ioan, *Cultul morților*, Cernăuți, 1937.

Vasile Gordon

NEGLIJÉNȚĂ. (*can.*; lat. *negligentia*) Formă canonică a culpei, constând în atitudinea cuiva care nu-și îndeplinește îndatoririle cu destulă grijă și nu-și prevede consecințele păgubitoare ale faptelor sale.

Neglijarea îndatoririi pe care o au mai ales episcopii și preoții de a învăța pe credincioșii lor dreapta credință, pentru ca aceștia „cunoscând cele bune și de dorit și cele nefolositoare și de lepădat, își vor îndrepta viața spre mai bine și nu vor fi prinși de patima ignoranței" (Can. 19 Sin. VI Ec.), atrage pedeapsa afurisirii (Can. 58 Ap.) sau chiar caterisirea, în cazul recidivei. La fel, Can. 121 Cart. sancționează neglijența acelor episcopi care ar omite să câștige pentru unitatea catolică locurile aparținătoare scaunului lor și să convertească la dreapta credință pe ereticii din eparhia lor, supunându-i admonestării episcopilor din vecinătatea lor. Dacă stăruie în neglijență, Can. 123 Cart. prevede că episcopul care „va fi neglijent față de eretici, ori în privința condicilor, ori în privința scaunelor, să se admonesteze de către episcopii sârguincioși vecini și să i se arate neglijența lui, ca să nu aibă cuvânt de apărare; iar dacă din ziua în care a fost admonestat până în șase luni, petrecând în aceeași eparhie, nu ar purta grijă în privința celor ce sunt datori a se întoarce la unitatea catolicească (ortodoxă), cu unul ca acela să nu intre în comuniune până nu va îndeplini acest lucru. Și dacă executorul nu ar veni în acele locuri, să nu i se pună în sarcina episcopului". Can. 59 Ap. sancționează clericii care neglijează ajutorul ce trebuie dat celor săraci: „Dacă vreun episcop sau presbiter sau diacon nu ar da cele de trebuință vreunuia dintre clerici care ar fi lipsiți (săraci), să se afurisească, iar stăruind, să se caterisească întocmai ca unul carele a ucis pe fratele său". De asemenea, Can. 58 Ap. sancționează cu afurisirea atât clericul, cât și laicul, care ar batjocori (ar lua în bătaie de joc) fie pe cel șchiop, fie pe cel surd, fie pe cel orb, fie pe cel vătămat la picioare.

Pedepsele bisericești privesc și cazurile de neglijență în exercitarea puterii sfințitoare. În cazul în care s-ar săvârși Sfânta Liturghie clericii împreună-liturghisitori nu s-ar împărtăși, se pedepsesc cu oprirea de la lucrarea celor sfinte pe timp de 1-3 luni și cu canonisire la mănăstire, ca unii ce au călcat ceea ce s-a rânduit și ținut de Biserică (art. 41, al. 3, RP). Excepții se admit numai pentru motive întemeiate. Un alt exemplu ar fi administrarea tainei Sfintei Cununii fără observarea prescripțiilor civile și bisericești, „de se va dovedi că a făcut aceasta din neștiință sau neglijență, se va pedepsi cu pedeapsa dojanei, iar dacă s-ar dovedi că a făcut-o în deplină cunoștință de cauză, se va pedepsi cu suspendarea din serviciu pe timp determinat" (art. 45, RP).

Preotul se oprește de la lucrarea celor sfinte pe timp determinat, cu canon de pocăință la Episcopie sau în Mănăstire, în cazul în care a fost chemat de credincioși pentru îndeplinirea datoriilor sale și din neglijență a lăsat să moară un copil, fără a fi botezat sau un bolnav neîmpărtășit (art. 44, RP). Se sancționează cu pedeapsă până la transferare neglijarea ritualului prescris în săvârșirea celor sfinte, neglijarea și neîmplinirea datoriei de a predica în biserică, precum și neglijarea tuturor îndatoririlor sale oficiale rânduite de autoritățile competente (art. 27, RP). Clericii, care neglijează norma canonică cu privire la căsătoria între ortodocși, asistați de nași ortodocși, excepție făcând cazurile care au obținut dispensă de la chiriarhul locului sau cei de altă confesiune care fac trecerea la ortodoxie înaintea căsătoriei, se pedepsesc cu canonisire la mănăstire sau transfer la o parohie de categorie inferioară (art. 47, 48, RP). Sfințirea de biserici fără sfinte moaște este considerata neglijență. Episcopului care se face vinovat de aceasta, conform Can. 7 Sin. VII Ec. i se aplica pedeapsa caterisirii.

De asemenea, „preotul sau diaconul care, beat, sau după ce a mâncat și băut ceva, sau a fumat, a îndrăznit să săvârșească Sfânta Liturghie, se pedepsește cu caterisirea și se trece în rândul mirenilor. Aceeași pedeapsă se aplică și celui care a îndrăznit să săvârșească Sfânta Liturghie, fără să facă Proscomidia, cum și celui care, săvârșind Proscomidia și Sfânta Liturghie, lasă intenționat sau din neglijență Sfintele Taine nepotrivite" (art. 41, al. 1, 2, RP).

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, (Extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Floca, I. N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 32005; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, Tipografia Diecezană, Arad, 1930-1936; Munteanu, Alexandru Armand, „Pedepse aplicate clericilor de către Biserică", în: *BOR*, 9-10/1961, pp.4 900-920.

Emilian – Iustinian Roman

NEOFÍT. (gr. *neofitos*) Persoană de curând botezată.

Can. 2 Sin. I Ec. interzice neofitului intrarea în cler: „Deoarece multe s-au făcut împotriva canonului bisericesc, fie din nevoie, fie în alt chip, la stăruința oamenilor, încât oamenii abia veniți de la viața păgânească la credință și care în scurtă vreme au fost catehizați se aduc îndată la baia spirituală, și deodată cu botezarea se înaintează la episcopat sau la presbiterat, s-a socotit că este bine de acum înainte nimic de acest fel să nu se mai facă; pentru că îi trebuie timp de mai multă ispitire celui care se catehizează (catehumenului) și după botez. Căci este lămurită scriptura apostolică ce zice: „Nu neofit, ca nu mândrindu-se să cadă în osândă și în lanțul (cursa) diavolului" (*1 Tim* 3, 6). Iar dacă cu trecerea vremii, s-ar afla vreo păcătuire sufletească cu privire la o persoană (a unei persoane) și s-ar dovedi de către doi sau trei martori, unul ca acela să înceteze din cler. Iar cel ce ar face (proceda) împotriva acestora, aceluia i se va pune la îndoială calitatea de cleric (în privința apartenenței lui la cler), ca unul care a cutezat să se împotrivească marelui sinod".

Bibliografie. Floca, I.N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 32005; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, I-II, Tipografia Diecezană, Arad, 1930 - 1936.

Emilian – Iustinian Roman

NEOPATRÍSTICĂ. Curent teologic contemporan de redescoperire a Părinților Bisericii și a învățăturii lor.

Gestul este complex și profund în măsura în care pentru creștin redescoperire înseamnă împărtășire din duhul în care aceștia au înțeles viața teologică, respectiv devenire întru paternitatea lor duhovnicească. El presupune onesta structurare a trăirii omului contemporan pe calapodul înțelegerii în Hristos, pe care Părinții au avut-o în vremea lor. Este prelungirea trăirii acestora în viața de azi, nu atât import servil de soluții după literă, cât creativă, întru Duhul insuflare, ca răspuns la frământările omului contemporan. Gestul exprimă „vechiul" în sensul continuității în duh cu Părinții, respectiv „noul" ca actualitate a răspunsului, ca găsire a soluțiilor vis-a-vis de nevoile de mântuire ale lumii de azi. „Ne-am silit" – spunea părintele Dumitru Stăniloae în prefața Dogmaticii sale – „să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor".

Filonul neopatristicii este duh și nu informație. Neopatristică nu înseamnă nicidecum ștergerea de praf a scrierilor Părinților și utilizarea acestora ca bibliografie contemporană („la modă"), ci trăirea efectivă, în gest de continuitate, a elanului și priceperii lor insuflate de Sus prin care au găsit cale de mântuire lor și semenilor lor.

Neopatristica presupune o schimbare de viață așa cum Părinții înșiși au făcut-o în vremea lor. Referirea la ei, astăzi, este referirea la soluțiile pe care harul le-a adus în viața lor și la actualizarea acestora tot prin har pentru nevoile de acum. Neopatristica presupune gestul înnoirii minții – metanoia și dobândirea înțelegerii și inteligenței înduhovnicite. Însă teologia academică contemporană poartă însă încă rănile pierderii filonului patristic: „Teologia ortodoxă, fie că a continuat să imite vechiul ifos al teologiei scolastice apusene, fie a dezvoltat un scolasticism „neopatristic", adică se referă neîncetat la Sfinții Părinți ai Bisericii de Răsărit, dar nu într-un mod patristic. Cu alte cuvinte, teologia neopatristică se referă la Sfinții Părinți ca la niște surse bibliografice, iar aceasta nu este patristic pentru că Părinții Bisericii au folosit ca surse pentru teologia lor viața bisericească și foarte rar se refereau la texte, iar atunci când se refereau la texte nu le foloseau ca surse

bibliografice, ci ca puncte de vedere ale vieții eclesiastice pe deplin integrate acesteia".

Bibliografie. Pharos, Philoteos, *Înstrăinarea ethosului creștin*, Ed. Platytera, București, 2004; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

NEOPĂGÂNÍSM. (lat. *Paganus*– termen prin care creștinii din primele secole îi desemnau pe politeiștii greco-romani) Revenire la păgânism sau la vechile religii precreștine. Termenul neo-păgânism este folosit în mediile academice, pentru a sublinia discontinuitatea între păgânismul pre-creștin și cel actual. Sufixul „neo", în acest caz, subliniază natura nouă, aspectul contemporan al acestei mișcări. Există o mare varietate de tradiții și credințe în spectrul larg a ceea ce numim neopăgânism. Unii neopăgâni venerează mai mulți zei și zeițe, alții se concentrează pe o singură forță a vieții, impersonală, fără gen, în fine alții venerează un cuplu cosmic, zeul și zeița. Neopăgânismul nu vorbește de Dumnezeu ca Persoană, ci fie de o forță impersonală care se confundă cu lumea, fie vorbește de o pluralitate de zei supra-oameni sau patimi omenești personificate. Neopăgânismul promovează panteismul, afirmând că divinitatea ar fi una cu natura. Neopăgânismul nu apare ca o mișcare unitară, nici în ceea ce privește ritualurile sau modul de viață. Cu toate acestea, neopăgânii subscriu la câteva principii comune: acceptarea principiului masculin și feminin al Divinității (chiar androgin), respectul față de natură și înfrățirea cu aceasta, adesea deificarea panteistă a naturii; respectul pentru forța vitală a universului și pentru ciclurile fără sfârșit ale vieții și ale morții; faptul că fiecare individ este responsabil pentru descoperirea propriului său drum, în armonie cu lumea exterioară și cu comunitatea. Această idee este exprimată de obicei prin îndemnul: „Fă ce vrei atâta timp cât nu rănești pe nimeni". Un rol important în neopăgânism îl joacă ciclurile lunare și festivalurile legate de anotimpuri. În calendarul păgân, care se numește „roata anului" sunt opt festivaluri majore, numite sabaturi: Samhaim (1 octombrie), solstițiul de iarnă (21 decembrie), Imbolc (2 februarie), echinocțiul de primăvară (21 martie), Beltane (1 mai), solstițiul de vară (24 iunie), Lammas (1 august) și echinocțiul de toamnă (21 septembrie). Cel mai cunoscut dintre acestea este Samhaim, care marchează sfârșitul anului nou păgân, cinstirea strămoșilor, întâlnirea cu moartea, celebrat în sărbătoarea morților sau Halloween. Ritualurile neopăgâne cele mai importante sunt legate de naștere, de împlinirea unei vârste sau de căsătorie și sunt diferite de la un grup la altul. *O caracteristică majoră a neopăgânismului este că prin ritual nu se urmărește cinstirea divinităților, ci cultivarea puterilor personale prin autocontrol, autocunoaștere, profeție, vindecare psihică.* Fiecare adept este responsabil pentru credința pe care alege să o adopte, fiecare este responsabil ce zeitate i se potrivește și ce relație stabilește cu acea zeitate, fiecare este responsabil pentru dezvoltarea sa spirituală și personală. Cel mai des întâlnit simbol a neopăgânismului este steaua în cinci colțuri, simbolizând cele cinci elemente care susțin viața pe pământ: pământ, cer, foc, apă, spirit. Grupările neopăgâne pot fi împărțite în două mari categorii: grupări care urmăresc să reconstruiască vechile religii dintr-un anumit grup etnic sau lingvistic sau dintr-o arie geografică (reconstrucționiste), respectiv grupări care amestecă liber tradiții din arii diferite, de la popoare străvechi diferite și din epoci istorice diferite (eclectice). Ca mișcare organizată, neopăgânismul s-a dezvoltat în Statele Unite în anii 1960 când 1962 a luat ființă *The Church of All Words* (CAW), activă și astăzi. După câțiva ani au apărut și federațiile, cu scopul de a apăra drepturile religioase ale păgânilor. Una din cele mai vechi este *Pagan Federation International*, care servește ca element de legătură la nivel internațional între *Pagan Federation*, întemeiată în Anglia în 1971 și grupurile asemănătoare din lume. Neopăgânismul cunoaște un mare succes în societățile occidentale. Conform studiilor realizate pe baza chestionarelor distribuite în timpul festivalurilor, s-a putut constat că păgânii sunt în general educați, fac parte din

clasa de mijloc și sunt în majoritate femei. Neopăgânii, în general, nu acceptă ideea de convertire. Ei susțin că nu se convertesc atunci când intră într-o grupare (coven), ci își reafirmă identitatea, adică își reafirmă vechile credințe pe care le aveau. Contactul cu neopăgânismul se face încă din copilărie, prin desenele animate care inspiră din povestiri medievale, jocuri pe calculator, cărți și filme care au o tematică păgână (*The Lord of the Rings*, sau *Harry Potter* etc). Păgânismul modern are o atitudine nuanțată față de creștinism. Există, pe de o parte, un discurs anti-creștin, unde creștinismul apare ca un distrugător al popoarelor, al culturii și al tradițiilor spirituale, promotorul intoleranței și al persecuțiilor. Alte grupări, din contră, susțin principiul respectării alterității religioase și insistă pe respectarea drepturilor omului. Neopăgânismul a găsit un teren fertil în fostele state comuniste, dar și în Grecia. În Europa Centrală și de Est, cele mai bine organizate grupări de acest gen sunt cele din Țările Baltice, lucru care a fost pus în legătură cu creștinarea târzie a acestor teritorii, în secolele XIII-XIV, prin misiunile și cruciadele organizate de Papalitate. În România, popularizarea neopăgânismului se face prin intermediul *workshop*-urilor de prezentare și a site-urilor de popularizare. În prezent există mai multe site-uri neopăgâne, printre care cel al asociației *Pagan Federation International* (PFI) cu sediul la Londra (http://www.ro.paganfederation.org/index.html.), cel al grupului *Romanian Coven* sau al grupului intitulat *Romanian Wiccans,* care ține legătura cu cei interesați prin intermediul forumului de discuții. Alături de aceste potențiale grupări neo-păgâne „de import" există și o altă categorie, cea a grupărilor pretins „autohtone", care luptă pentru reînvierea vechilor credințe traco-dacice. Un exemplu în acest sens este "Societatea Gebeleizis" (http://www.gebeleizis.org/), care promovează zeități din panteonul odinist (scandinavic). Este greu de evaluat impactul pe care neopăgânismul îl are în România la ora actuală. Forumurile deschise pe site-urile menționate denotă un anumit interes față de acest subiect, fără să știm dacă acest interes a dus la constituirea unor grupuri organizate după modelul celor occidentale. Totul este virtual și, prin urmare, necontrolabil. Organizatorii se ascund în spatele unor nume fictive, simpatizanții nu pot fi deosebiți de simplii curioși, iar legătura dintre ei se face prin email sau pe forumurile de discuții.

Bibliografie. Davy, Barbara Jane, *Introduction to pagan Studies*, Alta Mira Press, 2007; François, Stephane, *Le neo-paganisme. Unevision du monde en pleinessor*, La Table d'Emeraude, 2007; Harvey, Graham, Hardman, Charlotte, (ed.), *Paganism Today. Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Cent*ury, Ed. Thorsons, Londres, 1996; Mayer, Jean-Francois, „Le neo-paganisme rencontre la mondialisation. A propos de deux récentes ouvrages en français",în *Religioscope*, 21.08.2003 (http://www.religioscope.info/article_201.shtml); Mureșan, Radu Petre, *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă*, Ed. Agnos, Sibiu, 2011; Pike, Sarah M., *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, 2004; Pizza, Murphy, Lewis, James (ed.), *Handbook of Contemporay Paganism*, Ed. Leiden, 2009; York, Michael, *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*, New York University Press, 2003; York, Michael, *The Emerging Network. Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Rowman and Littelfield Publishers, 1995.

Radu Petre Mureșan

NEPĂTIMÍRE. v. APATHEÍA.

NEPOTÍSM. (lat. *nepos*) Abuz de putere comis de cineva, folosindu-se de autoritatea sau de influența personală, pentru a acorda avantaje, favoruri sau privilegii rudelor sau prietenilor săi.

Can. 76 Ap. condamnă nepotismul: „Orânduim că nu se cuvine ca episcopul să hirotonească în demnitatea episcopală pe cine voiește, dăruind-o fratelui sau fiului sau altei rude, căci nu este drept să se rânduiască moștenitori episcopiei, dăruind simțirii (patimei) omenești cele ce sunt ale lui Dumnezeu; pentru că nu se cade a pune Biserica lui Dumnezeu sub moștenitori. Iar dacă va face cineva aceasta, hirotonia să rămână fără tărie, iar el să se pedepsească cu afurisire".

Bibliografie. Floca, I.N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, I-II, Tipografia Diecezană, Arad, 1930 - 1936.

Emilian-Iustinian Roman

NESTORIANÍSM. Erezie hristologică promovată de unii reprezentanți ai școlii antiohiene, care susține că firea umană asumată de persoana Fiului lui Dumnezeu este completă doar atunci când are ipostas propriu omenesc, iar de aici rezultând că în Mântuitorul Iisus Hristos se află două persoane corespunzătoare fiecărei firi: una omenească și una dumnezeiască. De aceea, această erezie se mai numește și *dioprosopism* sau, tradus, *dipersonalism*. Deoarece propagarea ei a fost pusă în legătură cu monahul antiohian Nestorie, erezia se numește *nestorianism*. Chemat să ocupe scaunul episcopal din Constantinopol, Nestorie a găsit acolo două grupări care se confruntau în legătură cu atributul „Născătoare de Dumnezeu (*Teotokos*)" dat Sfintei Fecioare Maria. Desigur, întreaga problematică era legată de înțelegerea unirii ipostatice în mediul antiohian, Nestorie susținând existența celor două firi în Hristos dar, în același timp, și faptul că nu poate exista o fire completă fără un ipostas propriu.

Pentru Nestorie unitatea personală este fictivă și artificială și nu implică nici o consecință, ea fiind o unire voluntară. Persoana supraipostatică a lui Nestorie, nu reușește să suprime cele două ipostasuri sau persoane din componența ei, încât Hristos să fie o singură unitate, un singur ipostas, ci ele rămân și după unire două esențe separate, unite doar în lucrare, voință și cinstire. O astfel de unire exclude categoric *comunicarea însușirilor* celor două firi. Teoria lui Nestorie despre imposibilitatea comunicării însușirilor a dus implicit la respingerea atributului de *Născătoare de Dumnezeu* sau *Maică a lui Dumnezeu* conferit de Biserică Sfintei Fecioare Maria. Prin urmare, declanșarea disputei hristologice în Constantinopol a fost cauzată de termenul *Teotokos*. În timp ce Nestorie, Dorotei de Marcianopolis și preotul Anastasie predicau împotriva folosirii apelativului Născătoare de Dumnezeu, episcopul Proclu al Ciziciului a apărat cu fermitate, în prezența lui Nestorie, termenul *Theotokos*. Întrucât Nestorie a început să-și expună în scris dezaprobarea pentru termenul *Theotokos*, l-a determinat pe Sfântul Chiril, episcopul Alexandriei, să apere unitatea personală a lui Hristos în scrisoarea pascală din anul 429 numind-o pe Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, nu pentru că a născut divinitatea în sine, ci pe Logosul unit cu natura umană.

Doctrina nestoriană a fost propagată și printre călugării egipteni provocând discuții aprinse cu privire la termenul *Theotokos*. Sfântul Chiril, fără să amintească numele lui Nestorie, a trimis o scrisoare pastorală monahilor din Egipt în care era combătută învățătura nestoriană și apărată unitatea personală a lui Hristos și atributul Născătoare de Dumnezeu ca doctrină ortodoxă. Nestorie a criticat în termeni duri această scrisoare și pe autorul ei. Ca răspuns, Sfântul Chiril i-a trimis o scrisoare în anul 429 cerându-i să renunțe la învățăturile greșite. În februarie 430, Sfântul Chiril a scris din nou lui Nestorie, făcând o expunere precisă și de mare profunzime a doctrinei ortodoxe despre unirea ipostatică, numită ulterior „*Epistola dogmatică a Sfântului Chiril*". În scrisoarea de răspuns, Nestorie și-a argumenta propria învățătură cu texte din Sfânta Scriptură și din Simbolul de credință niceean, considerând că termenul *sinafeia* (unire, conjuncție) definește cel mai bine unirea firilor, iar expresia biblică despre umanitatea lui Hristos ca templu al Logosului este cea mai potrivită.

Sfântul Chiril, văzând că disputa hristologică în loc să se aplaneze se amplifică, a dezvăluit public prin scrisori și tratate doctrina greșită a lui Nestorie. Folosindu-se de argumente scripturistice și patristice a compus trei memorii cu conținut dogmatic despre învățătura de credință ortodoxă, adresate Curții imperiale din Constantinopol (împăratului Teodosie al II-lea, împărăteselor Eudochia și Pulcheria și prințeselor Arcadia și Marina), atrăgând atenția asupra gravității acestei erezii. Între timp, Nestorie informa Biserica Romei despre apolinariștilor găsiți de el în Constantinopol, care foloseau în mod abuziv cuvântul *Theotokos*, făcând să se înțeleagă că Fecioara Maria a născut dumnezeirea. Bănuind acest lucru, Sfântul Chiril a trimis papei Celestin (422-432) o scrisoare care însoțea un dosar documentar alcătuit dintr-o colecție a omiliilor

lui Nestorie, din epistolele adresate lui de Sfântul Chiril și dintr-o apologie contra lui Nestorie, informându-l despre erezia promovată de nestorieni și despre încercările personale de a aplana conflictul, soldate cu eșec. Papa Celestin, informat și de călugărul Casian care cercetase personal cauzele conflictului teologic dintre Sfântul Chiril și Nestorie, a convocat un sinod la Roma, în luna august 430. Sinodul a considerat învățătura Sfântului Chiril corectă iar pe Nestorie, acuzat de pelagianism și de promovarea unei învățături greșite despre unirea firilor în Iisus Hristos, l-a amenințat cu depunerea nu-și va retracta învățăturile. Sfântului Chiril i-a fost încredințată supravegherea aplicării acestor decizii.

Sfântul Chiril încurajat de sprijinul Romei a convocat un sinod local la Alexandria, la 3 noiembrie 430, care a condamnat nestorianismul. Deciziile sinodului au fost incluse într-o epistolă dogmatică alcătuită de Sfântul Chiril cuprinzând și cele 12 capitole sau anatematisme pe care Nestorie trebuia să le accepte ca să rămână în comuniunea Bisericii *Anatematismele* rezumau într-o formă concisă hristologia Sfântului Chiril, expusă pe larg în epistola sinodală.

În timp ce pentru antiohieni termenii *fire* și *iposta*s sunt sinonimi definind esența concretă cu însușirile ei și se opun termenului *persoană*, care înseamnă individul complet, pentru Sfântul Chiril termenii *fire, ipostas* și *persoană* au în general același înțeles, adică individul concret, persoana aparte. De aceea, el vedea în cele două firi despre care vorbeau antiohienii două persoane separate. Hristologia Sfântului Chiril este dominată de persoana Logosului întrupat, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, care este identic cu Iisus Hristos. În timp ce Nestorie accentua permanent existența celor două elemente (divin și uman) de sine stătătoare în Hristos, Sfântul Chiril accentuează mai mult unicitatea lui Hristos fără să renunțe, chiar și formal, la mărturisirea credinței despre cele două firi ale Mântuitorului. Conceptul chirilian despre unirea celor două firi, care înseamnă o unire reală, desăvârșită, opusă unirii morale, raționale, susținută de antiohieni, este evidențiat în *Scrisoarea a II-a către Nestorie*.

Coordonatele principale ale teologiei hristologice a Sfântului Chiril sunt următoarele:

1. Unitatea indisolubilă a Logosului cu Trupul său care garantează unitatea desăvârșită a lui Iisus Hristos fără vreo schimbare a firilor.
2. Unirea celor două firi în Iisus Hristos este o unire *ipostatică, reală, naturală, adevărată*. Ea nu înseamnă nici amestec, nici contopire.
3. Unitatea nu a amestecat firile ci le-a păstrat deosebirea.
4. Firea dumnezeiască nu-și are existența din Fecioara Maria, iar Iisus Hristos nu este un templu în care s-a coborât și a sălășluit Logosul, ci El înseamnă unirea cu acesta din momentul zămislirii în pântecele Fecioarei.
5. Nu sunt doi Fii, ci unul singur conform formulei: „O singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul" sau „o singură ipostasă întrupată a Logosului".

Deși expresia este de proveniență apolinaristă, ea a fost folosită de Sf. Atanasie cel Mare, iar Sfântul Chiril a comentat-o în sens ortodox devenind astfel inițiatorul *teoriei enipostazei* sau a însușirii umanității de către Logos, cu un secol înaintea lui Leonțiu din Bizanț. Hristologia chiriliană o depășea pe cea a antiohienilor și a capadocienilor pentru că era clădită pe o profundă reflexie trinitară, hristologică și liturgică. De aceea, teologia hristologică a Sfântului Chiril a fost determinantă în combaterea nestorianismului, care s-a făcut definitiv la Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes, din anul 431, și în formularea doctrinei despre unirea ipostatică a celor două firi în Iisus Hristos.

Bibliografie. Baum, W., Winkler, D., *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt, 2000; Buda, D., *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie,* Sibiu, 2004 (cu bogată bibliografie), Chiriac-Dimancea, N., *Istoria nestorianismului cu Sinodul al III-lea ecumenic (431)*, Pitești, 1927; Chiril al Alexandriei, Sf., *Anatematismele*, Migne, în *PG* 77, 120-121, trad. O. Căciulă, în: *BOR*, 3-4/1937, pp. 129-155; Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime*, Migne, în *PG* 57, 657-1124, col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. XL, trad. D. Stăniloae, București, 1994; Chiril al Alexandriei, Sf., *Epistola Dogmatică*, Migne, în *PG* 77, 109-120, trad. N. Popovici,

Începuturile nestorianismului, Sibiu, 1933, pp. 25-33; Chiril al Alexandriei, Sf., *Scrisoarea a II-a către Nestorie*, Migne, în *PG* 77, 45B-48D, trad. I.G. Coman, „Și Cuvântul trup S-a făcut", Timișoara, 1993, pp. 102-104; Chițescu, N., „Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine", în: *ST*, (1956), 1-2, pp. 40-58; Chițescu, N., „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în: *Ort*, (1965), 3, pp. 295-307; Coman, I.G., *«Și cuvântul trup S-a făcut». Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glaubender Kirche*, vol. 1, Freiburg, 1990; Ioan Casian, Sf., *Despre întruparea Domnului*, în coll. *PSB*, vol. LVII, trad. V. Cojocaru, D. Popescu, București, 1990, pp. 749-882; Mihălcescu, I., *Sinodul al III-lea ecumenic ținut la Efes în 431*, București, [2]1931; Militaru, C.M., *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes. Perspectivă hristologică*, Deva, 2006; Nestorie, *Autobiografie* și *Lucrare pseudo-dogmatică*, în Loofs, F. (ed.), *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905; Popovici, N., *Începuturile nestorianismului cu specială considerare asupra anatematismelor lui Chiril*, Sibiu, 1933; Seviciu, T., *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, Timișoara, 1973 (cu bibliografie bogată); Stăniloae, D., *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Sibiu, 1943; Wright, W., „Schisma nestoriană", în *Istoria literaturii siriace*, trad. R. Remus, București, 1996, pp. 40-47.

Nicolae Chifăr

NESUPÚNERE. (*can.*) Abatere canonică ce presupune neascultarea de autoritatea eclesială, atunci „când o persoană ar refuza executarea ordinelor primite, sau ar refuza supunere și ascultare autorităților superioare bisericești, sau prin cuvinte și scrieri, sau în alt mod ar batjocori pe Chiriarh sau actele de autoritate și cele îndeplinite de autoritățile bisericești" (art. 15, RP).

Neascultarea de autorități se sancționează în funcție de gravitatea faptului și conduita vinovatului până la emiterea hotărârii, pedepsindu-se de la dojană până la depunere și caterisire (art. 16, RP). Se va pedepsi cu transferare până la caterisire clericul care va săvârși lucrări sfinte cu de la sine putere, oprit fiind de către Chiriarhul său (art. 17, RP).

Clericul caterisit după dreptate, pentru vinovății evidente, ar continua să slujească, „acela să se taie cu totul de la Biserică" (Can. 28 Ap.). Clericii care nu se supun episcopului lor se pedepsesc cu caterisirea, iar mirenii cu afurisirea (Can. 31 Ap.; Can. 8 Sin. IV Ec.). Can. 5 Ant. prevede: „dacă vreun presbiter ori diacon, defăimând pe episcopul său, s-a despărțit pe sine de Biserică și a făcut adunare osebită și a ridicat altar și, chemându-l episcopul, nu s-ar supune, nici nu ar voi să i se plece, nici să-l asculte, fiind chemat întâia și a doua oară, acela desăvârșit să se caterisească și nicidecum să nu mai dobândească serviciul, nici să nu mai poată primi cinstea sa. Iar de ar stărui în a tulbura și răzvrăti Biserica, acela prin stăpânirea externă să se pedepsească ca un tulburător".

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, (Extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Floca, I.N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, I-II, Tipografia Diecezană, Arad, 1930 – 1936.

Emilian-Iustinian Roman

NOI MIȘCĂRI RELIGIOÁSE. (engl. *new religious movements*) Sintagmă generică ce a denumit inițial acele mișcări religioase rezultate din întâlnirea dintre religiile tribale și religiile universale (creștinismul, budismul sau islamul).

Sensul a fost extins, *Noile Mișcări Religioase* ajungând să denumească în special grupările religioase apărute după anii '60 ai secolului al XX-lea, dar și pe acelea care depășesc total sau parțial tipologia tradițională Biserică-sectă-cult. Sunt considerate *Noi Mișcări Religioase* acele grupări care manifestă următoarele caracteristici: (a) dimensiuni reduse; (b) reprezentare atipică a populației, existând tendința de a atrage adepți dintr-un singur segment de vârstă, rasă, posibilități financiare și educație; (c) se află la prima generație de membri; (d) au un leadership charismatic, conducătorul fiind cel mai adesea și fondatorul; (e) propun sisteme de credință (doctrine) lipsite de orice echivoc; (f) manifestă tendința de a trasa granițe clare în diviziunea noi/ei, interior/exterior; (g) se confruntă cu ostilitatea societății în care activează. Apărute ca manifestare a unei inventivități în plan religios (ex. Scientologia), în urma reînvierii unor tradiții religioase (ex. Neopăgânismul), a amalgamării sau reinterpretării mai

multor doctrine religioase (ex. Teosofia, New Age) sau ca rezultat al activității misionarilor proveniți dintr-un spațiu cultural și religios alogen (ex. ISKCON, Meditația Transcendentală), *Noile Mișcări Religioase* implică, din partea Bisericii, o analiză și o atitudine specifice.

Bibliografie. Arweck, E., *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*, Ed. Routledge, London, 2006; Barker, E., „Plus çachange …", în: *Social Compass*, vol. XLII, nr. 2, 1995, pp. 165-180; Damian, C.I., „«Noi mișcări religioase» – delimitări conceptuale, definiții, controverse", în *Studia Theologica Doctoralia*, vol. II, Ed. Junimea, Iași, 2011, pp. 134-151; Melton, J.G., „Introducing and Defining the Concept of a New Religion", în: Bromley, D.G. (ed.), *Teaching New Religious Movements*, Oxford University Press, New York, 2007, pp. 29-40.

Iulian Damian

NOMOFILÁX. (gr. *nomos* – *lege* și *filakis* – *pază*, *strajă*; trad. *păzitorul legii*) Funcție liturgică ce desemna un rang preoțesc din Biserica bizantină, însărcinat cu supravegherea respectării legilor bisericești. La catedrala din Constantinopol, nomofilaxul era preotul care avea sarcina de a supraveghea respectarea legislației bisericească în administrația Bisericii, atât în ierarhia superioară, cât și în cea inferioară.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*,Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Lucian Farcașiu

NOTÁȚIE MUZICÁLĂ BIZANTÍNĂ. Scrierea muzicii bizantine, ca și maniera de cântare, nu sunt străine de practicile mai vechi ale Orientului Apropiat, fapt nesurprinzător dacă se are în vedere că imnografia, cântarea și organizarea Octoihului, s-au dezvoltat în centre culturale importante din această zonă geografică (Siria, Palestina, Egipt).

În practica lor muzicală, bizantinii au folosit două sisteme de notație: *ecfonetică*, proprie citirii ecfonetice și *diastematică*, unde semnele reprezintă intervale.

1. *Notația ecfonetică*. Este cea mai veche notație folosită în muzica bizantină. Cu privire la originea ei, părerile diferă: unii specialiști i-au atribuit originea orientală, în vechea notație sumeriană sau în cea maniheeană, alții în semnele prozodice grecești, inventate de Aristofan din Bizanț (180 d. Hr.) și folosite ca ghid în *declamație*, cu care se aseamănă foarte mult, până la denumiri identice. Ca sistem, notația ecfonetică era deja constituită în sec. al IV-lea, cel mai vechi manuscris în această notație datând din secolul al V-lea. Raritatea unor astfel de manuscrise în această notație nu permit o datare precisă celor anterioare secolului al VIII-lea, când începe să crească numărul lor. Muzicologul danez Carsten Höeg delimitează trei faze în dezvoltarea acestei notații: a) *faza arhaică* (sec. VIII-IX); b) *faza clasică* (sec. X-XII); *faza de decadență* (sec. XIII-XV). Cărțile ce conțin această notație se numesc *evangheliare* și *lecționare*.

2. *Notația diastematică*. Lipsa de documentație muzicală împiedică fixarea precisă a momentului apariției acestei notații, cel mai vechi manuscris datând din sec. al IX-lea sau al X-lea. Însă, dacă avem în vedere încercarea de organizare a Octoihului încă din sec. al VI-lea, se poate crede că această notație și-a făcut apariția înaintea sec. al VIII-lea. În orice caz, este de presupus că organizarea imnurilor pe ehuri a impus fixarea cântărilor în scris, deci și inventarea unui sistem de notație corespunzător. Periodizarea notației diastematice este văzută de specialiști astfel: A. *Paleobizantină* (sec. VIII-XII, Raina Palikarova -Verdeil; sec. IX-XII, Egon Wellesz; sec. X-XII, I. D. Petrescu): B. *Mediobizantină* (sec. XII-XIV, Raina Palikarova-Verdeil; sec. XII-XIV, Egon Wellesz; sec. XIII-XV, I. D. Petrescu); C. *Neobizantină* sau *kukuzeliană* (sec. XV-XIX, Raina Palikarova-Verdeil; sec. XII-XIX, Egon Wellesz); D. *Modernă* sau *chrysantică*, (după 1814).

Notația diastematică pornește de la cea ecfonetică, înmulțindu-i semnele și acordând, cel puțin unora, o semnificație intervalică precisă. În primele trei faze numărul semnelor crește progresiv, pentru ca în ultima să scadă. Ele sunt împărțite de specialiști astfel: *semne fonetice*, (*fonitica simadia*) ce reprezintă intervale, sunete, și semne *afone* (*afona simadia*), de durată, nuanță, expresie. Unele semne afone

sunt de dimensiuni mai mari (*megala simadia* sau *megala ipostaseis*) sau mai mici, ele fiind denumite, în general, și semne cheironomice (*hironomia*). Ele se scriu cu cerneală roșie, spre deosebire de cele fonetice, scrise cu cerneală neagră. După valoarea lor diastematică, semnele fonetice se împart în *trupuri* (*somata*), cele ce urcă sau coboară și *duhuri* (*pnevmata*), cele ce reprezintă consonantele sau ornamentalele.

A. *Notația paleobizantină* (constantinopolitană, hagiopolită primitivă, arhaică, liniară etc.) prezintă, după H. J. W. Tillyard, trei faze: a) *esphigmeniană*, după manuscrisul din mânăstirea Esfhigmenion din Muntele Athos; b) *chartres*, după câteva file din alt manuscris din Muntele Athos, aflat în Biblioteca din Chartres; c) *andreatică,* după Codex 18 al schitului Sf. Andrei din Athos. R. Palikarova-Verdeil găsește alte etape de dezvoltare a acestei faze: a) *paleobizantină arhaică* (sec. VIII-IX); b) *kontakariană* (sec. IX-XII), după manuscrisele Kontakaria păstrate în Rusia, la Chartres și Athos; c) *Coislin*, după manuscrisul Coislin 220, de la Biblioteca Națională din Paris.

B. *Notația mediobizantină* (hagiopolită, rondă sau rotundă, fără ipostasuri mari, damaschiană). Caracteristica de bază a acestei notații stă în stabilirea valorii diastematice a semnelor fonetice, ceea ce permite transcrierea lor în ceea ce au ele esențial. Pe lângă foarte puține semne diastematice noi, își fac apariția tot mai multe semne cheironomice, precum *gorgonul* și *argonul* (semne ale diviziunii unității de timp), ftoraua specifică formei cromatice *nenano* și alte semne cheironomice, a căror semnificație nu se cunoaște. În general, se afirmă că această notație ar fi dăinuit până în sec. al XV-lea, când a fost înlocuită cu cea neo-bizantină, însă manuscrisele muzicale de la Putna, scrise între 1511- 1560, folosesc în mare măsură notația medio-bizantină.

C. *Notația neo-bizantină* (kukuzeliană, hagiopolită recentă) nu prezintă noutăți din punct de vedere al semnelor fonetice ori ritmice, ci doar din cel al semnelor cheironomice, care se înmulțesc excesiv, ceea ce a dus la confuzii între acestea și cele mai vechi, încât interpretarea lor a rămas la bunul plac al copiștilor și al psalților. Din acest motiv, poate și sub influența muzicii occidentale, s-a impus simplificarea acestui sistem de scriere.

D. *Notația modernă* sau *chrysantică* – ultima etapă evolutivă a notației bizantine, când s-a renunțat la tot ce ar fi fost de prisos și s-au introdus noi semne, mai ales ritmice, de modulație și mărturii, așa încât au rămas zece semne vocalice, zece timporale, douăzeci ftorale și cinci consonante.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

NÓUA EVANGHELIZÁRE. Concept misiologic actual ce denumește acțiunea concretă a Bisericii de a răspândi mesajul Evangheliei propriilor credincioși, afectați de secularism, în scopul redeșteptării conștiinței religioase acestora. Prima întrebuințare a sintagmei apare în Biserica Romano-Catolică, în enciclica *Evangelii Nuntiandi*, a papei Paul VI, fiind reluată și amplificată de Ioan Paul II (*Redemptoris Missio)* și Benedict XVI. Potrivit acestor autori, nu este suficientă renașterea persoanei prin botez, ci e nevoie de trăirea unei vieți în conformitate cu mesajul Evangheliei. Misiologii ortodocși au preluat conceptul cu entuziasm, insistând asupra necesității unei ofensive a noii evanghelizări în comunitățile ortodoxe aflate în postcomunism. Neoprotestanții încearcă valorificarea conceptului în manieră prozelitistă, confundând spații geografice moștenitoare ale unor vechi tradiții creștine sau unele apostolice, cu teritorii locuite de oameni care n-au auzit de Hristos.

Bibliografie. David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, 1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I: Ed. Crist-l, București, 1997, vol. II-III: Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*,Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

NOÚS. [*pron.* nus] v. MÍNTE.

NOVICIÁT. (lat. *novitiatus*) Perioada de timp scursă dintre primirea în mănăstire (schit) și până la tunderea în monahism, cuprinzând trei stadii.

Primul stadiu cuprinde perioada de la primirea în mănăstire și până la admiterea noului venit în rândul fraților, adică 3 luni, timp în care fratele (sora) este considerat începător și este povățuit(ă) de îndrumătorul duhovnicesc și de duhovnicul său spre toată fapta cea bună și ferirea de tot răul și a-și cerceta conștiința sa: toate gândurile, cuvintele si faptele sale descoperindu-le, nefățarnic, părintelui (maicii) său (sale) duhovnicesc, în fiecare seară și nimic să nu făptuiască după voia sa, chiar dacă i s-ar părea că este bine, ci să asculte întru totul de povățuitorul său, știind că trebuie să-și taie voia.

În tot acest timp este responsabilizat cu diverse ascultări gospodărești, „pentru a i se vădi răbdarea și înclinațiile practice", și cu participarea „cu regularitate la sfintele slujbe, pentru a se deprinde cu rânduielile bisericești". Primul stadiu se încheie în momentul în care starețul (stareța) va respinge pe novice sau îl va propune Chiriarhului pentru admiterea în rândul fraților, pe baza referințelor îndrumătorului duhovnicesc (art. 19, RM).

Al doilea stadiu cuprinde perioada de timp de la admiterea în rândul fraților până la îmbrăcarea în haina monahală (dulamă). În această perioadă de timp fratele (sora), sub supravegherea îndrumătorului duhovnicesc, face aceleași ascultări, „stăruind să se deprindă și mai temeinic în așteptare, în răbdare, în înfrânare și tăierea voii". Al doilea stadiu durează cel puțin șase luni și cel mult trei ani și se încheie în momentul în care este recomandat Chiriarhului spre a fi trecut în rândul rasoforilor, pe temeiul referințelor îndrumătorului duhovnicesc (art. 20, RM).

Al treilea stadiu cuprinde perioada de timp de la îmbrăcarea hainei monahale (rasofor) și până la tunderea în monahism. În acest ultim stadiu de noviciat, se oficiază slujba din Molitfelnic de tundere ca rasofor a candidatului, moment in care i se schimbă numele, i se dă rasă, culion, camilafcă, centură și metanie. Rasoforul, sub îndrumare si supraveghere atentă, trebuie „să păzească pravila Bisericii si cele șapte Laude, viața de obște, smerenia, tăcerea, portul modest si cuviincios si, mai ales, să aibă în tot timpul rugăciunea lui Iisus în gură, în minte si în inimă, nevoindu-se a-si împreuna lucrul cu rugăciunea". Starea de rasofor durează cel puțin șase luni și cel mult trei ani. Potrivit canoanelor 19 Anc. și 18 Vasile, rasoforului care părăsește mănăstirea, în cazul că se căsătorește, i se oficiază numai cununia a doua și nu poate fi hirotonit preot.

După perioada de noviciat urmează tunderea în monahism.

Bibliografie. „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor", în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, (Extras), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, Tipografia Diecezană, Arad, 1930 – 1936.

Emilian-Iustinian Roman

NÚME DIVÍNE. v. NUMÍRI DUMNEZEIÉȘTI.

NUMÍRI DUMNEZEIÉȘTI. Însușiri atribuite lui Dumnezeu, descoperite fie direct și explicit prin Revelația Supranaturală, fie indirect prin Revelația naturală, în scopul cunoașterii Sale de către oameni, dar fără posibilitatea de a-L cuprinde sau epuiza.

Din punct de vedere teologic, Sf. Dionisie Areopagitul i se datorează punerea în circulație a sintagmei *nume dumnezeiești* sau *divine*.

Terminologic „*nume*" provine din latinescul „*nomen*", care înseamnă același lucru, respectiv, *numire*, *denumire*, lucru nominalizat, identificat verbal, iar în sens mai amplu *distincție*. Numele este o conveniență a limbajului prin care se identifică un lucru, un fenomen, obiect etc. Pentru identificare este necesar ca numele să fie un produs colectiv, să fie omologabil consensual pentru ca toți să se raporteze la fel în distingerea acestuia. Rațiunea numirii ține de conservarea unei identități. Numele trebuie să fie corelativ și să circumscrie realități similare între ele.

În ceea ce privește Dumnezeu și dumnezeirea, numirile sunt pe de o parte produse ale limbajului uman pentru ca lucrurile, însușirile și actele dumnezeiești să poată fi cunoscute. Iar pe de altă parte sunt lucruri inspirate, căci Dumnezeu ține seama de aceste numiri ale omului, de aceea pe toate cele create „le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam" (*Fc* 2, 19).
Sf. Dionisie Areopagitul redă în lucrarea sa, *Numirile dumnezeiești* caracterul relativ al conștiinței create care cunoaște pe Dumnezeu, Cel necreat și absolut. Dată fiind infinitatea, incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, caracterul absolut, numirile dumnezeiești nu pot vreodată să redea la modul absolut vreuna din calitățile pe care le afirmă deoarece ele reflectă limita omului, a conștiinței sale care le produce. Numirile sunt rodul unei înțelegeri umane limitate, de aceea limbajul acoperă decât ceea ce se află în percepție; acesta fiind motivul pentru care credința oferă un orizont mult mai larg cunoașterii decât conceptualizarea. Numirile sunt conferite din perspectiva limitei omenești și în virtutea înțelegerii omenești. De aceea, Sf. Dionisie susține că fiecare dintre aceste numiri dumnezeiești trebuie să fie însoțite de o particulă de superlativ absolut adăugată augmentativ, ce marchează caracterul absolut la care face trimitere. Astfel bunătatea lui Dumnezeu, pentru a ne situa și mai mult în adevăr, se numește supra-bunătate, milostivirea Lui se numește supra-milostivire, infinitatea este numită supra-infinitate (chiar dacă are în sine semantica superlativului absolut), știința, supra-știință; în limba greacă acestea fiind reliefate de particula υπερ, pusă înaintea atributului. Totodată, Sf. Dionisie remarcă depășirea sensului general al acestor atribute prin negație, punând în fața fiecărui nume alfa privativ, cu care în limba greacă se exprimă negația. Astfel teologia aceasta este văzută de Sf. Dionisie ca „*una din căile*" de numire adevărată. În teologia scolastică s-a ocupat mai mult de această chestiune Toma de Aquino, pe care a numit-o *via negationis*, și presupunea depășirea limitei limbajului prin negarea atributului respectiv. Sistematizarea acestor căi de cunoaștere a dus la o concepție simetrică între aspectul pozitiv și cel negativ al cunoașterii. *Via negationis* a fost văzută de Thomas Gaetanus, într-un registru mai degrabă lingvistic, de aceea interesul asupra ei nu s-a mai manifestat pe nuanța alternativă pe care o avea la Sf. Dionisie, ci pe pertinența ei ca metodă. Calea supranumirilor este superioară căii negative, deoarece negarea înseamnă absență și nedezvăluire, iar Sf. Dionisie argumentează că „*binele nu stă necomunicat*", prin aceasta insinuându-se validitatea ambelor aspecte, atât cel afirmativ, cât și cel negativ, prin supra-afirmare. În acest sens, în teologia ortodoxă nu se vorbește despre o sinonimie perfectă între apofatism și *via negationis*, ci că apofatismul este o sinteză dintre sursa practică și cea contemplativă al cunoașterii, ce înglobează în sine *via negationis* ca metodă.
Facilitatea unei calități pe care o are o numire o face indisponibilă adesea când este experimentată, această insuficiență a limbajului numindu-se apofatism. Limitele nu sunt doar ale limbajului, ci ele trimit către limitele ființiale create ale conștiințelor care văd slava lui Dumnezeu „*pe cât li se putea*" (Troparul Schimbării la Față).
Cu toate acestea, limbajul și numirile au o dimensiune pozitivă astfel încât ele reflectă autentic o formă de cunoaștere a lui Dumnezeu. Numirile au deopotrivă și un caracter apofatic și unul catafatic, de aceea, acestea se deosebesc de concepția nominalistă a limbajului prin faptul că sunt revelate. Deci nu conveniența este rațiunea numirilor, ci conveniența este o consecință a ceea ce este revelat. Numirile se mai întâlnesc și sub denumirea de *atribute*, însă această expresie este mai nouă și se remarcă în cadrul teologiei occidentale. De obicei, când numirile dumnezeiești au în vedere ființa dumnezeiască, sau dumnezeirea, acestea se numesc atribute. Iar când numirile dumnezeiești au în vedere Persoanele Sf. Treimi, sau dimensiunea personală dumnezeiască, acestea implică și *lucrările*. Este de precizat faptul că acestea nu au doar o valoare

atributivă în sensul de epitet sau adjectiv, așa cum din punct de vedere logico-gramatical sunt cunoscute. Numirile dumnezeiești sunt complexe deoarece ele reflectă și contextul în care sunt conferite. Ele implică și lucrările pe baza cărora sunt enunțate, de aceea, Sf. Grigorie Palama susține că numirile lui Dumnezeu sunt direct exponente ale manifestării lui Dumnezeu. Numirile în teologia sa, nu sunt doar rodul minții create, ci al unei teandrii, a prezenței recepte a lui Dumnezeu în conștiința creată. De aceea, majoritatea numirilor dumnezeiești sunt uneori ele însele revelate, nu doar deduse de mintea omului. Uneori inspirația dumnezeiască se face pe căi naturale și atunci numirile dumnezeiești sunt rodul unei înțelegeri inspirate („nu trup și sânge ți-au descoperit ție acestea, ci Tatăl Meu Cel din ceruri", *Mt* 16, 17). Sf. Dionisie arată că numirile lui Dumnezeu în afara Revelației și a temeiului ei, sunt inoportune.

Teologia dogmatică didactică vorbește despre atribute și clasificarea lor în atribute naturale, intelectuale și morale; dar această împărțire are la bază un criteriu finit. În realitate, *atributele lui Dumnezeu sunt mult mai multe, după diversitatea lucrărilor Lui*. Dintre toate, nu se poate spune care este cel fundamental, sau care este cel ce dă nota distinctivă firii dumnezeiești. Dumnezeirea nu este reductibilă la niciunul din atributele ei, de aceea, preeminența vreunuia dintre atribute este o idee ce se depărtează de Adevăr. Sf. Dionisie arată că Dumnezeu Se caracterizează simultan, inclusiv și ireductibil prin fiecare, neîmpărțindu-Se după felul numirilor. Autorul consideră această alternanță a numirilor între planul *universal* și cel *particular*, drept *distincții* și *unități* dumnezeiești. Numirile dumnezeiești au un caracter doxologic, iar crearea și utilizarea lor implică poziționarea evlavioasă a celui ce cunoaște. Astfel, numirile lui Dumnezeu trebuie să se dea sub imperiul unui anumit plasament existențial, al celui care cu evlavie le rostește. Numirile, după Sf. Dionisie, au valabilitate în omul evlavios și sunt relevante celui care crede și se împărtășește de harul Sf. Duh.

Bibliografie. Aquino, Toma de, *Summa Theologiae*, Ed. Științifică, București, 2000; Dionisie Areopagitul, Sf., *Despre Numele Dumnezeiești*, în *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996; Grigorie Palama, Sf., *Trei tratate contra lui Varlaam*, în D. Stăniloae, *Viața și activitatea Sf. Grigorie Palama*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006 ; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

O

OBÉDNIȚĂ. (slav. *obed* – *prânz*) Slujbă care se citește în mănăstiri, după Ceasul al VI-lea, în zilele în care nu se săvârșește Sfânta Liturghie. Nu face parte dintre cele șapte Laude bisericești. Rânduiala ei se găsește în *Ceaslov*. Mai este numită *Tipica* (τά τιπικά), denumire care, după unii cercetători, ar proveni de la Psalmii 102 și 145, „psalmi tipici" (preînchipuitori sau mesianici), care fac parte din rânduiala Obedniței. După Sf. Simeon al Tesalonicului, denumirea de *Tipica* vine din faptul că această slujbă ar fi o preînchipuire a Sfintei Liturghii.

Viorel Sava

OBICÉI BISERICÉSC. (*can.*) Formă de exprimare a unor reguli care s-au format de-a lungul timpurilor și care au fost respectate în virtutea unei deprinderi îndelungate (*consuetudo juris*), fără să fie impuse prin constrângere. Can. 2 Sin. II Ec. folosește termenul συνήθεια cu sensul de obicei, variabil între obicei și uz. Acest termen desemnează obiceiul care nu este înrădăcinat (*consuetudo facti*). Comentatorii bizantini folosesc acest termen paralel cu 'έθος, regăsit în Can. 6 Sin. I Ec. Importanța obiceiului reiese și din faptul că acesta poate fi local (în vigoare într-o episcopie, mitropolie sau Biserică autocefală) sau general (în toată Biserica Ortodoxă). Obiceiul este considerat în tradiția Bisericii Ortodoxe un izvor de drept, la fel de important ca și legea scrisă, deosebit de aceasta din urmă sub aspectul originii, în sensul că obiceiul derivă din convingerea membrilor societății ca ceva absolut necesar pentru societate, ce trebuie păstrat și exercitat continuu, pe când legea își are originea în voința legiuitorului.

După cum se știe, odată cu apariția statului, el a început să acorde forță juridică unor obiceiuri, obiceiul constituind un important izvor de drept. În acest sens, putem distinge următoarele raporturi între obicei și lege:

a) de recunoaștere, consacrare și sancționare – dându-le forța juridică acelora pe care le consideră utile și necesare consolidării și ordinii de drept;

b) de acceptare și tolerare a acelora care, prin semnificația și importanța lor, nu reclamă transformarea lor în norme cu caracter juridic și ale căror prevederi nu contravin ordinii de drept.

c) de interzicere a acelora care contravin ordinii instituite și apărate de puterea de stat.

Bibliografie. Floca, N. Ioan, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I, II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Gholam, Samir, „Obiceiul ca izvor în dreptul romano-bizantin și în tradiția patristico-canonică a Bisericii Ortodoxe", în: *ST*, 5-6/1975, pp. 452-463; Șesan, Valerian, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, Cernăuți, 1936-1937; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. I. Mihălcescu, București, 1915; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-III, Tipografia Diecezană, Arad, 1930-1936.

Emilian-Iustinian Roman

OCTOÍH. (gr. *octo* – *opt* și *ihos*, *eh* – *glas*) Carte de cult care dă numele uneia dintre cele trei perioade din anul bisericesc, anume

perioada Octoihului, considerată ca fiind una dintre cele mai importante cărți de slujbă din cultul Bisericii Ortodoxe.

Termenul de Octoih vine din limba greacă (ώκτὼ și ἤχος – opt glasuri, de unde și arhaicul Optglăsarul) și desemnează cartea care cuprinde rânduiala slujbelor bisericești de seara și dimineața, pe cele opt glasuri, pentru duminică și celelalte zile ale săptămânii din perioada numită, potrivit cărții despre care vorbim, a Octoihului. În cultul Bisericii noastre se folosesc Octoihul mare și Octoihul mic, sau Catavasierul. Octoihul mare cuprinde rânduiala Vecerniei (mică și mare pentru duminici și rânduiala Miezonopticii pentru duminici) a Utreniei și stihirile Fericirilor de la Sfânta Liturghie, pentru fiecare zi din săptămână, începând cu ziua duminicii și până sâmbăta următoare, pentru toate cele opt glasuri. Astfel, fiecare glas în parte are alcătuiri imnografice specifice slujbelor amintite mai sus, pentru fiecare zi din săptămână (o săptămână glas I, a doua săptămână glas II și tot așa, până la săptămâna a opta și glasul opt, după care succesiunea glasurilor se repetă). Alcătuirile imnografice ale Octoihului sunt strâns legate de evenimentul sau persoanele ce se pomenesc în fiecare zi din săptămână: luni – Sfinții Îngeri, marți – Sfinții Proroci și Sfântul Ioan Botezătorul, miercuri și vineri – Sfânta Cruce și Sfintele Patimi ale Domnului, joi – Sfinții Apostoli și Sfântul Nicolae, sâmbătă – pomenirea tuturor celor adormiți și duminica – Învierea Domnului.

Octoihul mic sau Catavasierul este un extras al Octoihului mare, care cuprinde numai alcătuirile imnografice din rânduiala slujbelor de duminică, Vecernia, Utrenia și Sfânta Liturghie pentru toate cele opt glasuri (rânduiala acestor slujbe fiind prezentată în întregime împreună cu cântările Învierii numai pentru glasul I, pentru celelalte șapte glasuri fiind menționate numai cântările Învierii pentru fiecare glas în parte, urmând ca acestea să se introducă la locurile lor în fiecare slujbă potrivit modelului de la glasul I), la care se adaugă podobiile celor opt glasuri, polieleul și mărimurile, binecuvântările morților, catavasiile praznicelor împărătești cu troparele și condacele lor, luminândele și stihirile celor 11 Evanghelii.

Cartea Octoihului, ca toate cărțile de cult de altfel, s-a format în timp, la alcătuirea ei contribuind mai mulți autori, Sfinți Părinți și ierarhi ai Bisericii insuflați de Duhul Sfânt, între care amintim: Sf. Efrem Sirul (sec. al IV-lea), Anatolie, patriarhul Constantinopolului (sec. al V-lea), Cosma Melodul (sec. al IX-lea), Mitrofan, episcopul Smirnei (sec. IX), însă cea mai mare contribuție la alcătuirea acestei cărți a avut-o Sf. Ioan Damaschin (sec. al VIII-lea), numit și „corifeul corului melozilor", cel care a alcătuit toate cântările Învierii, care se cântă duminica, și tot lui îi revine alcătuirea muzicii pentru toate cele opt glasuri bisericești. Tocmai de aceea pe prima pagină de interior a Octoihului se află reprezentat chipul Sf. Ioan Damaschin. Conținutul imnografic și teologic, pe de o parte, precum și frumusețea și varietatea cântărilor și rugăciunilor din Octoih, care corespund nevoilor sufletești ale credincioșilor, pe de altă parte, ne arată că, alături de Liturghier, cartea de căpătâi a preotului, Octoihul, este una dintre cele mai importante, dacă nu cea ai importantă carte de strană.

Bibliografie. *Catavasier sau Octoih Mic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; *Octoih Mare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, Galați, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, vol. II, Tipografia Gutenberg, București, 1911; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Oros, Mircea, „Începuturile și dezvoltarea imnografiei creștine în Biserica primară", în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 213-235; Tucă, Nicușor „Hristologia Octoihului", în: *Sfântul Apostol Andrei* (Constanța), II (1998), 2, pp. 133-151.

Marian Vâlciu

ÓDĂ. (gr. *odi* – *cântare*, *cântec* sau *peasnă*) Cântare care intră în componența unui canon. Canonul este o compoziție alcătuită din mai multe cântări care formează împreună o unitate imnografică sau liturgică. Aceste cântări (ode,

peasne sau imne) sunt în număr de nouă, atunci când formează un canon complet, dar pot avea numai două ode, și se numesc diode, sau trei, de unde numele de triode; de aici avem și denumirea cărții și a perioadei Triodului. Fiecare odă este formată din câte trei sau mai multe strofe, stihiri sau tropare. Aceste strofe se supun unor reguli precise în ceea ce privește atât structura sau forma, cât și relația dintre ele. De asemenea, sunt legate între ele și în ceea ce privește fondul, printr-o temă unitară, cum ar fi proslăvirea Învierii sau a altui eveniment din viața Mântuitorului, preacinstirea Sfintei Fecioare sau venerarea Sfintei Cruci și a unor sfinți din calendarul ortodox. Prima strofă a unei ode se numește *irmos* și servește drept model pentru celelalte strofe ale odei, cărora le dă atât melodia, numărul de versuri sau silabe.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Barbu-Bucur, Sebastian, *Lexicon pentru cursurile de Paleografie muzicală bizantină, muzică psaltică, tipic, liturgic, imnografie*, București, 1992; Bouvy, Edmond, *Poètes et mélodes, Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Ed. Nymes, 1886; Gray, G.F.S., *Hymns and Worship*, 1961; Pitra, J.B., *Hymnographie de l' Eglise grecque*, Roma, 1867; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937.

Tucă Nicușor

ODĂJDII. v. VEȘMÍNTE LITÚRGICE.

ODOÁRE. v. VÁSE LITÚRGICE.

ODOVÁNIE. (slav. *otdania*) Sfârșitul, încheierea sau dezlegarea sărbătorii. Unele sărbători, în special Praznicele împărătești, au înainte-serbare și după-serbare.

Ultima zi a perioadei de după-serbare poartă numele de odovanie. În Ardeal, se folosește expresia „întropirea" sărbătorii, iar în Banat cea de „ieșire" a sărbătorii. În ziua odovaniei unui praznic (ziua încheierii sărbătorii), slujba este aproape aceeași cu cea din însăși ziua praznicului (lipsesc doar paremiile și Litia la Vecernie, polieleul și Evanghelia la Utrenie, iar la Sfânta Liturghie se pun Apostolul și Evanghelia zilei).

Viorel Sava

OFÍCIU BISERICÉSC. Unități de structură ale Bisericii, prin care aceasta își exercită lucrarea.

Puterea bisericească, pentru a se aplica în mod eficient, se împarte în unități mai mici sau mai mari, care sunt încredințate fie unor persoane individuale, fie unor grupuri de persoane (sinoade, adunări, consilii, permanențe, comitete sau colegii). Fiecărei unități de putere, după natura ei, îi corespunde o serie de drepturi și obligații necesare asigurării îndeplinirii lucrărilor folositoare vieții bisericești. Această unitate de putere bisericească se numește, în limbajul juridic, oficiu bisericesc, adică totalitatea drepturilor și obligațiilor care definesc funcția unei persoane deținătoare a puterii bisericești.

Dreptul bisericesc împarte oficiile după cum urmează:

1. după conținut – pastorale, didactice, administrative;
2. după importanță – fundamentale și auxiliare;
3. după titulari – de mir, ale clerului monahal și mixte;
4. după compatibilitate – compatibile și incompatibile;
5. după stabilitate – movibile și inamovibile.

Înființarea, transformarea sau desființarea unui oficiu bisericesc este de competența unității bisericești în cauză.

În ceea ce privește ocuparea oficiilor bisericești, este de observat că aceasta se poate face prin acte ale autorității bisericești și numai în momentul în care acestea sunt vacante sau sunt nou-înființate. Oficiile bisericești deținute de grupuri de persoane nu pot fi niciodată vacante. Ocuparea oficiilor vacante se face prin: numire sau alegere, hirotonie și instituire formală. Aceste acte, odată săvârșite, îndreptățesc persoanele la obținerea unui oficiu bisericesc, dar conferirea însăși a oficiului nu se face decât prin instituirea formală în respectivul oficiu.

Actul respectiv se cheamă *singhelie* pentru preoți și diaconi, și *gramată*, pentru ierarhi. Pentru instituirea formală pentru preoți este utilizat termenul de *instalare*, iar în cazul episcopilor și arhiepiscopilor, de *înscăunare* sau

întronizare, care este de fapt o învestitură din partea autorității bisericești și de stat. Se poate observa diferența dintre desemnarea cuiva prin alegere, numire sau hirotonie pentru un anumit oficiu, și ocuparea efectivă a acelui oficiu prin instituirea formală, adică întronizare (înscăunare), respectiv instalare.

Numai după instalare, respectiv întronizare, se pot exercita actele de administrare a lucrării Bisericii. Exercitarea drepturilor înainte de ocuparea formală a oficiului sunt nule, nu produc efecte juridice.

Bibliografie. Floca, N. Ioan, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 228-230; Rus, Constantin, *Drept bisericesc*, I, Ed. Mirador, Arad, 2000; Șesan, Valerian, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, Cernăuți, 1936-1937.

Emilian-Iustinian Roman

OFRÁNDE. v. DÁRURI. Daruri, jertfe.

OM. Ființă personală, rațională, creată de Dumnezeu după chipul Său, destinată să tindă și să înfăptuiască asemănarea cu Acesta prin liberă alegere.

Omul constituie încheierea și coroana creației. La baza concepției biblice despre om stă credința că el a fost creat de Dumnezeu din pământ, după care Acesta a suflat asupra sa „suflare de viață" (*Fc* 2, 7). Trupul și sufletul sunt elementele esențiale care stau la baza concepției despre om în Vechiul Testament și în tradiția iudaică de mai târziu. Omul este o unitate ființială rezultată din unirea dintre trup și suflet. În limba ebraică, nu există un cuvânt anume pentru trup, separat de suflet. Atunci când se fac referiri la natura fizică a omului, este întrebuințat termenul *basar*, *carne*, *trup viu* (*Fc* 2, 23-24), simbolizând slăbiciunea, caracterul trecător al ființei umane (*Is* 40, 6). Același cuvânt este folosit și cu semnificația de *trup*, cum ar fi, de exemplu, la *Iș* 30, 32; *Nm* 8, 7; *3 Rg* 21, 27; *4 Rg* 4, 34 ș.a. Noțiunea de suflet este redată în limba ebraică în principal de doi termeni: *ruah* și *nefeș*.

Întâia semnificație sugerată de termenul *nephesh* este aceea de principiu de viață, ființă vie (*Fc* 2, 7). Acest termen se folosește acolo unde este vorba de manifestări biologice ale omului, comune cu cele ale animalelor, sau unde este vorba de anumite impulsuri psihice sau trăiri precum iubire, ură, jale, bucurie etc. Despre *nefeș* ni se spune în *Lv* 17, 14 că își are sediul în sânge, de aceea israeliților le era interzis să consume sânge. *Ruah* este adesea folosit pentru a indica duhul lui Dumnezeu, dar semnificațiile sale sunt multiple. Sufletul (*ruah*) este cel care însuflețește corpurile. El este dat de Dumnezeu și este nemuritor, iar atunci când se desparte de trup, omul încetează din viață (*Fc* 6, 3; *Ir* 15, 9). El este generatorul voinței și înțelegerii (*2 Par* 21, 16; *Ag* 1, 14), dă naștere la acțiune și viață morală, făcând pe om să caute și să înseteze după Dumnezeu (*Is* 26, 9; *Ps* 62, 2), gândește și cercetează (*Ps* 76, 6). *Ruah* este strâns legat de aspectele vieții morale și religioase ale omului (*Ps* 50, 18; *Is* 26, 9).

Viața lăuntrică a omului, cu intensitatea și multiplicitatea proceselor ei, se reflectă și în importanța pe care psihologia vechi-testamentară o atribuie inimii (*lev*). În multe cazuri, referirile la inimă au în vedere procese voliționale și intelectuale (*Os* 4, 11), alteori inima este considerată sediul minții și al inteligenței (*Sol* 14, 33).

Tot în legătură cu funcțiunile sufletului stă și termenul ebraic *neșamah (suflare)*, care are înțelesul de suflare dătătoare de viață și este asociată cu suflarea lui Dumnezeu (*Iov* 33, 4). Înțelesul acestui termen nu este acela de suflet nemuritor implantat de Dumnezeu în trupul lui Adam; suflarea de viață descrie într-un mod sugestiv darul vieții dat de Dumnezeu creaturilor Sale, deoarece respirația este un semn vital, este o manifestare concretă a vieții.

În concepția creștină despre crearea omului, se pune accentul pe dihotomia ființei umane. Omul a fost creat de Dumnezeu atât trup, cât și suflet, care în unire dau ființa umană. Este adevărat că trupul își are rolul lui ființial, nespus de important pentru viața pământească a omului, dar principiul esențial, baza eului sau a personalității, a existenței conștiente, continue și individuale rămâne sufletul. În Noul Testament Mântuitorul își compară

trupul cu un templu (*In* 2, 19-21). Trupul este socotit locaș al sufletului, Sfinții Apostoli Petru și Pavel comparându-și trupurile cu un cort pământesc (*1 Co* 5, 1, 4, 6; *2 Pt* 1, 13, 14). În strădania sa către mântuire, principalul context în care trebuie privit omul în sfera Noului Testament, ființa umană este implicată în integritatea ei, atât cu sufletul, cât și cu trupul. Ca purtător al vieții omenești, trupul este organul de acțiune, iar sufletul lucrează prin mădularele din care acesta este compus, nelăsând trupul la voia întâmplării, ci ajutându-l să se împotrivească păcatului. Trupul este organul prin care se manifestă conduita noastră morală, iar Sf. Apostol Pavel ne îndeamnă să aducem trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu (*Rm* 12, 1), căci la judecată vom fi judecați după faptele pe care le vom săvârși în trup (*2 Co* 5, 10). Prin Înviere și trupurile noastre vor participa la nemurire, deoarece puterea morții va fi zdrobită o dată cu învierea generală (*1 Co* 15, 26). Pentru a desemna trupul, Sf. Apostol Pavel folosește termenii σάρξ, preponderent cu înțelesul de carne vie, materia însuflețită a trupului omenesc și σῶμα, căruia îi atribuie de preferință înțelesul de trup omenesc viu în întregul său, ambii termeni ținând de ceea ce Apostolul neamurilor numește *omul din afară*. Opus acestuia, Pavel vorbește despre *omul lăuntric*, a cărui definire implică mai multe noțiuni:
a. inima, ἡ καρδία, semnificând eul omenesc, lăuntricul, ființa internă a omului în totalitatea ei, locul în care se săvârșește legătura dintre Dumnezeu și om;
b. conștiința, ἡ συνείδησις, este aceea care ne arată voia lui Dumnezeu, ne servește drept călăuză în săvârșirea faptelor, judecând măsura în care ele sunt în conformitate cu voia divină, fiind la rândul ei judecată de Dumnezeu (*1 Co* 4);
c. cugetarea, mintea, ο νοῦς, funcțiune omenească spirituală, superioară, cu ajutorul căreia omul poate cunoaște voia lui Dumnezeu și o poate urma (*1 Co* 14, 19);
d. sufletul, ἡ ψυχή, element constitutiv al omului, îndeplinind rolul de însuflețitor al trupului omenesc. În alte locuri acest termen se găsește fie cu înțelesul de *om* (*Rm* 13, 1), fie cu acela de lăuntric omenesc, ființă interioară a omului (*Rm* 2, 9), fie este identificat cu inima (*Col* 3, 23). În fine, mai îmbracă și înțelesul de viață, atât în sens sufletesc, cât și trupesc (*Rm* 16, 4; *Flp* 2, 30);
e. duhul, τὸ πνεῦμα, termen care, pe lângă înțelesul de parte constitutivă a omului natural, este folosit și pentru a desemna activitatea Sfântului Duh în om, sau ca denumire pentru a treia persoană a Sfintei Treimi. Duhul poate fi socotit acea facultate lăuntrică ce deține cunoașterea interiorului uman, cu alte cuvinte conștiința de sine a omului (*1 Co* 2, 11). Ca parte a naturii umane, duhul apare în general opus trupului (*1 Co* 5, 3). Există și câteva texte în care termenul are în vedere exprimarea unor anumite dispoziții lăuntrice ale Apostolului (*1 Co* 4, 21; *1 Co* 16, 18; *2 Co* 2, 13; *2 Co* 7, 13). Terminologia antropologică paulină cuprinde și opoziția sugestivă dintre *omul vechi*, om al păcatului, și *omul nou*, renăscut în Hristos, trăitor în Duh (*Ga* 5, 25).
Fiul Omului. Foarte des, apare întrebuințată în Noul Testament numirea de *Fiul Omului*, pe care Mântuitorul Însuși Și-o asumă. Această numire este întâlnită și în Vechiul Testament, în cartea profetului Daniel (cap. 7) și la *Iz* 3, 1, profetul însuși fiind apelat cu această titulatură. Atribuită Mântuitorului, numirea de Fiul Omului arată că Fiul lui Dumnezeu născut ca om din Sfânta Fecioară Maria pe cale supranaturală, luând firea omenească, a devenit membru al omenirii. Caracteristicile fundamentale ale Mântuitorului evidențiate de acest apelativ sunt natura omenească, mesianitatea și demnitatea Sa judecătorească.
Omul este o ființă creată de Dumnezeu după chipul Său, dihotomică și înzestrată cu libertate. Etimologic, provine în limba română de la latinescul *homo, hominem*, și probabil are ca origine, după majoritatea lingviștilor, substantivul *humus*, care înseamnă *lut*, *pământ*. Acest lucru atestă faptul că materia din care este făcut omul este lutul, pământul așa cum arată prorocul Moise în *Cartea Facerii*. În limba greacă este denumit *antropos* (ανθροπος), ce ar

semnifica „cel ce privește în sus”. Prima etimologie arată cadrul implacabil al omului, sau condiția lui pe care nu o poate părăsi, ea fiind legată de pământ, cea de-a doua are ca origine caracterul supralicitar al omului de a aspira dincolo de acea condiție terestră a sa.

Din punct de vedere teologic, una dintre cele mai ample definiții ale omului o regăsim în opera Sf. Grigorie al Nyssei, când arată că rostul acestuia este de a uni pe cele sensibile cu cele inteligibile și prin sine, pe acestea cu Dumnezeu. Omul este chip al lui Dumnezeu însă nu în sensul unei antropomorfii fizicale, ci în sensul unei funcționalități și structuri personale. Caracterul de chip este descris în Cartea Facerii, când Dumnezeu îl creează pe om după chipul Său. Pe de altă parte, caracterul de chip, dar și caracterul personal, constau și în existența libertății, dar nu înțeleasă ca atotputernicie, ci înțeleasă ca posibilitate de a intra în comuniune cu Dumnezeu și de păstra aceasta. Asemănarea cu El este o chestiune ce ține de voință, de exercițiul libertății în această lume. Asemănarea constă și în vocația personală a omului de a se afilia în unitatea unei singure ființe așa cum Persoanele Sf. Treimi împart în chip neîmpărțit aceeași ființă. Asemănarea cu Dumnezeu se mai reface și prin posibilitatea persoanei de a impune direcție firii sale, adică prin *metanoia*. Așa cum Fiul lui Dumnezeu întrupat a putut să Se micșoreze prin libertate, tot prin libertate chenotică, omul ca chip al lui Dumnezeu se aseamănă Arhetipului său.

Omul are raționalitate, iar aceasta presupune existența unui tipar arhetipal după care a fost creat, în virtutea căruia trebuie să devină. Acest model arhetipal, rațional este Cuvântul lui Dumnezeu, adică Fiul, a doua Persoană a Sf. Treimi. Raționalitatea omului este o chestiune universală, ea trasând limite și distincții condiției sale create. Raționalitatea omului este de a deveni după modelul Cuvântului, fiu după asemănare al lui Dumnezeu. Caracterul filial al raționalității rezidă din misiunea Întrupării Fiului de a extinde filiația Sa cerească la un mod relativ de existență, respectiv la existența omului. Extensiv, fiecare lucru creat are o raționalitate a lui, pe care Sf. Maxim Mărturisitorul o vede ca vocație antropică a cosmosului atât inteligibil, cât și sensibil. Dihotomia omului se referă la structura lui, acesta fiind una văzută, palpabilă, deci care intră sub incidența simțurilor, adică trupul; și una nevăzută, insesizabilă empiric, adică sufletul. Partea predominantă din punct de vedere valoric, sau conducătoare, cum o numește teologia mistică este sufletul, deoarece ea constituie centrul persoanei. Problema trihotomismului, sau a trei componente diferite ale ființei umane, pretins susținută de textele de la *1 Tes* 5, 2 și *Evr* 4, 12, susțin ideea unui trup animat de un principiu animator al vieții biologice pe care îl au nu numai oamenii, ci și celelalte viețuitoare, anume *psihis* (ψιχης).

Oamenii se leagă unii de alții prin aceeași fire, pe care au împărțit-o după păcatul strămoșesc, sau au subțiat-o până la ruptură. Astfel, firile celor păcătoși rezistă endemic în aceștia, rupte de celelalte firi cu care nu mai comunică. Dimpotrivă, sfinții, drepții au o fire care comunică din ce în ce mai mult cu firea celorlalți, astfel încât ipostasurile lor se apropie qvasi-perihoretic, după modelul perihorezei Persoanelor dumnezeiești din Sf. Treime. Acest lucru arată vocația comunională a persoanei, și totodată mântuirea ca realizare a unității de fire. Perihoreza desăvârșită a omului nu numai cu Hristos, ci și cu celelalte ipostase umane se realizează doar în Persoana lui Hristos, în omenitatea Lui îndumnezeită. Recapitularea umanității se face tot prin intersubiectivitate.

Omenitatea, ca fire, este asumată de Hristos, Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu întrupat. Omul este, în acest sens, ținta iubirii lui Dumnezeu, care prin întrupare arată noblețea și valoarea pe care o acordă din bunăvoință omului. Umanitatea ca fire are un caracter nedesăvârșit odată cu căderea în Păcatul originar. De asemenea, proprie îi este după această cădere o fundamentare empirică sau sensibilă a realității, implicit a cunoașterii. Întruparea lui Dumnezeu aduce remediu acestei viețuiri exclusiviste după trup, pentru a se centra pe suflet, respectiv pe raționalitatea omului de a fi hristic, hristomorfic. În acest sens, împlinirea generală a omului se face

prin îndumnezeire, omul nefiind nicicând mai dumnezeiesc decât atunci când este omenesc. Îndreptarea omului sau mântuirea lui este realizabilă nu decuplând sufletul de trup, ori punând între acestea o relație antagonică, ci chiar în trup, cu limitările lui naturale. Harul lui Dumnezeu dăruit prin Sfintele Taine dovedesc o lucrare subtilă asupra omului care se mântuiește, mântuirea fiind un proces ontologic de devenire însă fără părăsirea identității de om. Viața veșnică este comuniunea cu Dumnezeu, care impune schimbarea sau comunicarea însușirilor dintre trup și suflet, astfel încât caracteristicile lumii de acum nu vor mai putea determina cenzitar materia trupului, ci va avea calități specifice sufletului. Mântuirea nu înseamnă depersonalizare, ci împărtășirea de un mod de viețuire dumnezeiesc fără a pierde caracterul omenesc. Acest mod de viețuire eshatologic este pregustat în anumite experiențe extatice ale iubitorilor de Dumnezeu, ca dovadă anticipativă a mântuirii.

Bibliografie. Chițescu, Nicolae, *Teologia dogmatică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; Ioan Damaschinul, Sf., *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993; Maxim Mărturisitorul, Sf. *Ambigua*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mistagogia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2003; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanase, *Teologia Biblică a Vechiului Testament*, Ed. „Credința noastră", București, 1992; Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994; Răducă, Vasile, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Rus, Remus, „Concepția despre om în marile religii", teză de doctorat în teologie, în: *GB*, 7-8/1978, pp. 715-915; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Thunberg, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1999; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii la Hexaemeron*, trad. D. Fecioru, Ed. Sophia, 2004.

Adrian Vasile, Mihai Burlacu

OMILÉTICĂ. (gr. *omilitiki techni*) Disciplină tradițională a Teologiei Practice, care cuprinde normele, principiile și strategiile privind elaborarea și rostirea predicii, sub cele patru forme clasice de prezentare: *omilia*, *predica tematică*, *panegiricul* și *pareneza*.

Ca artă modernă a discursului frumos și convingător, Omiletica are la temelie, pe de o parte, tradiția iudaică a practicării omiliei de la Templu, continuată de tradiția creștină primară, pe de alta, retorica greco-romană (antică, „păgână"), din care a preluat anumite metode și mijloace tehnice de redactare și rostire. Transferul unei părți însemnate a tehnicii retorice greco-romane în patrimoniul omiletic creștin s-a făcut mai ales prin intermediul unor tineri pasionați de arta oratorică, deveniți mari Părinți propovăduitori ai Bisericii nedespărțite, care au studiat în școlile retorice, ca, de pildă, Sfinții Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozie, Fericitul Augustin etc. Trebuie menționat însă că, în pofida similitudinilor de ordin tehnic, conținutul omileticii creștine se deosebește fundamental de al retoricii antice.

Repere istorice, etimologice și biblice. Termenul „omiletică" nu era cunoscut nici în Antichitate, nici în Evul Mediu, el apărând, ca atare, abia în secolul al XVII-lea. În schimb, termenul „omilie", desemnând unul dintre genurile predicii, apare în scrieri dine secolele II-III, avându-și paternitatea la Origen (185-254), preluat din terminologia biblică, după cum cel de „predică" a fost consacrat de Tertulian (160-240), preluat din retorica greco-romană. Apogeul omiliei va fi marcat prin geniul de excepție al Sf. Ioan Gură de Aur. Ca știință, însă, termenul „omiletică" va fi propus de germanii W. Leyser (†1649), în lucrarea *Cursus Homileticus* și S. Göbel (†1685), în *Methodologia Homiletica*. Lor le urmează Bayer, care tipărește *Compendium theologie homileticae* (Jena, 1677).

Etimologic, cuvântul *omiletică*, ca disciplină teologică și termenul *omilie*, ca gen al predicii, provin din grecescul „*ὁμιλέω*", care înseamnă *a fi în relație cu, a se întâlni, a convorbi*; iar „*ὁμιλία*", ca substantiv, înseamnă *reuniune, adunare, întreținere familială*, așadar dialog (*ὅμιλος*= mulțime, adunare). În Noul Testament, termenul „*ὁμιλία*" apare de trei ori:

1. *Lc* 24, 14: καὶ αὐτοὶ **ὡμίλουν** πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων (și aceia vorbeau între ei despre toate întâmplările acestea); 2. *FA* 20, 11: ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος ἐφ' ἱκανόν τε **ὁμιλήσας** ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν (și dacă S-a suit și a frânt pâinea și a mâncat, a vorbit cu ei mult, până-n zori). 3. *FA* 24, 26: ἅμα καὶ ἐλπίζων ὅτι χρήματα δοθήσεται αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Παύλου· διὸ καὶ πυκνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος **ὡμίλει** αὐτῷ (nădăjduind – Felix, n.n.- totodată că Pavel îi va da bani; de aceea trimitea după el mai des și sta de vorbă cu el...). Observăm, așadar, că sensul nou-testamentar al verbului ὁμιλέω este de *convorbire*, înțeles pe care trebuie să-l reținem și să-l aplicăm și în demersul omiletic de acum și totdeauna, întrucât predica nu înseamnă monolog, ci convorbire, de fapt, *întreită convorbire/comunicare* a predicatorului: cu Dumnezeu, cu ascultătorii și cu sine însuși.
În Biserica creștină. Omiletica a făcut parte din planurile de învățământ încă de la întemeierea Facultăților de teologie, înscriindu-se între disciplinele „practice", alături de Liturgică, Pastorală, Drept și Muzică Bisericească. În primii ani ai funcționării Facultății de Teologie (București, 1881; Iași, 1860; Sibiu, 1921, Cernăuți, 1875), următoarele materii constituiau o singură „catedră": Catehetica, Omiletica, Liturgica și Pastorala, deloc întâmplător, având în vedere strânsa lor legătură, fiind predate, la început, de același profesor. Pe parcurs, datorită dezvoltării individuale, fiecare disciplină și-a câștigat statut propriu, în funcție și de profesorii specializați pentru una sau alta dintre ele. La București, Omiletica și-a obținut independența propriu-zisă în anul 1928, dar asociată cu Catehetica, avându-l ca titular pe părintele Grigorie Cristescu (1928-1938). Ea va fi legată apoi, potrivit unei bune orientări, de Pastorală, ca de pildă în anii 1939, 1941-1943, 1948-1955. Din anul 1955, *Omiletica, Catehetica, cu noțiuni de Pedagogie*, vor forma o singură „catedră", care va funcționa în această formulă până în anul 1992, când, o dată cu reintrarea Facultăților de Teologie în Universitate, vor rămâne asociate doar Catehetica și Omiletica, Pedagogia, intrând în cvartetul disciplinelor din „Modulul pedagogic" (*alături de Psihologie, Metodica predării religiei și Practica pedagogică*).
Manuale, cursuri și profesori de Omiletică. Ca prim tratat de Omiletică este socotită *Ritorica sau învățătura și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798), atribuită lui Ioan Piuariu-Molnar, fiul preotului ortodox Ioan Molnar, cunoscut și sub numele de „Popa Tunsu", persecutat de autoritățile politice, datorită zelului său pentru apărarea credinței ortodoxe în fața acțiunilor de catolicizare. O a doua Omiletică reprezentativă este o traducere din rusește, originalul fiind cuprins într-o lucrare de Pastorală a ierarhilor Gheorghe Koniski și Partenie Sopkovski, apărând în românește în două ediții, la Buda (1817) și la Sibiu (1857), cu binecuvântarea mitropolitului Andrei Șaguna, cu titlul: *Teologia pastorală cea pentru preoți de legea ortodoxă răsăriteană.* Propriu-zis, este cea dintâi carte de Omiletică în românește. Tratatul care a impus în Biserica noastră, însă, termenul ca atare este *Omiletica bisericii dreptcredincioase răsăritene*, aparținând eruditului Vasile Mitrofanovici (Cernăuți, 1875). Este cel dintâi tratat modern al acestei discipline, în mare măsură valabil și astăzi.
Ca disciplină teologică, Omiletica va fi predată la noi de personalități binecunoscute, unii dintre ei alcătuind manuale și cursuri, odată cu studii și articole de specialitate. La București: Badea Cireșeanu, unul din marii noștri liturgiști (*Tezaurul liturgic*, în 3 volume), dar de la care ne-a rămas și un *Curs litografiat de Omiletică*, București, 1904; Pr. Marin Ionescu (*Inimă și suflet. Omiletica vremurilor noastre. Planuri și exerciții de predică*, București, 1927); Pr. Grigorie Cristescu (*Curs dactil.*, în ms.); Pr. Mihail Bulacu (*Omilia exegetică biblică*, Oradea, 1929); Arhid. Nicolae Balcă (*Curs de dactil.*); pr. Constantin Galeriu (*Curs dactil.)*, Pr. Vasile Răducă. Titular actual: Pr. Vasile Gordon. La Sibiu: Pr. Dumitru Belu (*Curs de Omiletică*, dactil., Biblioteca Facultății de Teologie din Sibiu, ms. 485, f.a.; Pr. Dumitru Călugăr și Pr. Sebastian Șebu. Titular actual: Pr. Constantin Necula. Din anul 1990, în România ființează

mai multe Facultăți de teologie, iar Omiletica este predată peste tot între disciplinele de bază: Iași (Pr. Costachi Grigoraș), Cluj (Pr. Ioan Toader), Craiova (Pr. Adrian Ivan), Oradea (pr. Miron Erdei), Arad (Pr. Filip Albu), Târgoviște (Pr. Petre Comșa), Constanța (Pr. Dănuț Popovici), Pitești (Pr. Ilie Ivan). Majoritatea titularilor actuali au publicat și cursuri de Omiletică, odată cu studii și articole de specialitate.

Bibliografie. Belu, Dumitru, *Curs de Omiletică* (curs dactil.), Biblioteca Facultății de Teologie Sibiu, ms. 485, f.a.; Bonhoeffer, Dietrich, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde,* trad. H. Mottu, Ed. Labor et Fides, Genève, 1992; Buttrick, David, *Homiletic. Moves and structures*, Vanderbilt University, 1985; Craddock, Fred. B., *Prêcher*, trad. J.F. Rebeaud, Genève, 1991; Fountoulis, Ioannou, *Omiletiki*, Tessaloniki, 1985 (lb. greacă); Galeriu, Constantin, „Catedra de omiletică-catehetică, cu noțiuni de pedagogie", în: *Studii Teologice*, XXXIII (1981), 7-10, pp. 578-579; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității, București, 2001; Grigoraș, Costachi, *„...Mergând, invățați toate neamurile!..."- Bazele hristologice, apostolice și patristice ale Cateheticii și Omileticii*, Ed. Trinitas, Iași, 2000; Mihai, Gheorghe, *Retorica tradițională și retorici moderne*, București, Ed. All, 1998; Mitrofanovici, Vasile, *Omiletica bisericii dreptcredincioase răsăritene*, Cernăuți, 1875; Mottu, Henry et alii, *Le défi homiétique. L'éxègese au service de la prédication*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1993; Petrescu, Nicolae, *Omiletica*. Manual pentru Seminariile Teologice, București, 1978; Rambaud, R.P., *Traité moderne de prédication*, Lyon - Paris, 1941; Sălăvăstru, Constantin, *Mic tratat de oratorie*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2006; Teodosie, ep. de Polotk și Gluboksk, *Омилетика. Теория церковной проповеди* (Omiletica. Teoria predicii bisericești), 1999, Serghiev Posad, 1999 (rus.); Theodorou, Evangelou, *Mathimata ekklisiastikis ritorikis i omiletikis* (*Cursuri de retorică sau omiletică bisericească*), Atena, 1976 (în gr.); Toader, Ioan, *Metode noi în practica omiletică*, București, Cluj-Napoca, 1997.

Vasile Gordon

OMILÍE. (gr. *omilia*; *omileo – a vorbi*, *convorbi*, *dialoga*; *omilos – mulțime*, *adunare*) Formă primară a oratoriei creștine, în relație fundamentală cu Scriptura și Liturghia, conjunctură care i-a conferit caracterul său biblic și comunitar actual.

Trebuie specificat însă că, dacă astăzi omilia este percepută mai ales ca extensie și aprofundare a mesajului scripturistic și, deopotrivă, ca parte componentă a Liturghiei, inițial, în perioada creștinismului primar, a fost factor activ în stabilirea canonului biblic și edificarea sinaxei liturgice

Originea Omiliei. Rădăcinile omiliei, atât din punctul de vedere al metodei, cât și în privința duhului care o animă, se află în iudaism, pe de o parte prin discursul rabinic, iar pe de altă parte în cel profetic. Urmând practica hristică și apostolică, de a explica texte sacre în cadrul cultului, primii oratori creștini, fie iudei, fie dintre neamuri, au preluat și generalizat în creștinism această habitudine oratorică evreiască. Termenul care o desemnează însă este de origine grecească, vizând la început dialogul amical dintre filozof și discipol. Etimonul grecesc a fost preluat și inserat în scrierile nou-testamentare, fiind astfel consacrat în lumea creștină. Este reprodus de Apostolul Pavel, în formă nominală, când îl citează pe Menandru în epistola adresată corintenilor (*1 Co* 15, 33) și de Evanghelistul Luca, în formă verbală, atunci când descrie: a) vorbirea lui Hristos în drum spre Emaus, eveniment la care a fost martor alături de Cleopa (*Lc* 24, 14-15); b) adresarea publică a Apostolului Pavel către troieni (*FA* 20, 11) și c) dialogul particular al acestuia cu procuratorul roman Marcus Antonius Felix (*FA* 24, 26). Nu este întru totul exagerat a considera că omilia este o sinteză creștină originală între tradiția predicatorială iudaică și arta oratorică elenistă, motiv pentru care, locul în care avea să se manifeste hotărât pentru întâia data, nu putea fi altul decât Alexandria, faimosul centru elenistic al antichității.

Omilia în Istorie. Până la Origen, care o introduce în lumina istoriei, omilia traversează timpul într-un quasi-anonimat. Perioada postapostolică, preorigenistă, reprezintă pentru omilie echivalentul unui misterios ev preistoric, întrucât cele câteva omilii păstrate din această vreme, aparținând de pildă lui Aristide din Atena, Ipolit Romanul sau Meliton de Sardes, reflectă difuz evoluția ei. Ele apar în diverse centre creștine și sunt văduvite de dovezi privind continuitatea directă. Genul se datorează prodigiosului teolog Origen, care

prin profunzimea și mărimea creației omiletice, anunță „Ziua Omiliei" (330-430), cunoscută în istoriografia eclesiastică drept Veacul de Aur al Bisericii. În acest timp avem trei momente fundamentale: Răsăritul Omiliei prin opera omiletică a Sf. Vasile cel Mare, Zenitul Omiliei prin contribuția nepereche a Sf. Ioan Gură de Aur și Amurgul Omiliei prin omiliile Fericitului Augustin. Toți ceilalți reprezentanți ai literaturii patristice, creatori de omilii, gravitează în jurul acestor mari personalitățiі, fiecare în sine reprezentând un moment al vârstei omiliei patristice. O nouă etapă în evoluția omiliei, este marcată de Sinodul Trulan (692), care, prin *Can. 19*, îngrădește creația originală, recomandând imitarea omiliilor patristice. Astfel, apar în evul mediu timpuriu vestitele colecții de omilii, așa-numitele *omiliare* (antologii cunoscute la noi, mult mai târziu, sub denumirea de *cazanii*), prin care creația omiletică a Sfinților Părinți devine o veritabilă *scriptura secunda*. Paradoxal, tocmai această apreciere superlativă a omiliilor iluștrilor antecesori (nu nemeritată, dar nici oportună în orice condiții) a condus în timp la minimalizarea genului, provocând evanescența sa, încât, apogeul predicii medievale este de fapt un „Nadir" al Omiliei. Revirimentul se întrezărește în ajunul Reformei și se realizează în momentul declanșării acestei mișcări cu adânci schimbări în viața creștină. Reformatorii, din necesitatea de a motiva noua lor viziune asupra creștinismului, se vor îndrepta spre omilie, cu accent pe exegeză. La rândul lor, reprezentanții Contra-Reformei, printr-un demers deopotrivă defensiv vizavi de provocările reformatorilor și clarificator în raport cu propria doctrină, apelează de asemenea la omilie, concepută mai ales ca racordare a predicii tematice medievale la izvorul scripturistic, conturând astfel omilia mai ales sub aspectul său tematic. În acest timp, se revigorează omilia în ambele sale forme (*exegetică* și *tematică*), așa cum este concepută până azi cu precădere în cadrul Bisericilor tradiționale. Evident, în perioada ulterioară Reformei, omilia nu a fost lipsită de oponenți, printre cei mai virulenți numărându-se pastorul luteran Claus Harms, care considera că ea te ghiftuiește, dar nu te satură. Cu asupra măsură a avut parte însă de numeroși apologeți redutabili, printre care: a) protestanți: Johann Gottfried Herder, *Iluministul cu Biblia în mână* (Alfred Niebergall) și Gottfried Menken, *Redescoperitorul omiliei* (Werner Schütz); b) catolici: Johann Michael Sailer și Paul Wilhelm von Keppler; c) ortodocși: Nichifor Theotokis, Nicolae Velimirovici, Oreste Tarangul, Mihail Bulacu, Grigore Comșa, Dumitru Belu ș.a.

Omilia și Liturghia. Omilia este *de jure* parte componentă a Sfintei Liturghii, urmând imediat după lecturile biblice, însoțindu-le îndeaproape, cu rolul de a le revela subiectiv sensul, *hic et nunc*, mijlocind astfel întâlnirea personal-comunitară cu Hristos și prefațând în același timp comuniunea euharistică. Omilia, în afara adunării liturgice, rămâne de fapt simplă exegeză, chiar dacă este expusă public, fiind lipsită de aportul necesar al comunității exprimat de Amin-ul liturgic, prin care se proclamă autenticitatea interpretării și recunoscută ca act teandric eclesial. Așadar, legătura cu Liturghia este o particularitate fundamentală a omiliei.

Omilia și Scriptura. Relația cu Scriptura este o altă caracteristică *sine qua non* a omiliei. Binomul Omilie-Scriptură reflectă, în cadrul Liturghiei, relația dintre Hristos și Duhul Sfânt. Astfel, revelația obiectivă hristică, consemnată scripturistic, este subiectivizată omiletic, conform cuvântului: *Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti* (*In* 16, 14). Prin omilie, textul biblic este supus unei transfigurări similare aceleia pe care o exercită prisma optică în cazul luminii, căci, așa precum aceasta descompune lumina în spectrul culorilor curcubeului, tot așa omilia vădește energiile comprimate în Scripturi. Omilia, ca lucrare a Duhului Sfânt, are menirea de a contemporaneiza mesajul lui Hristos, de a prelua Cuvântul întrupat în literele sacre și a-L dezvălui spre cuminecare credincioșilor. Sintetizând, într-o formulare dogmatico-liturgică, *omilia preface epicletic substanța biblică și o ipostaziază spre împărtășirea personală cu Hristos*. În

funcție de modul în care omilia se raportează la Scriptură, în speță la pericopa evanghelică sau apostolică de interpretat, s-au conturat în istorie două tipuri de omilii: a) *omilia exegetică*, atunci când Scriptura este scop în sine, pe baza sa împrospătându-se învățătura și descoperindu-se noi adâncimi ele acesteia și b) *omilia tematică*, atunci când Scriptura este doar mijloc prin care o doctrina, tezaurizată și codificată deja, este lămurită și motivată biblic.

Bibliografie. Bohren, Rudolf, *Predigtlehre*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, 6, Auflage, Gütersloh, 1993; Bonhoeffer, Dietrich, *La parole de la prédication*, trad. H. Mottu, Genève, 1992; Bulacu, Mihail, *Școala exegetică biblică din Antiohia*, București, 1931; Bulacu, Mihail, *Omilia exegetică-biblică*, Oradea, 1929; Busse, Ulrich, *Das Nazareth-Manifest Jesu*, Stuttgarter Bibelstudien 91, Stuttgart, 1978; Buttrick, David, *Homiletic Moves and Structures*, SCM Press LTD, London, 1987; Cristescu, Grigorie, „Omilie «mare» și omilie «mică» sau omilie «tematică» și omilie «exegetică»?, în: *MMS*, XXXIV (1958), 1-2, pp. 46-58; Dură, Nicolae, „Omilia biblică și actualitatea ei", în: *ST*, XXXV (1983), 1-2, pp. 27-43; Gordon, Vasile, „Predica, parte integrantă a cultului divin", în: *GB*, L (1992), 3-4, pp. 42-46; Hirschler, Horst, *Biblisch predigen*, Lutherisches Verlaghaus, 2, Auflage, Hannover, 1988; Horst, Albrecht, *Predigen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1985; Müller, Hans Martin, *Homiletik – eine evangelische Predigtlehre*, Berlin, 1996; Niebergall, Alfred, „Die Geschichte der christlichen Predigt", în *Leiturgia*, 2 vol., Kassel, 1955, pp. 181-353; Schneyer, Johann Baptist, *Die Homilie*, Freiburg im Breisgau, 1964; Schütz, Werner, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin, 1972; Stadelmann, Helge, *Schriftgemäß predigen – Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*, 3, Ed. Auflage, Wuppertal, 1996; Tarangul, Oreste, *Regenerarea predicii*, Chișinău, 1934; Trillhaas, Wolfgang, *Einführung in die Predigtlehre*, 5, Ed. Unveränderte Auflage, Darmstadt, 1991.

Constantin Paraschiv

OMOFÓR. (gr. *omoforion*; *omos – umăr* și *fero – a purta*; lat. *humerale*, *pallium*, *amictus*) Veșmânt liturgic specific episcopului, purtat pe umeri, în jurul gâtului. Este unul dintre cele mai vechi veșminte arhierești, întrebuințarea lui fiind atestată încă din secolul al IV-lea. Este întâlnit și în Bisericile Vechi-Orientale, cu excepția nestorienilor chaldeeni (persani).

Originile omoforului ar fi, după unii cercetători, în veșmântul purtat de arhiereii Legii Vechi, în timpul slujirii la Cortul Sfânt și la templu, numit *efod* sau *umerar* (*Iș* 25, 4, 6-7; 39, 2-4), după alții ar fi o distincție acordată de împărații romani episcopilor Romei, în cursul veacului al V-lea, pentru a se deosebi de ceilalți clerici, distincție care corespunde astăzi cu veșmântul numit *pallium*, din tradiția romano-catolică. La început îl purtau doar papii care, uneori, îl acordau ca distincție și altor episcopi. În prezent îl poartă și primații, arhiepiscopii și anumiți episcopi privilegiați.

În Răsărit a fost purtat de la început de toți episcopii, fiind considerat simbolul demnității episcopale. Când unui episcop i se lua omoforul aceasta echivala cu depunerea din treaptă. Până în secolul al XVIII-lea culoarea omoforului era albă. După această dată el s-a confecționat din același material ca și sacosul. Există două tipuri de omofor: mare și mic. Cel dintâi se poartă numai la începutul Sfintei Liturghii, până la citirea Apostolului. Omoforul simbolizează oaia cea pierdută pe care, găsind-o păstorul, o poartă pe umeri înapoi la turmă. Rânduielile tipiconale indică momentele din timpul Sfintei Liturghii când arhiereul așază omoforul pe grumaz și când îl dă jos, aceste gesturi rituale fiind în funcție de semnificația actului liturgic pe care îl săvârșește și de rolul arhiereului în săvârșirea lui.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, 1, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002.

Viorel Sava

ONTOLOGÍE. (gr. *on* participiul vb. *einai* – *ceea ce este*, respectiv *logos* – *discurs*) Disciplină sau discurs specific filosofiei, care abordează în mod sistematic conceptul de ființă.

Spre deosebire de Antichitate, modernitatea propune un demers științific care se delimitează riguros de orice afirmație privind ceea ce este „în ființă" un obiect al cunoașterii științifice. În acest sens viziunea lui Aristotel cum că „[...] există o știință care studiază Ființa așa cum este ea și atributele care îi aparțin în chip esențial. Ea nu se confundă cu niciuna dintre științele numite particulare, pentru că niciuna dintre aceste științe nu consideră în general ființa ca ființă, ci decupând o parte din ea îi studiază atributele". Din acest punct

de vedere, ontologia ar putea fi considerată o știință în accepțiunea modernă a termenului. Ontologia pare să facă parte mai curând din câmpul cercetării filosofice, metafizice. Semnalând dificultatea unei încadrări precise a ontologiei în chiar interiorul filosofiei, remarcăm că unii o consideră ca desemnând „generalitatea filosofiei ființei prin opoziție cu specializările metafizicii (teologie, cosmologie, psihologie)". Cert este că termenul „ontologie" îl întâlnim formulat ca atare la începutul secolului al XVII-lea, menționat în articolul „Abstractio" din *Lexicon philosophicum* al lui Rudolf Göckel (deci ca termen filosofic), și definind în acest context „filosofia ființei sau a transcedentaliilor" (noțiune aparținând scolasticii). Termenul va căpăta mai târziu la Kant un sens „idealist și critic", purtând „[...] funcția de a determina sistemul de concepte și principii de așteptare (*entendement*, fr.) (transcedentaliile scolasticii) fără relații cu obiectele date".

Ontologia nu poate fi considerată știință, ci eventual filosofie. Dată fiind însă particularitatea obiectului său de cercetare („ființa"– *ousia*; ontologia este în fapt o *ousia*-ologie), și având în vedere definiția ontologică pe care Dumnezeu Însuși o oferă umanității despre Sine – „Eu sunt Cel ce sunt" – în Vechiul Testament, ne întrebăm legitim: să fie mai curând ontologia un gest de teologie? Dacă scolastica apuseană părea a accepta ontologia în câmpul preocupărilor sale (cel puțin privind creația), teologia răsăriteană, afirmând apofatismul absolut în ceea ce privește cunoașterea a ceea ce este „în ființă" Ființa divină, care constituie „obiectul" prin excelență al preocupărilor sale (și doar în mod secundar creația), se regăsește mai curând în viziunea conform căreia „[...] ontologia se distinge de teologie prin aceea că discursul categorial nu are priză asupra Ființei divine. [...] știința ființei ca ființă trece prin punerea în relație predicativă a diferitelor categorii, destinată să rezolve întrucâtva imposibilitatea unei intuiri directe a ființei."

Ontologia poate constitui astăzi paradoxalul cadru catalizator al unei reînnoite reflecții științifice și teologice în măsura în care fizica contemporană oferă posibilitatea unei întâlniri cu realul îndepărtat, profund, „acoperit", iar teologia propune trăirea concretă a tainicului, a apofaticului: „[...] fizica actuală […] pare a furniza trei certitudini. Prima este că răspunsurile la chestionarea ontologică nu mai țin de domeniul banalului. Ele nu mai pot fi de tipul: „există corpusculi numiți electroni, neutrino, fotoni și quarci, și toate lucrurile care există nu sunt decât combinații ale corpusculilor în chestiune". A doua este că principiul diviziunii prin gândire, scump lui Descartes, dacă este de a fi păstrat pentru știință, este de a fi respins pentru ontologie. Și a treia, parțial legată de a doua, este că fizica actuală nu este o ontologie. [...] Fizica ne poate spune care reprezentări ale realității sunt de respins întrucât sunt contrarii experienței, dar nu îi aparține a ne putea spune cu certitudine dacă cutare sau cutare reprezentare este adecvată realității. Și atunci, ceea ce există, ființa, ce este? [...] marile interogații ale filosofiei perene, pe care le-am crezut depășite, se redeschid, dar fără o ștergere a celor achiziționate (între timp, n.n)". Ceea ce face pe fizicianul contemporan să se întrebe: „Cum putem, în toate acestea, să ne regăsim un pic reperele? Va fi aceasta mai curând de partea teologiei? O invită, evident, caracterul în același timp unitar și transcendent al acestui „real ultim". Dar aceasta va fi, mai curând, îmi pare, teologia negativă de tip Dionisie Areopagitul [...] decât teologia, prea compromisă cu „realismul obiectivist" care-și găsește principalele repere la Aristotel" (autorul se referă aici la teologia scolastică catolică, n.n). Aceasta este o pledoarie pentru nevoia omului de știință contemporan, în demersul său de înțelegere a realității profunde, de a se sprijini pe reperele gândirii tradiționale autentice, a celei neimpurificate de amestecul cugetării filosofice raționalizatoare. Întâlnirea cu realul, cel atât de tainic, pare a cere în mod necesar un gest de investigare cât mai cuprinzător și care să profite de bogăția competențelor specifice științei, ale teologiei, și, de ce nu, ale ontologiei, cu specificitatea demersului său: „Realul este departe, este limpede. Întrebare: este el

fizic sau non-fizic? Înțeleg prin aceasta: este el în totalitatea sa descriptibil [...] prin mijloacele unei științe exacte (și, de preferință, unificate)? Știința, altfel spus, poate ea să vizeze o realitate în sine? Poate spera ea într-o zi să devină ontologie, sau, mai precis, ontologia?" Termenul „ființă" este utilizat aici făcând referire la ceea ce există, însuflețit sau neînsuflețit (*être*, fr.). Chestiunea se pune cu acuitate în fizica cuantică în măsura în care „obiectul" cuantic este un „être", un obiect care nu mai seamănă cu nimic obiectului fizicii clasice, fiind și material și imaterial, și localizat și nelocalizat.

Bibliografie. Espagnat, de Bernard, *Physique contemporaine et intelligibilité du monde*, PhiloScience, (2004-2005) 1: Espagnat, de Bernard, *Florilège pour une autre lecture de l'univers*; Godin, Christian, *Dictionnaire de philosophie*, Éd. Fayard – Editions du temps, 2004; Ottaviani, Didier, *Ontologie*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Éd. CNRS – Larousse, 2006.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

ORÁR. (gr. *orarion*; lat. *sudarium, strophium, linteolum, stola*) Veșmânt liturgic specific treptei diaconatului, care are forma unei fâșii înguste de stofă (lățimea cca 15 cm, lungimea 3,5-4 m) făcut din același material ca și stiharul.

Denumirea acestui veșmânt ar proveni, după unii, de la verbul *oro*, *orare* (lat.) – *a se ruga*, pentru că, inițial, orarul a fost o pânză subțire, albă, îngustă și lungă, pe care o purtau diaconii pe mână pentru a da semnalul la rugăciune. După alții, denumirea de orar provine de la *os*, *oris* (lat.) – gură, amintind de șervețelul folosit în vechime pentru a se șterge credincioșii la gură după ce se împărtășeau. A treia opinie, aparținând unor canoniști ortodocși, ca Teodor Balsamon și Matei Vlastaris, susțin că denumirea acestui veșmânt derivă de la grecescul ὁράω (a vedea, a observa), pentru că cei care îl poartă trebuie să fie cu luare aminte la săvârșirea Sfintelor Taine.

Prima mențiune despre existența acestui veșmânt liturgic datează din veacul al IV-lea și o găsim în Can. 22, 23 Laod. (Sinod local în Asia Mică). Exegeza liturgică menționează faptul că orarul amintește de ștergarul cu care S-a încins Mântuitorul la Cina cea de Taină și simbolizează smerenia Lui arătată atunci când a spălat picioarele ucenicilor. După interpretarea dată de Sf. Simeon al Tesalonicului, purtarea orarului pe umeri de către diacon semnifică aripile îngerești, fapt sugerat și de cântarea îngerească „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot…" brodată pe el și pe care diaconul o rostește atunci când îmbracă orarul.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002.

Viorel Sava

ORGANIZÁRE. (*can.*) Formă prin care Biserica se structurează în plan ierarhic, canonic și administrativ.

Organizarea canonică și administrativ-teritorială a Bisericii Ortodoxe Române se reglementează prin hotărârea Sfântului Sinod și se pune în practică prin intermediul tuturor organismelor competente din Biserică. În conformitate cu prevederea Can. 17 Sin. IV Ec., ce prevede că organizarea bisericească urmează organizarea administrativ teritorială a statului. Organizarea și reorganizarea bisericească administrativ-teritorială ar trebui reglementată ca atare, însă această prevedere impune o abordare din perspectiva lucrării Bisericii, în sensul că organizarea Statului poate să pună la dispoziția Bisericii mijloace care pot facilita misiunea acesteia și nu ca obligativitate. Organizarea Bisericii Ortodoxe Române este definită de sistemul mitropolitan, în cadrul Patriarhiei. Astfel, Biserica Ortodoxă Română este organizată ca Patriarhie, cu titulatura „Patriarhia Română", arătând că aceasta cuprinde eparhii (Arhiepiscopii și Episcopii) grupate în Mitropolii, precum și alte unități în interiorul sau în afara granițelor României (art. 6 din Statut). Sub raportul orânduirii canonice și administrative, Biserica Ortodoxă Română cuprinde șase mitropolii în granițele țării:

1. Mitropolia Munteniei și Dobrogei, cu eparhiile: Arhiepiscopia Bucureștilor, cu sediul în Municipiul București; Arhiepiscopia Tomisului, cu sediul în Municipiul Constanța; Arhiepiscopia Târgoviștei, cu sediul în Municipiul Târgoviște; Arhiepiscopia Argeșului și

Muscelului, cu sediul în Municipiul Curtea de Argeș; Arhiepiscopia Buzăului și Vrancei, cu sediul în Municipiul Buzău; Arhiepiscopia Dunării de Jos, cu sediul în Municipiul Galați; Episcopia Sloboziei și Călărașilor, cu sediul în Municipiul Slobozia; Episcopia Alexandriei și Teleormanului, cu sediul în Municipiul Alexandria; Episcopia Giurgiului, cu sediul în Municipiul Giurgiu; Episcopia Tulcei, cu sediul în Municipiul Tulcea.

2. Mitropolia Moldovei și Bucovinei, cu eparhiile: Arhiepiscopia Iașilor, cu sediul în Municipiul Iași; Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, cu sediul în Municipiul Suceava; Arhiepiscopia Romanului și Bacăului, cu sediul în Municipiul Roman; Episcopia Hușilor, cu sediul în Municipiul Huși.

3. Mitropolia Ardealului, cu eparhiile: Arhiepiscopia Sibiului, cu sediul în Municipiul Sibiu; Episcopia Covasnei și Harghitei, cu sediul în Municipiul Miercurea Ciuc.

4. Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, cu eparhiile: Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, cu sediul în Municipiul Cluj-Napoca; Arhiepiscopia Alba Iuliei, cu sediul în Municipiul Alba Iulia; Episcopia Ortodoxă Română a Oradiei, cu sediul în Municipiul Oradea; Episcopia Ortodoxă Română a Maramureșului și Sătmarului, cu sediul în Municipiul Baia Mare; Episcopia Sălajului, cu sediul în Municipiul Zalău.

5. Mitropolia Olteniei, cu eparhiile: Arhiepiscopia Craiovei, cu sediul în Municipiul Craiova; Arhiepiscopia Râmnicului, cu sediul în Municipiul Râmnicu Vâlcea; Episcopia Severinului și Strehaiei, cu sediul în Municipiul Drobeta-Turnu Severin; Episcopia Slatinei și Romanaților, cu sediul în Municipiul Slatina.

6. Mitropolia Banatului, cu eparhiile: Arhiepiscopia Timișoarei, cu sediul în Municipiul Timișoara; Arhiepiscopia Aradului, cu sediul în Municipiul Arad; Episcopia Caransebeșului, cu sediul în Municipiul Caransebeș; Episcopia Devei și Hunedoarei, cu sediul în Municipiul Deva.

În afara granițelor României:

7. Mitropolia Basarabiei, autonomă și de stil vechi și Exarhat al Plaiurilor, cuprinzând: Arhiepiscopia Chișinăului, cu sediul în Municipiul Chișinău; Episcopia de Bălți (fostă a Hotinului), cu sediul în orașul Bălți; Episcopia Basarabiei de Sud (fostă de Cetatea Albă-Ismail), cu sediul în orașul Cantemir; Episcopia Ortodoxă a Dubăsarilor și a toată Transnistria (fostă Misiunea Ortodoxă Română din Transnistria), cu sediul la Dubăsari.

8. Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale, cuprinzând: Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Europei Occidentale, cu sediul la Paris; Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, cu sediul la Roma; Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, cu sediul la Madrid.

9. Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale și de Nord, cuprinzând: Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Germaniei, Austriei și Luxemburgului, cu sediul la Nürnberg; Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord, cu sediul la Stockholm.

În jurisdicția directă a Patriarhiei Române mai sunt următoarele unități bisericești: Arhiepiscopia Ortodoxă Română a celor două Americi, cu sediul la Chicago; Episcopia Daciei Felix, cu sediul administrativ în Vârșeț; Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, cu sediul în Gyula; Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande, cu sediul la Melbourne.

Pe lângă acestea mai cuprinde în străinătate reprezentanțe și comunități ale Patriarhiei Române: Reprezentanța Patriarhiei Române la Locurile Sfinte (Așezământul Românesc de la Ierusalim; Așezământul Românesc de la Ierihon cu Centrul de Studii și Pelerinaje „Sfântul Cuvios Ioan Iacob", Așezământul Românesc de la Iordan), Reprezentanța Patriarhiei Române pe lângă instituțiile europene (Bruxelles), Reprezentanța Patriarhiei Române de la Sofia (Bulgaria), Comunitatea Ortodoxă Română din Turcia (Istanbul), Comunitatea Ortodoxă Română din Africa de Sud (Johannesburg), Comunitatea Ortodoxă Română din Cipru (Nicosia), Comunitatea Ortodoxă Română din Japonia (Tokyo, Osaka), Comunitatea Ortodoxă Română din Siria (Damasc) și unități ortodoxe române care păstrează legături spirituale și culturale cu Patriarhia Română, cum sunt:

Așezămintele Românești din Sfântul Munte Athos (Prodromu, Lacu și alte schituri sau chilii), precum și alte unități asemănătoare acestora.
Conform tradiției, organizarea canonică a Bisericii Ortodoxe Române pune accentul pe mijloacele pe care Biserica și le pune la dispoziție pentru o mai bună organizare a comuniunii și a unității, având organisme deliberative, executive și administrative atât la nivel central, cât și la nivel local. În Biserica Ortodoxă Română, la nivel central, funcționează organisme centrale deliberative: Sfântul Sinod, Sinodul Permanent, Adunarea Națională Bisericească; organisme centrale executive: Patriarhul, Consiliul Național Bisericesc, Permanența Consiliului Național Bisericesc și organisme centrale administrative: Cancelaria Sfântului Sinod, Administrația Patriarhală (art. 9 din Statut).
La nivel local, unitățile bisericești componente ale Bisericii Ortodoxe Române, organizată ca Patriarhie, sunt: parohia, mănăstirea, protopopiatul (protoieria), vicariatul, eparhia (arhiepiscopia și episcopia), mitropolia (art. 40 din Statut). Conform prevederii art. 40, 2 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, fiecare unitate componentă a Bisericii, „are dreptul de a se conduce și de a se administra autonom față de altă parte componentă de același rang și de a participa, prin reprezentanții săi aleși, clerici și mireni – în cazul parohiilor și eparhiilor, la lucrările unităților componente superioare". Toate unitățile componente și organismele locale de același grad se constituie și funcționează într-un mod identic pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română (art. 40, 4 din Statut). *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* prevede înființarea de asociații, fundații și de instituții cu caracter economic la nivel local, pentru susținerea activităților social-filantropice, social-medicale, cultural-educaționale și misionare ale Bisericii (art. 40, 2 din Statut).

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011.

Emilian – Iustinian Roman

ORNÁTE. v. VEȘMÍNTE LITÚRGICE.

ORTODÓX. I. Creștin, membru al comunității Bisericii Ortodoxe, care mărturisește apartenența la tradiția apostolică, patristică și post/neo-patristică, în chip neîntrerupt și neschimbat, din timpul Mântuitorului și până în prezent, printr-o spiritualitate cu un profund caracter trinitar, hristologic, pnevmatologic și eclesial.
A fi ortodox înseamnă a trăi în mod plenar viața de comuniune cu Dumnezeu în har, a da slavă lui Dumnezeu, trăind o viață neîntinată de păcat. În Rai, primii oameni aduceau această slăvire lui Dumnezeu-Treime fără nici o întinăciune. După păcat, ortodoxia, ca stare doxologică, părăsește firea omului, dar este restabilită de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos, și mărturisită întregii lumi prin activitatea misionară a Sfinților Apostoli, iar azi prin Biserica Ortodoxă. În raport cu Dumnezeirea, creștinul ortodox are conștiința insondabilului, a trăirii inefabile și a sinergismului teandric.
II. Calitate a unui lucru sau fapt de a fi apartenent creștinismului ortodox sau ortodoxiei.

Bibliografie. Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. I. I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București 1996; Popescu, Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate,* Ed. Diogene, București 1996; Popescu, Teodor M., *Biserica mărturisitoare*, Ed. Credința Noastră, București 1995 (reedit.); Stăniloae, Dumitru, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei", în: *MO*, XXII (1970) 7-8, pp. 730-743.

Himcinschi Mihai

ORTODOXÍE. (gr. *orthos* – *dreaptă* și *doxa* – *părere*, *opinie*, *credință*; ortodox – *dreapta credință*, *închinarea adevărată*) Caracteristică esențială a Bisericilor din Răsărit de a păstra și propovădui credința membrilor ei în modul cel mai fidel cu Revelația dumnezeiască și în continuitate directă și neîntreruptă cu Tradiția Apostolică, prin intermediul ethosului teologiei patristice și neopatristice.
Această credință dreaptă constituie credința comună a Bisericii nedespărțite din primul mileniu creștin. Cu alte cuvinte, Ortodoxia se identifică cu Tradiția Apostolică trecută prin

gândirea, experiența și slujirea marilor Părinți ai Bisericii, care a fost apoi primită și acceptată prin consensul Bisericii de pretutindeni (*consensus eccelsiae dispersae*). Regula credinței apostolice a constituit criteriul de bază pentru evoluțiile doctrinare ulterioare. De aceea, Biserica a fost deosebit de atentă și receptivă la această lucrare de primire, păstrare, interpretare și transmitere a Tradiției Apostolice, considerând orice discontinuitate sau abatere de la această regulă a credinței, o abandonare a Ortodoxiei. Ortodoxia își prezintă, fundamentează și apără dogmele credinței tocmai prin această continuitate a filonului apostolic și patristic, în timp ce celelalte Biserici și Confesiuni au apărut printr-un fel de separare sau îndepărtare de la această Tradiție neîntreruptă, formându-și mai târziu tradiția lor confesională proprie. Spre a exemplifica menționăm două evenimente istorice majore: Bisericile așa-numite precalcedoniene sau necalcedoniene au apărut în veacul al V-lea, în contextul controverselor hristologice, ele neacceptând dogma hristologică de la Calcedon (451); Biserica Romano-Catolică apare ca și organism bisericesc propriu în urma schismei de la 1054, conturându-și în evoluțiile ei ulterioare unele trăsături confesionale proprii.

Ortodoxia ca și credință și viață creștină își are rădăcinile în Răsărit și se identifică cu grandioasa sinteză patristică, adică bogăția tezaurului doctrinar, teologic, liturgic și canonic sau disciplinar, în care ea identifică coordonatele fundamentale ale credinței apostolice, ale cărei consecințe au fost identificate în perioada sinoadelor ecumenice. Tradiția Apostolică însă, nu poate fi limitată la doar câteva secole, ci ea se află într-un proces continuu de interpretare și actualizare potrivit nevoilor, interogațiilor și provocărilor fiecărei epoci. În contextul Ortodoxiei au apărut mai multe aspecte pe care le menționăm: 1) în veacurile VI-VIII a apărut ritul bizantin, în cadrul căruia se află liturghiile numite bizantine care au o importanță excepțională în păstrarea regulii de credință apostolice, dar și cu un impact de excepție în păstrarea unității de cult și de spiritualitate a Ortodoxiei; 2) un alt moment semnificativ în viața Ortodoxiei îl constituie sinteza dogmatică a Sf. Ioan Damaschin din veacul al VIII-lea, lucrare în care autorul ei rezumă, explicitează și interpretează tot ce a avut mai valoros întreaga Tradiție patristică de până la el; 3) în viața Ortodoxiei a avut loc în veacul al XIV-lea un eveniment major de revigorare doctrinară și duhovnicească prin mișcarea isihastă, reprezentată de Sf. Grigorie Palama (†1359). Meritul acestei mișcări de înnoire este acela de a fi precizat doctrina despre raportul dintre ființa lui Dumnezeu incognoscibilă și neapropiată și energiile Sale divine, necreate, prin care Dumnezeu se împărtășește oamenilor, energii prin care Dumnezeu a creat, providențiază, mântuiește și desăvârșește lumea.

Odată cu căderea Constantinopolului sub turci (1453), centrul Ortodoxiei care a căzut sub ocupație necreștină a fost redus la o existență minimală, pierzându-și influența în lucrarea de coordonare teologic-misionară în ansamblul Ortodoxiei. Începând cu veacul al XVI-lea, Ortodoxiile locale au avut un rol și o responsabilitate din ce în ce mai mare în păstrarea și afirmarea Ortodoxiei. Spre exemplu putem aminti ofensiva romano-catolică și mai apoi protestantă în spațiile ortodoxe, determinând Bisericile Ortodoxe locale să răspundă acestei ofensive prin Mărturisiri de credință oficiale, prin care se afirma dreapta credință. Începând cu secolul al XVIII-lea și până în secolul al XX-lea, Bisericile Ortodoxe locale au obținut recunoașterea autocefaliei de către Constantinopol, precum și rangul de patriarhate. Din acest moment în viața Ortodoxiei începe o nouă etapă de afirmare crescândă a Ortodoxiei universale care se manifestă ca unitate în diversitate.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Clement, Olivier, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1961; Evdokimov, Paul, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, Paris, 1959; Kovalevsky, Maxim, *Orthodoxie et Occident, Renaissance d'une Eglise locale*, Editions Carbonnel, Paris, 1990; Șesan, Milan, „Circulația cuvântului ortodox după 1054", în: *MA*, I (1956), 3-4, pp. 240-253; Șesan, Milan, „Ortodoxia. Istoricul noțiunii", în: *MA*, I (1956), 1-2, pp. 63-73; Ware, Timothy, *L'Orthodoxie. L'Eglise des sept concilies*, Ed. Desclee de Brouwer, Paris, 1963.

Ioan Tulcan

ORTOPRAXÍE. (gr. *orthos* – *drept* și *praxis* – *lucrare*, *faptă*, *slujire*) Dreaptă făptuire sau slujire; făptuire în conformitate cu credința cea dreaptă.

În textul de la *Iacov* 2, 26 se subliniază interdependența celor doi termeni: credința fără fapte este moartă, în sensul în care credința se exprimă prin fapte. Altfel spus, ortopraxia înseamnă viețuirea adecvată, aplicarea corectă în practică a unei învățături de credință autentic ortodoxe. Dreapta mărturisire și preamărire a lui Dumnezeu necesită și slujirea aproapelui și a lumii, căci faptele întăresc credința omului, o argumentează și-i descoperă finalitatea. De aceea, Judecata de Apoi va viza deopotrivă credința și faptele omului.

Putem vorbi despre cu adevărat despre „Ortodoxia vie" doar cu referire la ortopraxie, iar trăirea religioasă conform dreptei credințe poate avea atât o formă individuală (milostenie, post, rugăciune personală etc.) cât și una comunitară (cultul, activitatea socială ca „sacramentul fratelui"). Relevantă pentru Pr. prof. Ioan Bria este viziunea Sf. Ioan Gură de Aur despre mai multe căi de mântuire pe care le practică creștinii – în virtutea preoției lor universale primită prin Tainele de inițiere (Botez, Mirungere, Euharistie): 1) Liturghia interioară, individuală, care relevă pe omul devenit „templu al Duhului Sfânt" și care prin exercitarea rugăciunii personale unifică aspectele multiple ale vieții creștine: credință, fapte, virtuți; 2) Liturghia euharistică, săvârșită de ierarhia consacrată și concelebrată împreună cu adunarea parohială. Scopul ei este împărtășirea credincioșilor cu Cel ce aduce și Cel ce se aduce, „Pâinea care se coboară din cer", devenind astfel martorii lui Hristos în lume, și 3) „Liturghia fratelui", o Liturghie umană determinată de prezența reală a lui Iisus Hristos în mijlocul tuturor, bărbați și femei, care zac în condiții de viață insuportabile – în săraci, suferinzi, orfani, văduve, exploatați, în cei ce nu au adăpost, mâncare și mângâiere. Toate aceste trei Liturghii au, de altfel, aceeași valoare în fața lui Dumnezeu.

Ortopraxia poate să și decadă însă în simplu formalism (vezi săvârșirea rugăciunii și a postului „pentru a fi văzuți de oameni", *Mt* 6, 5) sau în exclusivism fanatic.

Bibliografie. Bria, Ion, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996; Marinescu, Adrian, „Ortodoxie și ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan (I)", în: *Tabor*, V (2012), 12; Manolache, Anca, „Ortopraxie", în: *Dilema Veche*, VII (2010), 320.

Ciprian Iulian Toroczkai

OSMOGLÁSNIC. (*var.* OPTGLĂSÁR) v. OCTOÍH.

OSTIÁR. (lat. *ostiarius*) Portar sau ușier din Biserica primară; slujitor care făcea parte din clerul inferior și care supraveghea ușile bisericii, în timpul serviciilor divine. Pomeniți în documente, încă din secolul al IV-lea, se crede că acești portari sunt urmașii vechilor *cursores* (*curieri* sau *alergători*) – de asemenea, clerici inferiori, care în timpul persecuțiilor le arătau creștinilor locul și timpul săvârșirii slujbelor în catacombe, și care jucau și rolul de curieri între diferite biserici, fiind oameni de încredere ai episcopilor.

Portarilor le adresau diaconii strigarea *Ușile, ușile*, din timpul Liturghiei, astfel încât, aceștia să-i scoată pe păgâni, pe catehumeni sau pe penitenți din biserică, deoarece urma săvârșirea Sfintei Jertfe.

Începând cu secolul al VI-lea, ostiarii nu mai fac parte din cler, locul lor fiind luat de către *mansionari (sacrisanti)*, paraclisierii de astăzi. În cadrul ierarhiei, ostiarul sau portarul ocupa rangul cel mai de jos. În Apus, el era desemnat sub mai multe denumiri – *aedituus*, *janitori* sau *ostiarius*, iar în Răsărit, sub numele de πυλωρος. Înainte de a fi folosit de creștinii apuseni, termenul *ostiarius* desemna, în rândul păgânilor, o funcție militară. Cuvântul *ostiarius* a luat adesea forma *ustiarius*, formă pe care o întâlnim pe câteva epitafe, pe un act de vânzare-cumpărare, din anul 551, precum și în *Missale Francorum*, care conține o *binecuvântare a ostiarilor (Benedictio ustearii)*. Funcția ostiarului nu era obligatorie celor care voiau să acceadă în rândul clerului. El primea totuși

titulatura de *cleric*. Primul text care îi menționează pe portari este scrisoarea Papei Corneliu, către Episcopul Fabius al Antiohiei, scrisă în 251, în care el enumeră persoanele clerului roman: 46 preoți, 7 diaconi, 7 ipodiaconi, 42 acoluți și 52 de clerici inferiori: exorciști, citeți și *ușieri* – ἐξορχιστὰς δὲ χαὶ ἀναγνώστας ἅμα *πυλωροῖς* δύο χαὶ πεντήχοντα.

În pofida rangului lor inferior, în cadrul ierarhiei, portarii erau obligați să-și conformeze viața privată celei care era cerută celorlalți clerici. În cartea a 6-a a *Constituțiilor Apostolice*, se menționează faptul că ostiarii nu trebuie să aibă decât o singură femeie, el trebuie să fie, așa cum spune Pavel, bărbat al unei singure femei. Erau obligați nu numai la monogamie, ci și la o viață cumpătată, la abstinența frecventării anumitor locuri care predispun la păcat, după cum aflăm și din Can. 24 Laod. Începând cu sec. al VI-lea, numărul ostiarilor a crescut, ca de altfel și restul clerului, într-o proporție atât de mare încât Justinian s-a văzut obligat să limiteze, printr-o lege, personalul Bisericii din Constantinopol. În ceea ce îi privește pe ostiari, ei nu trebuiau să depășească numărul de 100. La Roma aceluiași timp, ușierii au fost înlocuiți cu așa numiții mansionarii (*sacrisanti*), care, ca și paraclisierii de astăzi, nu mai făceau parte din cler.

Bibliografie. Augustin, *Scrieri alese*, I: *Confessiones*, în coll. *PSB* 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; *Constituțiile Apostolice*, II. 26, 28, 57, III. 11, VI. 17, VIII. 13, 16; Epifanie, Sf., *Adversus Haereses*, 1. III, c. II, n. 21; Michel, A., „Portiers", în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XII, 2, 2600 ș.u.; Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, I: *Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, VI. XLIII, 11, în coll. *PSB* 13, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Leclercq, H., „Portier", în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. XIV, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1948, 1526-1533.

Cezar Pelin

OTPÚST. v. APÓLIS.

P

PAISIANÍSM. Curent de înnoire spirituală în duh isihast, promovat în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea în mănăstirile moldovene Dragomirna, Secu și Neamț prin lucrarea călugărului de origine ucraineană Paisie Velicikovki (1722-1794). Traiul auster pe care și l-a impus a atras numeroși călugări de origine slavă sau română, cu care mai apoi a venit în Moldova. Ceea ce a adus nou în monahismul românesc starețul Paisie a fost introducerea rugăciunii lui Iisus în viața de obște. Pentru a întări rugăciunea, care trebuia să fie drum către Hristos, el a concentrat în jurul său călugări care vor traduce în limba română scrierile filocalice. Astfel, el a creat o *școală ascetico-filocalică* (între ucenicii săi numărându-se: Ilarion, Macarie, Rafail de la Hurezi, Grigorie Dascălul, Gherontie, Ștefan ierodiaconul, Isaac ieromonahul, Clement ieromonahul, Iosif) care s-a îndeletnicit cu traducerea în limba română, după textele athonite, ale scrierilor filocalice. Această creștere spirituală și literară s-a desfășurat concomitent cu apariția *Filocaliei* Sf. Nicodim Aghioritul la Veneția (1782). Astfel, prin lucrarea de traducere realizată la Dragomirna, Secu și Neamț, dar și prin exemplul de conducere spirituală pe care l-a dat tuturor ucenici săi, care au adus cu ei suflul paisian în Țara Românească (Mănăstirile Cernica și Căldărușani), starețul Paisie a îmbogățit tradiția isihastă în spațiul românesc. În anul 1988 a fost canonizat de către Biserica Ortodoxă Rusă, iar în anul 1992 de către Biserica Ortodoxă Română, fiind sărbătorit în ziua de 15 noiembrie.

Bibliografie. Cetfericov, S., *Paisie, starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, Ed. Nemira, București, 2010; Eftimie, A., „Influența paisiană în mănăstirile românești”, în: *MA*, XI (1966), 4-6, pp. 331-348; Felea, I.V., *Paisie și paisianismul*, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj, 1940; Ică, Ioan, jr. (ed.), *Paisie de la Neamț. Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de urmate de Așezăminte și alte texte*, Ed. Deisis, Sibiu, [2]2002; Mihail, P., „Starețul Paisie de la Neamț, înnoitorul monahismului”, în: *MMS*, XXVIII (1962), 5-6, pp. 409-417; Mihail, P., „Traduceri patristice ale starețului Paisie”, în: *MO*, XXIV (1972), 3-4, pp. 217-223; Tachiaos, A-E., *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century: Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Ed. Aristoteleion Panepistemion Thessalonikes, Tesalonic, 1986; Zamfirescu, Dan (ed.), *Paisianismul – un moment românesc în istoria spiritualității europene*, Ed. Roza Vânturilor, București, 1996.

Ionuț Tudorie

PALIMÁR. v. PARACLISIÉR.

PANAGHIÁR. Obiect din metal prețios, din categoria odoarelor bisericești, întâlnit odinioară la catedrale și mănăstiri, care era folosit la ridicarea Panaghiei (slujbă de pomenire a celor adormiți). Avea forma unor farfurii rotunde și adânci, formate din două tasuri concave, prinse în balamale, cu scobitura înăuntru și cu fețele tasurilor frumos împodobite. În acest vas era păstrată părticica scoasă din colac, în cadrul slujbei de ridicare a Panaghiei, în cinstea Preasfintei (Παναγία) Născătoarei de Dumnezeu.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002;

Șerbănescu, N., „Panaghiarul de la Snagov. Câteva lămuriri asupra Panaghiarului și rostul său liturgic", în: *BOR*, LXXXI (1962), 5-6, pp. 543-576.

Viorel Sava

PANEGÍRIC. (gr. *panighiris – cuvântare de laudă*) Specie laudativă de cuvântare, rostită la Praznicele Împărătești ale Maicii Domnului și la sărbătorile sfinților. În ultimele două cazuri, dată fiind concentrarea ei tematică pe viața și faptele oamenilor sfinți, poartă numele de *predică aghiografică*, aparținând deci, într-un cadru tipologic mai larg, categoriei predicilor *istorice tematice*.

Prin intermediul panegiricului se preamărește un adevăr fundamental de credință (Sfânta Treime ș.a.) sau un eveniment de seamă din istoria mântuirii (Nașterea, Botezul, Învierea, Înălțarea Domnului, Nașterea și Adormirea Maicii Domnului, Nașterea și Soborul Sf. Ioan Botezătorul). Este unul dintre cele patru subtipuri utilizate în elocința creștină de astăzi, alături de *omilie*, *predica* tematică și *pareneză* (cuvântarea ocazională). Originile panegiricului trebuie căutate în retorica antică (acea „proto-știință", cum a numit-o filosoful semiolog Roland Barthes), mai precis în discursurile elogioase rostite în cinstea eroilor legendari sau a diverselor personalități publice cu merite deosebite. Un astfel de discurs purta denumirea de *encomion* (la origine, concept cu valențe poetico-muzicale), având scopul de a scoate în evidență, la scară maximală, calitățile unei persoane sau însemnătatea socio-politică și morală a unui eveniment. Prin urmare, aceste cuvântări aveau un accentuat caracter festiv, public, fapt pe care analiza etimologică îl atestă din plin: πανήγυρις – „sărbătoare", „adunare a întregului popor, pentru o comemorare festivă", „reuniune pentru o sărbătoare solemnă".

Excurs istoric. În clasica partiție categorială a retoricii antice – genurile *judiciar*, *politic* și *demonstrativ* (*epideictic*) –, panegiricul se încadrează în ultima categorie, numită și *oratoria de aparat*, ai cărei străluciți exponenți au fost Isocrate, ca logograf și profesor de retorică celebru, și Demostene, ca practician la fel de recunoscut. Primului, autor al celebrului discurs encomiastic dedicat cetății Atena (rostit la 380 î.H.), îi datorăm și denumirea tehnică de *λόγος πανηγυρικός* sau „cuvânt laudativ", folosit curent în oratoria laică și preluat, *mutatis mutandis*, de către predicatorii Bisericii în acțiunea lor de glorificare liturgico-discursivă a marilor evenimente și personalități creștine. Una dintre cele mai cunoscute astfel de cuvântări din istoria omiletică este *Cuvântul de mulțumire către Origen*, rostit de către Sf. Grigorie Taumaturgul, discipol al ilustrului exeget biblic, în anul 238, la Cezareea Palestinei. Strălucind prin virtuozități lingvistice și prin tonul profund elogios, acest discurs „inaugurează genul literar al encomionului în literatura patristică" (I.G. Coman, *Patrologie*…, p. 394). Însă cel care, în efervescența culturală și religioasă a sec. al IV-lea, va consacra panegiricul ca gen omiletic sistematic este Sf. Grigorie de Nazianz, numit și „Teologul" – pentru profunzimea gândirii și a trăirii sale în Hristos, dar și *Isocratele creștin* – pentru măiestria sa retorică. În același context al discuției sunt incluse și panegiricele Sf. Ioan Gură de Aur, mai cu seamă cele închinate Sf. Apostol Pavel. Utilizată la început pentru comemorarea martirilor (istoria creștinismului timpuriu certifică faptul că primele panegirice s-au rostit chiar pe mormintele mucenicilor, în vremuri de acerbă persecuție) și ca necrolog al unor creștini distinși, predica panegirică și-a extins ulterior adresabilitatea la toate categoriile de sfinți. Ea este, așadar, concrescută pe filonul evlaviei comunitare față de eroii credinței creștine.

Competențele panegiricului. Prin tonul său solemn și mișcător, panegiricul omiletic urmărește intensificarea sentimentelor religioase legate de sărbătoarea creștină sau sfântul în cauză, constituindu-se într-un factor important de dinamizare a spiritualității creștine. La aceasta contribuie semnificativ contextul în care este rostit: conform Tradiției creștine bimilenare, un praznic împărătesc (al Mântuitorului, al Maicii Domnului) sau al unui sfânt este celebrat întotdeauna prin săvârșirea Sfintei Liturghii, în cadrul căreia credincioșii se împărtășesc din Logosul biblic și din Euharistie, cu Însuși

Iisus Hristos Mântuitorul, Cel „minunat", adică prezent și lucrător, „întru sfinții Săi". Autentice vlăstare duhovnicești ale „viei" sau Trupului hristic, sfinții devin repere primordiale pentru pedagogia creștină. Ca atare, elementul hristologic, pnevmatologic și moral, pe care se întemeiază aghiologia ortodoxă, inspiră în mod esențial panegiricul omiletic, conturând cu vigoare îndemnul de a urma fidel pilda acestor personalități sfinte pe calea mântuirii. Prin fervoarea și consecvența lor spirituală față de valorile Evangheliei, dar și prin tăria pe care au arătat-o în lupta cu „cugetul trupului" (*Rm* 8, 6), sfinții sunt călăuze luminoase în viața morală a oricărei epoci. Ei transmit, dincolo de toate, forța spirituală a Bisericii vii, a harului lucrător și a umanității conlucrătoare, în planul dialogului teantropic îndumnezeitor. Așadar, sfântul este expresia umană plenară a vieții în Hristos, accesibile oricui, în termenii credinței mărturisitoare, ai iubirii jertfelnice și ai sfințirii sacramentale. Aceasta reprezintă, de fapt, coordonata fundamentală a mesajului promovat în panegiricul omiletic.

Izvoarele panegiricului. În general, orice creație omiletică are două mari izvoare de conținut: *Revelația* și *viața*. Cu alte cuvinte, predicatorul articulează mesajul creștin în contextul realităților prezente, leagă strâns dogma de viață, învederând oamenilor punctul lor intim de convergență existențială. În cazul particular al panegiricul se poate vorbi de mai multe posibile surse: a) *Sfânta Scriptură*: lirismul elogiativ al Vechiului Testament (*Psalmii* de laudă, diferitele pasaje care conțin „cântări" ale unor personaje biblice, *Cântarea Cântărilor*), fragmente encomiastice din predica Mântuitorului (cele nouă Fericiri, rugăciunea de mulțumire și preamărire către Tatăl, lăudarea purității copiilor) și a Sfinților Apostoli (elogiul iubirii ca virtute creștină fundamentală – celebrul imn paulin de la *1 Co* 13, 1-8; lauda credinței – *Evr* 11, 1-40; cerul cel nou și pământul cel nou – *Ap* 21); b) *aghiografia bisericească* (Viețile Sfinților și sinaxarele); c) literatura ascetică și mistică (Filocalia, Patericul etc.), pentru a putea fi înțeles efortul de înduhovnicire personală pe care l-au depus sfinții și tezaurul didactic ce a rezultat din această experiență; d) *acatistele* folosite în cultul bisericesc, creații encomiastice cu fond dogmatic și moral consistent, dar și cu o formă stilistică orientată după criteriile unei estetici sacre, superioare, ceea ce le transformă în mijloace profund stimulative pentru evlavia credincioșilor; e) *imnografia ortodoxă* din cărțile de ritual (*Slava de la Laudele slujbei Învierii* – „Ziua Învierii", *Catavasiile Nașterii* – „Hristos Se naște slăviți-L, Hristos din ceruri, întâmpinați-L…!"); f) poeziile religioase solemne etc.

Planul (structura) panegiricului. Literatura omiletică înregistrează, în general, două modalități de redactare: 1. Elemente istorico-biografice ale sărbătorii sfântului, împletite, pas cu pas, cu învățături moral-duhovnicești; 2. Distribuirea informațiilor în două secțiuni oarecum distincte: prima, cu date istorico-biografice; a doua, cu evidențierea unei virtuți paradigmatice (sau a mai multora), în scop etic și pastoral. „Planul" propriu-zis constă, în general, din: *text* (sau „moto"), preluat din evanghelia sau din slujba zilei; *formulă de adresare*, *tratare* (partea istorico-biografică și ilustrativ-exemplificatoare), *încheierea* (îndemnuri scurte, persuasive). Mijloacele stilistice ale panegiricului sunt dintre cele mai impresive și abundente, în cadrele acestui gen predicatorial cultivându-se stilul sublim, entuziast, energic, pe măsura recunoștinței și venerației pe care ecclesia creștină le datorează sfinților. Considerat un gen oratoric distinct, în speță omiletic, panegiricul valorifică și întruchipează lirismul textelor creștine, devenind la rândul său un izvor de trăire duhovnicească pentru credincioșii care îl ascultă. Este discursul bisericesc admirativ, angajant, ziditor de caractere morale înalte, după chipul duhovnicesc al sfinților. El probează, astfel, și o importantă funcție pastorală, alături de cea encomiastic-latreutică, mobilizând voința credincioșilor în direcția asumării preceptelor evanghelice.

Bibliografie. Bârlea, Gheorghe, *Peithous Demiourgos – știința și arta convingerii în antichitatea greco-latină*, Ed. Bibliotheca, Târgoviște, 2004; Barthes, Roland, „L'ancienne rhetorique", în: *Communications*, 16/1970, pp. 172-223; Duțu, Constantin, „Panegiricul ca formă a

predicii în trecut și astăzi. Actualitatea lui pastorală" (teză de doctorat), în: *Ort*, XLIV (1992), 1-2, pp. 97-187; nr. 3-4, pp. 97-182, și în: *O*, XLV (1993), 1-2, pp. 103-276; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității din București, 2001; Grigoraș, Costachi, „…*Propovăduiți Evanghelia la toată făptura!…*" – *Omiletică și Catehetică specială*, Ed. Trinitas, Iași, 2000; Hubbell, Harry M., „Chrysostom and Rhetoric", în: *Classical Philology*, 19 (1924), 3, pp. 261-276; Ioan Gură de Aur, Sf., *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Maxwell, L., *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrystom and his community in Antioch*, Cambridge University Press, 2006; Petrescu, Nicolae, *Omiletica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977; Sloane, Thomas O. (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford University Press, 2006; Whitby, M., *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Ed. Brill, Leiden/Boston/Cologne, 1998.

Marius Daniel Ciobotă

PANENTEÍSM. (gr. *pas*, *pasa*, *pan* – *tot*, *toată*; *en* – *în*; *Theos* – *Dumnezeu*) Doctrină filosofică inițiată de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) prin care încerca să găsească credinței sale o expresie de mediere între panteism și teism. Este doctrina prin care „se afirmă împreună cu panteismul că Dumnezeu conține în sine însuși lumea, dar se diferențiază de panteism și se apropie de teism în măsura în care susține ireductibilitatea lui Dumnezeu la lume, și deci o transcendență relativă". Este tratată deopotrivă de panenteism, deși include o distincție de fond față de panenteismul filosofic, perspectiva pe care o mărturisește Ortodoxia privind prezența lui Dumnezeu în creație. Dumnezeu susține neîncetat lumea prin energiile sale dumnezeiești care o impregnează și o sfințesc neîncetat, perspectivă care se opune cvasiabandonării creației de către Dumnezeu prin „retragerea" Sa în transcendent, viziune întâlnită în unele teologii raționaliste din Apus: „Panenteismul creștin ortodox este distinct de cel fundamentalist prin faptul că menține o distincție ontologică între creat și necreat. Creația nu este „parte" din Dumnezeu, Dumnezeu este distinct de creație. Pe de altă parte, Dumnezeu este prezent în interiorul creației. […] cuvântul este „pan-enteism" (Dumnezeu locuiește în toate) și nu „panenteism (toate sunt parte din Dumnezeu și Dumnezeu este mai mult decât suma tuturor)".

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

PANIHÍDĂ. (gr. *panihis*, termen format din: *pan* – *tot*; *nix* – *noapte* și verbul *ado* – *a cânta*) I. Carte de cult care cuprinde slujbele înmormântării, precum și alte slujbe care se săvârșesc de către preot pentru cei răposați. II. Slujbă sau priveghere de toată noaptea, însă denumirea este dată slujbei ce se face la căpătâiul celui decedat în zilele premergătoare înmormântării. Ea înlocuiește privegherile pe care creștinii le făceau la casa celui decedat în perioada în care, din pricina persecuțiilor, înmormântările se făceau noaptea. Tot *panihidă* este numită și forma prescurtată a slujbei de parastas.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

Viorel Sava

PANTEÍSM. (gr. *pan* – *tot* și *Theos* – *Dumnezeu*) Doctrină filosofică sau religioasă care afirmă că Dumnezeu și cosmosul au aceeași identitate ființială, în sensul că Dumnezeu este de fapt lumea. Perspectiva panteismului, specifică religiilor orientale, opune creștinismului, cel care mărturisește pe Dumnezeu transcendent, respectiv Treime de Persoane, o înțelegere a lui Dumnezeu în chip imanent și impersonal. Dacă mântuirea, în sens creștin, înseamnă unirea cu Dumnezeu, precum o picătură de apă cuprinsă într-o mare de mir și care se impregnează de parfumul și de proprietățile celui din urmă, dar nu-și schimbă firea, „mântuirea", în religiile orientale panteiste, reprezintă dizolvarea, topirea în marele Tot universal, precum un bulgăre de sare pe malul mării care „gustând" prin atingere marea se dizolvă încetul cu încetul în aceasta, aneantizându-și chipul personal de ființare. În acest sens, arhimandritul Sofronie, comentând cele două porunci adresate omului de Dumnezeu privitoare la felul în care este chemat omul a-L iubi pe Dumnezeu și pe oameni, atrage

atenția că dacă Dumnezeu i-ar fi cerut omului să Îl iubească pe Dumnezeu „ca pe sine însuși", aceasta ar fi fost în fapt o atitudine panteistă.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

PANTOCRÁTOR. (gr. *Pantokrator – Atotțiitor*) Denumire atributivă a lui Dumnezeu prin care se subliniază lucrarea Sa de a întreține existența tuturor lucrurilor. Aceasta este înțeleasă adesea ca atotputernicie. Termenul presupune în chip fundamental o relație între puterea lui Dumnezeu și voința Acestuia. Puterea și voința sunt într-o armonie perfectă la Dumnezeu, spre deosebire de raportul dintre acestea în cazul oamenilor. Cu toate că Dumnezeu poate face câte vrea, El nu acționează în mod arbitrar, ci acționează doar în direcția binelui.

Poporul evreu accentuează această calitate a lui Dumnezeu, Care cu „mână tare" i-a scos din pământul Egiptului (*Iș* 13, 3). Iahve este Cel care îi poate salva pe aleșii Săi și poate face tot ceea ce vrea pentru aceștia, întrucât El este Cel care a creat lumea și Cel care o mântuiește (*Dt* 4, 32-39). Puterea Sa este suverană, universală și liberă, putând să facă toate câte le voiește, dar este și iubitoare. Aceasta implică și caracterul lui Dumnezeu de persoană, căci numai persoana este mai mult decât puterea pe care o manifestă sau ar vrea s-o manifeste; și numai Persoana dumnezeiască este mai presus de puterea pe care o manifestă și care este mereu nelimitată în sursa ei.

Versiunea grecească a Torei a folosit termenul Pantocrator pentru a traduce titlul *El Shaddai* („locuitor al munților"), atribuit de evrei lui Iahve. Astfel, forța dumnezeiască se prezintă ca o putere liberă care domină, conduce totul. Această putere creează, menține și poate distruge. Nimic nu-I este cu neputință (*Ir* 32, 17). În Noul Testament, titlul are o funcție liturgică: imnele vorbesc despre legământul cu Dumnezeu, paternitatea, domnia și veșnicia Sa (*2 Co* 6, 18; *Ap* 1, 18). Toate acestea se produc într-un context eshatologic: scopul fiind acela de a întoarce întreaga creație spre slava pascală a lui Hristos. Un alt înțeles, într-o traducere mai puțin literară, este „conducătorul tuturor" sau „țiitorul/susținătorul lumii". În această înțelegere, Pantocrator este un cuvânt compus din „atot" (Παντο) și înțelesul expresiei verbale „a împlini ceva" sau „a susține ceva" (κρατεω). Această traducere arată mai multe despre puterea actuală (în acțiune) a lui Dumnezeu: Dumnezeu face și împlinește totul (contrar expresiei, Dumnezeu poate face orice). În general, în tradiția creștinismului răsăritean, se preferă termenul de „Atotțiitor" celui de „Atotputernic". În acest sens, Dumnezeu Își manifestă din rezerva infinită a atotputerniciei Sale atât cât este necesar conservării, mântuirii și conducerii creaturii la desăvârșirea comuniunii ei cu El. El nu-Și manifestă atotputernicia Sa în mod capricios. Termenul Pantocrator trimite și la iconografia creștinismului răsăritean. Astfel, este denumită Pantocrator acea icoană pictată în bisericile ortodoxe pe bolta naosului care reprezintă pe Hristos ca Împărat al lumii, Făcător și Stăpân al cerului și al pământului. Mântuitorul Hristos este înfățișat bust, încadrat într-un medalion rotund, înconjurat de un curcubeu, binecuvântând cu mâna dreaptă și în stânga ținând Evanghelia deschisă, pe care sunt scrise inițialele α și ὠ, care reprezintă eternitatea și atotputernicia lui Dumnezeu.

Bibliografie. Chițescu, Nicolae, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienței eclesiale – înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.

Gheorghe Holbea

PÁOS. (*var*. PÁUS; gr. *pafso – a înceta*; lat. *pauso*) Vinul pe care preotul îl toarnă peste trupul celui decedat înainte de a fi așezat în mormânt.

Viorel Sava

PARÁBOLĂ. (gr. *paravoli – comparație*, *exemplu*, *analogie*) v. PILDĂ. Mod de comunicare analogic al unui mesaj, care face parte din terminologia biblică noutestamentară,

cunoscută în edițiile românești mai ales prin sinonimul „pildă", de unde și expresia arhicunoscută „pildele Mântuitorului".

Din punct de vedere omiletic, parabola (pilda) este unul dintre mijloacele preferate ale predicii Mântuitorului, prin care și-a expus învățăturile în fața ucenicilor și a mulțimilor. Ele sunt consemnate în Evangheliile sinoptice (Matei, Marcu și Luca) și au dimensiuni diferite, de la un verset, până la aproape un întreg capitol. Ca număr, bibliștii au în „inventar" între 28 și 40, datorită utilizării unor criterii diferite de identificare. Pentru istoria predicii, parabolele Mântuitorului reprezintă un capitol de aur, iar pentru propovăduirea de astăzi, inepuizabile surse și modele, nu numai pentru „materia" cuvântărilor de orice gen (teme, idei, conținut), ci și din punct de vedere stilistic. Oricare dintre pildele rostite de Iisus însumează toate calitățile „generale" și „particulare" ale stilului: pe de o parte, *corectitudinea (gramaticală), concizia, precizia, claritatea, puritatea*, pe de alta, *naturalețea, armonia stilistică, finețea, demnitatea* etc.

Retrospectivă retorico-biblică. În plan general, cele mai cunoscute parabole sunt cele rostite de Mântuitorul Iisus Hristos. Ca mijloc retoric apar destul de răspândite în literatura Antichității, cu mult înainte de Hristos. Bunăoară, Aristotel vorbește despre parabole ca ilustrații la îndemâna filosofului Socrate (*Retorica* 2, 20). De asemenea, mostre ale vorbirii „în parabole" apar în *Republica* lui Platon și în scrierile unor cinici și stoici (Epicur, *Discursuri*). Cu preponderență sunt prezente însă în scrierile veterotestamentare și în alte lucrări de origine iudaică/rabinică. De exemplu, pilda „oiței", rostită de prorocul Natan drept mustrare pentru David, în urma răpirii soției lui Urie și a complicității la uciderea acestuia (*2 Rg* 12, 1-4), sau pilda cu „prietenul și via lui" (*Is* 5, 1-6), o parabolă adaptată, așa cum știm, de Mântuitorul (*Pilda cu lucrătorii cei răi ai viei* – *Mt* 21, 33-45). Pildele lui Iisus se înscriu, practic, în vechea tradiție veterotestamentară a *mashalului* (aramaicul „matala"), ebraicul „mashal" fiind echivalentul grecescului παραβολή din Septuaginta. Termen cu polivalențe semantice, „mashal" desemnează diferite specii de discursuri imaginative/intuitive, bazate pe comparații, alegorii, fabule, simboluri, proverbe etc.

Motivele (rațiunile) utilizării parabolelor. Mântuitorul Iisus Hristos valorifică toate mijloacele vremii Sale pentru a pătrunde cu învățătura Sa în inimile contemporanilor. Între acestea, parabolele, întrucât urechea ascultătorilor din acea vreme era familiarizată cu acest mijloc persuasiv de comunicare. Principalele motive ale întrebuințării parabolelor în predica Mântuitorului pot fi concentrate în următoarele enunțuri: a. pentru ascultătorii simpli, istorioarele simple, intuitive, care sunt mai ușor de ținut minte; b. prin parabole se pot combate mai ușor unele păcate, fără ca cei de față să se simtă vizați direct; c. parabola solicită gândirea mai mult decât vorbirea directă, contribuind, astfel, la ascuțirea și luminarea minții, unul dintre obiectivele prioritare ale predicii; d. parabola dă posibilitatea de a feri unele adevăruri sfinte sau taine dumnezeiești de interpretări greșite sau subiective. Mântuitorul a spus: „Vouă vă este dat să știți tainele împărăției cerurilor, iar acelora nu. Pentru aceasta le și grăiesc în pilde, ca văzând să nu vadă și auzind să nu audă și să nu înțeleagă" (*Mt* 13, 13); e. în parabole, Mântuitorul utilizează în mod desăvârșit principiul „intuiției", recomandat cu insistență peste veacuri în toate tratatele pedagogiei moderne, până în zilele noastre, ca fiind cel mai eficient principiu de predare-învățare (de ex.: pedagogia promovată de I. Pestalozzi, numit și „părintele intuiției"). Peste veacuri, se reconfirmă dumnezeiasca pedagogie a Mântuitorului. Cuvântul puternic, cuvântul-imagine permite ascultătorului să vizualizeze ceea ce i se spune. Predicatorul american Jerry Vines amintește un proverb arab care descrie acest fenomen: „Cel mai bun orator este cel care poate transforma urechea în ochi" (*A guide*…, p. 90). Tot el îndeamnă ca predicatorii să se străduiască să vorbească „limba imaginilor"; f. caracterul aparent paradoxal (pe de o parte, istorioare simple, pe de alta, „pilde" cu exprimări adesea tainice, pline de metafore și alegorii), ține de pedagogia divino-umană a

Mântuitorului: destinatarii parabolelor erau, deopotrivă, atât cei simpli, cât și cei „avansați”, sau, cum observă R.P. Rambaud, „lapte pentru copii și alimente solide pentru cei tari” (*Traité…*, p. 39).

Dilemele textului din Matei 13, 13. La o primă auzire/lectură, cuvintele Mântuitorului „grăiesc în pilde, ca văzând să nu vadă și auzind să nu audă și să nu înțeleagă”, par a fi nefirești și discriminatorii. Părinții exegeți ai Scripturii, în frunte cu Sf. Ioan Gură de Aur, au dezlegat demult „misterul”, dar este interesant că și în zilele noastre există preocupări și controverse acerbe, mai ales în rândurile cunoscătorilor limbilor sacre (biblice).

Metode practice de valorificare a parabolelor în predică. În tradiția omiletică românească întâlnim două metode prioritare de tâlcuire a parabolelor: *omilia exegetică* și *omilia/predica tematică*. Ambele se găsesc în cazanii, cele mai vechi și mai răspândite cărți de predici. Pentru fiecare duminică, în cazanii se prezintă, alăturat, omilia exegetică și cea tematică. În prima este reprodus și tâlcuit fiecare verset al pericopei evanghelice respective, în a doua se tratează o temă (dogmatică, morală, liturgică etc.), desprinsă din aceeași pericopă. În actualitate, o seamă de predicatori români au redactat importante cărți cu predici, în care omilia exegetică se împletește cu cea tematică, din rațiuni misionare practice: răbdarea ascultătorilor nu mai este aceeași cu a celor din vremea „vechilor cazanii”, iar partea aplicativă a oricărei predici actuale se pliază mai bine pe sfaturi desprinse din prezentarea unei teme, la fel de actuale. În acest sens, literatura noastră omiletică înregistrează cărți cu impact pastoral major, cum sunt cele semnate de Antonie Plămădeală, Ștefan Slevoacă, Ioan Bunea, Ilie Cleopa, Teofil Părăian, Nicolae Steinhardt, Vasile Mihoc, Petre Semen etc. De remarcat faptul că, în ultimii ani, Părintele Patriarh Daniel publică, în fiecare număr al săptămânalului *Lumina de Duminică*, o predică axată pe evanghelia duminicii respective, care se încadrează, în general, în categoria omiliilor tematice: *omilii*, pentru că fac exegeza pericopelor; *tematice*, întrucât fiecare dintre ele este străbătută, în mod evident, de un fir „tematic”. De aceea, în ziarul *Lumina* fiecare omilie este publicată sub genericul unui titlu tematic, într-o inspirată alternanță dogmatică, morală, pastoral-misionară etc.

Bibliografie. Aristotel, *Retorica*, trad. M.C. Andrieș, Ed. Iri, București, 2004; Gordon, Vasile, „Importanța omiletică a stilului”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București*, VII (2007), pp. 259-280; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității București, 2001; Hultgren, Arland J., „Parable”, în *The Enciclopedia of Christianity*, vol. I, Wm. B. Eerdemans Publishing Company, Michigan, 1999; Jeremias, Joachim, *Parabolele lui Iisus*, Ed. Anastasia, București, 2000; Mehedinți, Simion, *Parabole și învățături din Evanghelie*, Ed. Sophia, București, 2002; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Nelson, Thomas, *The Orthodox Study Bible*, Nashville, 2008; Petrescu, Nicolae, *Omiletica*, București, 1978; Rambaud, R.P., *Traité moderne de prédication*, Lyon/Paris, 1941; Vines, Jerry, *A guide to effective sermon delivery*, Moody Press, Chicago, 1986; Zerwick, M., Grosvenor, Mary, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1996; Zumstein, Jan, „Parabole”, în *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Vasile Gordon

PARACLÍS. (gr. *para ekklisia* – *capelă*, *bisericuță*) I. Biserică de mici dimensiuni. Liturgica teoretică definește paraclisele drept „biserici mai mici, în care se săvârșește cultul particular sau public, pentru un număr restrâns de credincioși”. În primele secole creștine, serviciul religios se desfășura pe mormintele martirilor, deasupra cărora creștinii au construit, ulterior, biserici numite *martyria.* După recunoașterea oficială a creștinismului ca *religio licita*, paraclisele zidite pe mormintele martirilor au devenit biserici pentru întreaga comunitate creștină. Pe de altă parte, au existat numeroase cazuri în care creștinii cu o situație materială deosebită și-au construit în casele lor paraclise, unde se săvârșeau serviciile religioase. Astăzi întâlnim paraclise în reședința episcopală, mitropolitană și patriarhală, în mănăstiri, în bisericile mari (de enorie), în unitățile de învățământ teologic, în

cadrul unităților militare, în sistemul penitenciar, în unitățile medicale, în așezămintele de asistență socială, în cimitire și în alte instituții. Conform *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, „paraclisele de la reședințele eparhiale se află sub autoritatea directă a Chiriarhului, iar cele de la mănăstiri, sub autoritatea mănăstirii de care aparțin" [art. 185, alin. (1)]; „paraclisele, capelele și bisericile din cadrul unităților militare, din sistemul penitenciar, din unitățile medicale, din așezămintele de asistență socială, din unitățile de învățământ și din alte instituții depind direct de Chiriarh, sunt arondate protopopiatelor pe raza cărora funcționează și nu li se poate schimba destinația. În toate aceste paraclise se săvârșesc servicii religioase numai cu aprobarea episcopului locului, fiind sfințite și înzestrate după aceleași reguli ca și bisericile parohiale" [art. 185, alin. (2)].

II. Imn închinat Maicii Domnului sau sfinților, compus dintr-un Canon, Evanghelie, Apostol și Laude, între care se intercalează ectenii. Paraclisul se citește sau se cântă fie ca rugăciune particulară, fie în biserică ca slujbă, mai ales la vreme de mâhnire a sufletului sau de nevoie, dar și ca laudă adusă lui Dumnezeu.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Braniște, Ene, Nițoiu, Ghenadie, Neda, Gheorghe, *Liturgica teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezana Caransebeș, 2001.

Emilian-Iustinian Roman

PARACLISIÉR. (gr. *o paraklisiarhis*) Persoana ajutătoare preotului, având, în special, atribuții administrative și gospodărești, îngrijindu-se de curățenie în biserică, de aprinderea candelelor și lumânărilor, de toacă și clopote, de pregătirea celor necesare pentru slujbă etc.). În Sfântul Altar pregătește cădelnița și participă la unele mișcări rituale, cum ar fi Vohodul, purtând lumânare aprinsă sau sfeșnic înaintea slujitorilor sfințiți. În Bucovina și în Ardeal este numit *palamar* (de la παραμονάριος). În alte locuri este numit *crâsnic* sau *făt*, iar uneori *țârcovnic* (de la slav. țercov – biserică), denumirea din urmă fiind dată și cântăreților bisericești. La catedrale și mănăstiri atribuțiile paraclisierului sunt asumate de *ecleziarh*.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002.

Viorel Sava

PARADÍS. v. RÁI. Termenul biblic grecesc pentru *rai* este paradis (*Ο Παραδεισος*), iar proveniența acestuia este un subiect controversat. Majoritatea lingviștilor afirmă că termenul provine de la iranianul *pardiz*, ce înseamnă grădină sau localitate, așezare împrejmuită sau bine delimitată. Este posibil ca în culturile nomade, ce viețuiau în pustiu, grădina să denumească același lucru cu așezarea, deoarece unde erau oaze erau și așezări umane, ideea de limită poate fi interpretată prin faptul că aceste grădini erau locurile de relaxare predilectă pentru nobilii persani, iar în cazul Bibliei se referea la locul delimitat al habitatului uman în mijlocul creației, ce face trimitere evidentă către o delimitare valorică prin fire a omului de restul creației pe care o lucrează. De asemenea, termenul este preluat și în iudaism (ôøãñ – vocalizat *paradis*), semnificând același lucru. O altă explicație etimologică, dar mult mai restrânsă și mai puțin credibilă, ar fi aceea a provenienței eline. Conform acesteia, termenul se compune din două cuvinte: *para* (παρα – dincolo de) și *diknimi* (δεικνυμι , εδεξα, εδεσσα – a spune, expune, pune în vedere, prezenta, desfășura). Deci acesta reflectă dincolo de ceea ce pot cuvintele și experiențele reliefa. Așadar, înțelesul termenului de Paradis este acela de *panoramă*, *priveliște* care nu poate fi expusă, descrisă. Termenul era folosit în perioada de expansiune a civilizației eleniste, la contactul cu civilizația persană, și denumea acele grădini splendide ale monarhilor și nobililor din Babilon care contrastau cu pustiul deșertului. Varianta aceasta (Paradis) este întâlnită în Septuaginta și în manuscrisele Sfintelor Evanghelii.

În Vechiul Testament este menționat doar în trei versete: *Ecc* 2, 5, *Cânt* 4, 13, *Neem* 2, 8, texte

în care nu se referă la grădina Eden. Versiunea grecească a Septuagintei traduce „grădina Eden" din *Fc* (2-3) prin *paradeisos*.
În narațiunea biblică, Paradisul funcționează de la început ca metaforă. Deși copacii sunt relativ des menționați în primele trei capitole ale *Fc*, nu știm ce fel de copaci se aflau în grădină, cu excepția smochinului (*Fc* 3, 7). În centrul ei se aflau „pomul vieții" și „pomul cunoștinței binelui și răului" (*Fc* 2, 9) și doar aceștia joacă un anume rol în referatul creației. Doar grădina și cei doi pomi sunt importanți pentru viața omului și ei servesc ca locuință, hrană, cunoaștere și viață. Precum în Egipt grădina era un microcosmos, grădina Edenului este locul Creației, al lumii care se închide în sine. La începutul referatului creației se menționează că „nu era nimeni care să lucreze pământul" (*Fc* 2, 5), iar la sfârșitul acestuia se spune că „Domnul l-a scos din grădina Eden ca să lucreze pământul, din care fusese luat" (*Fc* 3, 23). Grădina devine, astfel, spațiul în care omul este creat desăvârșit și spațiul în care omul însuși se împlinește pe sine. Împlinirea creării sale vine prin crearea femeii (*Fc* 2, 18-24) și împlinirea sinelui vine ca urmare a gustării din pomul oprit, din pomul cunoștinței (*Fc* 3, 7). În grădina Edenului el câștigă tot ce ar avea trebuință pentru viață și tot aici pierde totul. El câștigă cunoașterea „precum Dumnezeu" (*Fc* 3, 5-22), dar nu va fi nicidecum Dumnezeu. La sfârșit, rămâne moartea care limitează timpul și calea spre copacul vieții rămâne închisă. În scrierile profetice, grădina Edenului este deseori menționată ca grădină a Domnului, metaforă a pământului binecuvântat, în paralel cu deșertul fierbinte, loc de desfășurare a războaielor. Înaintea judecății lui Dumnezeu, deșertul este precum grădina raiului (*Ioil* 2, 3).

Mihai Burlacu

PARASTÁS. (gr. *parastasis – mijlocire*, *înfățișare înaintea cuiva*) Slujbă de pomenire săvârșită fie la biserică, fie în casele credincioșilor, fie la cimitir, la mormintele celor răposați. Slujba parastasului este o prescurtare a slujbei de înmormântare.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Cioară, Emil, „Rugăciunile bisericii pentru cei răposați – temeiul și valoarea lor", în vol. *Teologie, Istorie, Viață bisericească*, Oradea, 1998, pp. 235-253; Vîlciu, Marian, „Idei dogmatice în slujbele funebre", în: *Analele Universității „Valahia"*, Târgoviște, 2004, pp. 200-221; Vîlciu, Marian, „Rugăciunile pentru cei adormiți în Biserica Ortodoxă. Sensurile teologice și realitățile liturgico-practice", în: *Almanahul Bisericesc al Arhiepiscopiei Târgoviștei*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2012, pp. 49-56.

Viorel Sava

PARENÉZĂ. Cuvântare bisericească scurtă, care se rostește la momente liturgice speciale, fie de bucurie (botez, cununie, sfințirea Bisericii, instalarea preotului în parohie etc.), fie de întristare (înmormântare, parastase, calamități naturale etc.).
Pareneza este o noțiune mai puțin cunoscută, adesea fiind confundată cu „panegiricul". De aceea, pentru o mai bună cunoaștere a competențelor acestui gen omiletic, sunt necesare câteva detalieri etimologice, însoțite de prezentarea unor termeni asociați, aparținând aceleași familii lexicale.
1. Strict etimologic, pareneza provine din verbul grecesc παραινέω (a sfătui, a avertiza, a încuraja), respectiv substantivul παραίνεσις (încurajare, exortație, aviz, sfat, recomandare). Practic, atât verbul, cât și substantivul sunt compuse din prep. παρά (de la, lângă, din partea, de...) și verbul αἰνέω (a lăuda, a aproba, a se resemna, a recomanda), respectiv substantivul αἴνεσις, εως (laudă). Greaca modernă utilizează vb. παραίνω (a sfătui, a povățui, a îndemna, a îmboldi). I.M. Funtoulis, în tratatul său de Omiletică, plasează termenul pareneză la cap. *Περιστατικό κήρυγμα* (Predici ocazionale). Dicționarele limbii latine includ și ele termenul paraenesis, eos (avertisment, prescripție), iar limbile moderne de largă circulație, engleza, franceza și germana, au pareneza în lexic, precizând originea clasică a cuvântului. *The Oxford English Dictionary* prezintă substantivul paraenesis (exortație, avertisment, consolație; compoziție hortativă) și adverbul parenetic (legat de natura parenezei; hortativ); în franceză doar dicționarele

mari (*Grand Larousse*) includ termenul clasic pareneză, cele mai mici menționând doar sinonimele: alocuțiune și exortație; pentru Omiletica germană, Paränese înseamnă „Ermahnung" (sfat, îndemn). De asemenea, este inclusă expresia „Paränetische Schriften – Schriften mit moralischen Inhalt" (scriere cu conținut moral), ceea ce arată că unii consideră pareneza doar ca pe o scriere/cuvântare/alocuțiune cu un conținut exclusiv moral. În Occident, de altfel, termenul pareneză este asociat cel mai adesea cu „discursul etic/moral", așa cum ne apare, pe lângă cele arătate mai sus, în *The Encyclopedia of Christianity* (Michigan, 1999), prin expresia „ethical instruction".

2. Dintre termenii „asociați" mai cunoscuți sunt: paregoreza, predica protreptică, alocuțiunea și exortația. Paregoreza (gr. παρηγορέω – *adresare*, *exortație*, *persuasiune*, *consolare*) este preferat ca termen în locul parenezei de unii omileți, cum ar fi Arhid. prof. Nicolae Balcă, care, în cursul său de Omiletică notează: „Predica paregoretică are drept scop să determine pe ascultători să ia o anumită hotărâre morală, vorbitorul utilizând o expunere clară a anumitor idei și motive, pentru trezirea unor sentimente spontane". Predica protreptică (gr. προτρέπω – a împinge, a provoca, a exorta) este cuvântarea prin care vorbitorul îndeamnă, convinge, sfătuiește, având, practic, același înțeles cu pareneza și paregoreza. Alocuțiunea (lat. alloquor – a vorbi, a consola, a exorta) este un discurs ținut ostașilor de un comandant militar, rege sau împărat; cuvântare ocazională scurtă.

Exhortația (lat. exhortor – a încuraja) este o cuvântare sau un discurs prin care se urmărește stârnirea unor sentimente, dezlănțuirea unor acțiuni etc.; încurajare, îndemn, imbold, înflăcărare.

3. Categorii de pareneze. Tratatele noastre clasice de Omiletică nominalizează, în general, trei grupe: 1. simplă; 2. la evenimente (slujbe) de bucurie; 3. la evenimente (slujbe) de întristare.

Pareneza simplă. La anumite sărbători mari, cum sunt de pildă Tăierea împrejur, Botezul Domnului, Rusaliile etc., cu un serviciu religios mai bogat decât de obicei, timpul nu îngăduie desfășurarea unei predici sau omilii mai dezvoltate, întrucât s-ar solicita excesiv răbdarea credincioșilor. Chiar și la hramul bisericii, când slujba este mai lungă ca de obicei, credincioșii sunt mai puțin dispuși să asculte o predică prea bogată. În asemenea situații, o pareneză simplă este mult mai potrivită. Recurgerea la o astfel de cuvântare scurtă are multiple efecte benefice: îl ajută pe preot să se încadreze într-un timp optim, pentru a împlini, din punct de vedere liturgic, toate cele rânduite, îi scutește pe credincioși de un efort suplimentar și, mai ales, prin scurtimea ei, se favorizează reținerea cu ușurință a îndemnurilor și învățăturilor rostite. De altfel, practica aceasta este, de multă vreme, aproape generalizată. Părintele V. Mitrofanovici o consemnează ca atare în tratatul său de Omiletică, cu aproape 150 de ani în urmă: „Se pot face pareneze și în duminici și sărbători, în care preotul – din cauza lungimii isprăvilor liturgice sau a altor ocupațiuni în păstoria sufletească – nu poate ține predici mai lungi, precum la Pogorârea Duhului Sfânt, la Botezul Domnului". Chiar și „parenetic simplu", predicatorii vor avea grijă, totuși, să prezinte concis învățăturile ce privesc semnificațiile sărbătorilor respective.

Pareneza la evenimente (slujbe) de bucurie, având un caracter festiv: la botez, cununie, sfințirea bisericii, vizita chiriarhului sau altor personalități, instalarea preotului în parohie, sfințirea casei, a unei troițe, la începutul anului școlar ș.a. La astfel de evenimente, bucuria sfântă se degajă din însuși actul liturgic care se săvârșește, cu condiția *sine qua non* ca slujba să fie săvârșită cu toată cuviința, conform normelor liturgice. Credincioșii sunt sensibilizați sufletește și pregătiți din punct de vedere al receptivității pentru a asculta o învățătură care să încheie în mod fericit ceremonialul respectiv. Predica este cea care va face mai inteligibile actele liturgice, prin explicarea simbolismelor și prin sfaturile practice care se pot da, așteptate cu mare interes de către participanți. În practică, însă, nu la toate slujbele cărora se poate asocia pareneza se vorbește. Mai ales acolo unde programul liturgic al zilei este foarte încărcat, există

tendința de a nu se cuvânta deloc sau aproape deloc (la botezuri, cununii, sfințiri de case etc.). O astfel de atitudine nu este corectă. Oricât de încărcat ar fi programul preotului, 3-5 minute pot fi rezervate oricând unui cuvânt parenetic. Practica preoților cu experiență dovedește că se poate, iar efectul pozitiv al parenezei, fie și scurtă, este incontestabil.

Pareneza la evenimente triste, însoțind, de fapt, slujbele de mângâiere la diferite încercări ale vieții: înmormântări, parastase, calamități naturale, cazuri de boală și alte momente triste. Schimbând registrul stărilor sufletești ale omului, de la momentele de bucurie la cele triste, ne aducem aminte de cuvintele parenetice ale Sf. Apostol Pavel: „Bucurați-vă cu cei ce se bucură și plângeți cu cei ce plâng" (*Rm* 12, 15). Prin sufletul preotului conștiincios trec și se resimt atât bucuriile, cât și necazurile păstoriților. El trebuie să fie neîncetat alături de ei, identificându-se sufletește cu stările lor de bucurie sau de tristețe. Același Sfânt Apostol ne-a lăsat un alt cuvânt exemplificator în acest sens: „Deși sunt liber față de toți, m-am făcut rob tuturor, ca pe mulți să dobândesc" (*1 Co* 9, 19) și, puțin mai departe: „Tuturor toate m-am făcut, ca în orice chip, să mântuiesc pe unii" (*1 Co* 9, 22). Dacă la evenimentele de bucurie, însoțite de actul liturgic corespunzător, preotul va spori înălțarea sufletească printr-un cuvânt adecvat, la evenimentele triste cu atât mai necesară este rostirea unui cuvânt de mângâiere, care să-i ajute pe cei întristați să depășească mai ușor încercarea respectivă. În acest mod, preotul conștiincios își cultivă și manifestă întreaga empatie pastorală față de enoriași.

Bibliografie. Balca, Nicolae, *Curs de Omiletică* (dactil.), în Biblioteca Facultății de Teologie, cota 19351-19356, f.a.; Belu, Dumitru, *Curs de Omiletică* (dactil.), în Biblioteca Facultății de Teologie Sibiu, ms. 485, f.a.; Bonhoeffer, Dietrich, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, trad. H. Mottu, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1992; Bunea, Ioan, *Cuvinte de învățătură la botez, cununie și înmormântare*, Cluj-Napoca, 1986; Buttrick, David, *Homiletic. Moves and structures*, Vanderbilt University, 1985; Fountoulis, Ioannou M., *Omiletiki*, Tesalonic, 1985; Comșa, Grigorie, *De la leagăn până la moarte*, Arad, 1927; Gordon, Vasile, „Genul parenetic în slujirea omiletică a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist. Omagiu la împlinirea vârstei de 90 de ani", în: *Anuarul Facultății de Teologie Justinian Patriarhul*, V (2005), pp. 397-410; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității, București, 2001; Gordon, Vasile, *Mergând, învățați... Predici pentru toate duminicile și sărbătorile de peste an, cu un adaos de 10 cuvântări ocazionale* (*pareneze*), București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]2006; Gordon, Vasile, *Pareneza în slujirea pastoral-misionară a Bisericii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; Gordon, Vasile, „Pareneza la Cununie. Considerații teoretice și practice", în: *AB*, IX (1998), 4-6, pp. 36-55; Mitrofanovici, Vasile, *Omiletica Bisericii dreptcredincioase Răsăritene*, Cernăuți, 1875; Möller, Christian, *Seelsorglich predigen (Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorgeund Gemeinde)*, Gottingen, 1990; Paulsen, Henning, „Parenese", în vol. *The Encyclopedia of Christianity*, Michigan, 1999; Rambaud, R.P., *Traité moderne de prédication*, Lyon/Paris, 1941.

Vasile Gordon

PARÓH. (lat. *parochus*) Delegat al Chiriarhului și păstorul sufletesc al credincioșilor dintr-o parohie.

Pe plan administrativ, este „conducătorul administrației parohiale și organ executiv al Adunării parohiale și al Comitetului parohial" [art. 49, alin. (1)]. Parohul este președintele tuturor organismelor colegiale din parohie, respectiv: al Adunării parohiale, al Consiliului parohial și al Comitetului parohial [art. 49, alin. (1)]. Ținând cont de responsabilitatea parohului în cadrul întreitei slujiri preoțești, în baza calității activității desfășurate, numirea sau revocarea din oficiul de paroh se face de Chiriarh într-o ședință a Permanenței Consiliului Eparhial [art. 49, alin. (2)]. În funcție de rezultatele pe plan administrativ, misionar și pastoral, oficiul parohial se poate încredința de către Chiriarh și celorlalți preoți slujitori, într-o ședință a Permanenței Consiliului Eparhial [art. 49, alin. (3)].

Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române reglementează atribuțiile parohului în cadrul întreitei slujiri preoțești, învățătorească, sfințitoare și pastoral-misionară, după cum urmează: **„a)** săvârșește Sfânta Liturghie și Laudele bisericești în duminici, sărbători și în alte zile ale săptămânii, cu rostirea cuvântului de învățătură; săvârșește

Sfinte Taine și ierurgii; catehizează copii, tineri și adulți conform îndrumărilor Centrului eparhial și asigură accesul zilnic în lăcașul de cult, conform programului afișat la intrarea în biserică; Preotul paroh sau unul dintre ceilalți preoți, dacă sunt mai mulți, cu binecuvântarea (aprobarea scrisă a chiriarhului, pentru fiecare an școlar, va solicita aprobarea inspectoratului școlar județean pentru predarea orelor de religie la școala din parohie, dacă acestea nu sunt repartizate unui cadru didactic titular sau suplinitor; duce la îndeplinire toate dispozițiile prezentului statut, ale regulamentelor bisericești și ale organismelor bisericești centrale și eparhiale în ceea ce privește parohia; duce la îndeplinire hotărârile organismelor eparhiale și dispozițiile autorității superioare bisericești (protopop, episcop sau arhiepiscop) referitoare la viața parohială; întocmește și duce la îndeplinire prevederile programului anual al activităților pastoral-misionare, social-filantropice și administrativ-gospodărești ale parohiei, comunicând Centrului eparhial, în scris, și credincioșilor rezultatele acțiunilor întreprinse în acest sens; fără aprobarea prealabilă scrisă a chiriarhului, nu poate reprezenta parohia în justiție, în fața autorităților locale și față de terți, personal sau prin delegați. În aceeași măsură, clericii din parohii, în virtutea jurământului de ascultare (subordonare) față de chiriarh depus la hirotonie, și, respectiv, monahii, în virtutea votului monahal al ascultării, nu pot să compară în fața instanțelor judecătorești fără aprobarea prealabilă scrisă a chiriarhului, inclusiv în cauze de interes personal; încălcarea acestei prevederi atrage sancțiuni canonice și disciplinare; convoacă și prezidează Adunarea parohială, Consiliul parohial și Comitetul parohial;

h) duce la îndeplinire hotărârile Adunării parohiale și ale Consiliului parohial;

i) ține registrul cu evidența tuturor parohienilor;

j) ține la zi evidența botezaților, cununaților și decedaților din parohie în registrele speciale (mitricale) și emite certificate de botez și de cununie;

k) administrează patrimoniul parohiei în conformitate cu hotărârile Adunării parohiale și ale Consiliului parohial și controlează modul de administrare a bunurilor instituțiilor culturale, social-filantropice și fundaționale bisericești din parohie;

l) întocmește și ține la zi inventarul bunurilor parohiei de orice natură, biblioteca, precum și arhiva parohiei. Deține sigiliul parohiei pe durata oficiului de paroh" (art. 50).

Dacă parohia este mare din punct de vedere al numărului de credincioși, urmărindu-se totodată o pastorație și o misiune eficientă, atunci, la aceeași biserică, pot sluji mai mulți preoți, fiecare având drepturi și obligații prevăzute de Regulamentul de ordine interioară. Dintre aceștia doar unul singur este paroh. Diferența dintre preotul paroh și ceilalți preoți slujitori este doar de ordin administrativ, din punct de vedere al harului primit la hirotonie sunt egali în drepturile și îndatoririle sacramentale, învățătorești și pastoral-misionare. O condiție expres prevăzută de Statut este ca parohul, preoții și diaconii slujitori, precum și personalul bisericesc neclerical să locuiască în parohia unde slujesc [art. 51, alin. (2)].

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Floca, Ioan N., Joantă, Sorin, *Administrație Bisericească Parohială și Legislație*, Ed. Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, Sibiu, [2]2002; Rus, Constantin, *Drept bisericesc*, vol. I, Ed. Mirador, Arad, 2000.

Emilian-Iustinian Roman

PAROHÍE. (gr. *parohia*; lat. *paroecia* – *ședere în țară străină*, *district*, *eparhie*) Unitatea administrativ-bisericească de bază a Bisericii. Este un organism colectiv de credincioși ortodocși, laici și clerici, bine definită teritorial și care, administrativ, este condusă de un preot numit paroh. Parohia nu este numai o entitate social-administrativă, etnică, religioasă și culturală, ci comunitatea care-și mărturisește și trăiește efectiv credința dogmatică, liturgică, spirituală și, mai ales, euharistică, posedând, indiferent de numărul credincioșilor săi, în mod plenar, toate mijloacele duhovnicești de sfințire/mântuire și călăuzire ale membrilor săi spre Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, se poate afirma că parohia este și Trupul lui Hristos, Trup care Se articulează în limitele și împlinirile

duhovnicești ale acesteia, în membrii comunității parohiale, lucrând harul lui Dumnezeu din Sfintele Taine prin slujitorii valid hirotoniți. Parohia este spațiul lumesc și duhovnicesc care oferă, în mod deplin, imaginea concretă a Bisericii Una și modelul creștin palpabil de comunitate-societate. Orientarea eclesiologică a parohiei este condiție *sine qua non* pentru existența și unitatea acesteia, în caz contrar săvârșește un act de schismă.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008; Bel, Valer, *Misiune, parohie, pastorație*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2006; Metallinos, Gheorghios D., *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004; Timiadis, Emilianos, *Preot, parohie, innoire*, Ed. Sophia, București, 2001.

Himcinschi Mihai

PARUSÍE. (gr. *parousia – a doua venire*, *prezență*) A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos, care va marca sfârșitul veacurilor.

Dacă venirea în trup a Mântuitorului de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria (*Lc* 1, 26-27, 30-35; *In* 1, 13-14), a fost smerită, a doua venire sau Parusia, care se va produce la sfârșitul chipului actual al lumii, va fi „cu putere și cu slavă multă" (*Mt* 24, 30; *In* 14, 3; *1 Co* 15, 51-52; *1 Tes* 3, 13), pentru că va veni ca Împărat și Judecător: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale. Și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile și-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre" (*Mt* 25, 31-32).

Apostolii Îl roagă pe Mântuitorul să le spună „când vor fi acestea și care este semnul venirii Tale și al sfârșitului veacului?" (*Mt* 24, 3). Mântuitorul le răspunde că Parusia sau a doua venire va fi vizibilă pentru toată lumea: „Căci precum fulgerul iese de la răsărit și se arată până la apus, așa va fi și venirea Fiului Omului". Contextul celei de a doua veniri este comparat de Mântuitorul cu contextul în care s-a produs potopul lui Noe: „Și precum a fost în zilele lui Noe, așa va fi și venirea Fiului Omului. Căci precum în zilele acelea dinainte de potop oamenii mâncau și beau, se însurau și se măritau, până în ziua când a intrat Noe în corabie, și n-au știut, până ce a venit potopul și i-a luat pe toți, așa va fi și venirea Fiului Omului" (*Mt* 24, 37-39).

Acest eveniment fundamental din istoria mântuirii va fi anticipat de următoarele semne: 1) predicarea Evangheliei la toate popoarele (*Mt* 24, 14); 2) convertirea poporului evreu la creștinism (*Rm* 11, 25); 3) înmulțirea fărădelegii și răcirea dragostei între oameni (*Mt* 24, 10, 12), căderea multora de la credință, datorită prorocilor mincinoși (*Mt* 24, 23-24), înmulțirea veștilor de războaie și a războaielor (*Mt* 24, 4-5), mari catastrofe în natură (*Mt* 14, 7, 29); 4) venirea lui Enoh și a lui Ilie (*Ap* 19, 1); 5) venirea lui Antihrist (*2 Tes* 2, 3-11; *1 In* 2, 18) și a apostolilor săi mincinoși (*Mt* 24, 4-5, 11); 6) arătarea pe cer a „semnului Fiului Omului", însoțit de venirea Fiului Omului „cu putere și cu slavă multă" (*Mt* 24, 30). În același context, Mântuitorul le spune Apostolilor că atunci când vor vedea toate aceste semne, venirea Sa este aproape, „la uși" (*Mt* 24, 23), pe de o parte, iar pe de altă parte, îi îndeamnă: „Privegheați, deci, că nu știți în care zi vine Domnul vostru". Descrierea acestor semne are un vădit caracter ambiguu. Comentându-le, Părintele Stăniloae precizează că semnele 1 și 3 sunt prea generale pentru a se putea cunoaște cu precizie momentul când s-au produs, în timp ce sensul convertirii poporului evreu este greu de precizat. Celelalte semne pot fi afectate de echivocitate, în sensul că pot fi considerate prezente înainte de a se produce sau contestate când se vor fi produs deja. Situația aceasta paradoxală este anticipată de Apostolul Petru, astfel: „Întâi, trebuie să știți că în zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor umbla după poftele lor și vor zice: Unde este făgăduința venirii Lui? Că de când au adormit părinții, toate așa rămân, ca de la începutul făpturii" (*2 Pt* 3, 3-4). Deci, obiectiv, este posibil ca sfârșitul istoriei să fie aproape, fără ca, subiectiv, oamenii să cunoască această realitate, tot așa cum unii pot considera sfârșitul aproape, fără a fi de fapt. Sau, așa cum nu putem cunoaște data sau momentul propriului sfârșit,

tot așa nu putem cunoaște cu precizie momentul sfârșitului chipului actual al lumii. Au greșit și greșesc cei care au încercat și încearcă în continuare să calculeze „cu precizie" data Parusiei, ignorând flagrant caracterul ei supranatural și imprevizibil: istoria nu va ajunge la sfârșit prin ea însăși, ci prin voia lui Dumnezeu și atunci când își va fi împlinit rostul, conform planului lui Dumnezeu. Sfinții Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog consideră că lumea se va sfârși atunci când trupul lui Hristos va fi completat cu mădulare care se vor naște și se vor adăuga Lui în calitate de Cap al trupului Său, care este Biserica. Toți oamenii au această posibilitate, dar nu toți vor aparține trupului lui Hristos, ci numai cei care vor și se străduiesc în acest sens. Părintele Stăniloae precizează că lumea se va sfârși atunci când nu va mai fi aptă să dezvolte spiritualitatea infinită concentrată în Hristos. Din această perspectivă, se poate vorbi de o epuizare a istoriei care nu va fi nici accidentală și nici silită de providența divină, ci se va datora convergenței istoriei cu providența, deci întâlnirii libertății omului cu lucrarea lui Dumnezeu.

Dacă se vorbește de o epuizare a istoriei, unii ar putea fi ispitiți să susțină un eșec al lucrării lui Dumnezeu. Această posibilitate este exclusă dacă ținem cont de faptul că omul este destinat Învierii și creația – în general – transformării, deci unei existențe superioare celei antecedente, voită de Dumnezeu și împlinită atunci când El a considerat că este necesar.

A doua venire a Mântuitorului Hristos sau Parusia va fi însoțită de prefacerea chipului actual al lumii și de învierea morților sau vor fi evenimente care se vor produce simultan. Mai precis, prefacerea chipului actual al lumii și învierea morților vor fi consecința Parusiei. Pentru acest motiv, momentul când se vor produce este numit „ziua Domnului" (*Lc* 17, 24). Este greu de precizat în ce mod se va produce prefacerea chipului actual al lumii. Referindu-se la acest moment, Apostolul Petru precizează: „Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile, arzând, se vor desface, și pământul și lucrurile de pe el se vor mistui" (*2 Pt* 3, 10). Tragem de aici concluzia că este posibil ca lumea nouă să fie anticipată de descompunerea lumii actuale, tot așa cum trupurile pentru a învia, trebuie să moară. Aceeași idee este susținută și de Apostolul Pavel: „Iată, taină vă spun vouă: Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba deodată, într-o clipeală de ochi, la trâmbița cea de apoi. Căci trâmbița va suna și morții vor învia nestricăcioși, iar noi ne vom schimba" (*1 Co* 15, 51-52). Deci, morții vor învia în trupuri nestricăcioase, iar cei care vor fi vii în momentul Parusiei vor suferi același proces de „schimbare" „într-o clipeală de ochi". Este precizat și motivul acestei schimbări cosmice: „Carnea și sângele nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea".

Prefacerea chipului actual al lumii, prefacerea trupurilor celor vii și învierea morților vor fi provocate de Parusie sau de a doua venire a Domnului. Apropierea Sa maximă de lume cu trupul Său înviat și transfigurat va produce „arderea" chipului vechi al lumii și înnoirea acesteia, pentru a o face compatibilă cu trupul Său înviat și cu trupurile transfigurate ale oamenilor. Dacă lumea creată este cuprinsă potențial în Persoana dumnezeiască neîntrupată, lumea transfigurată este cuprinsă în persoana Cuvântului întrupat și înviat. Învierea și înnoirea trupurilor se va produce în solidaritate cu înnoirea cosmosului întreg, „învechit" de păcatul oamenilor. Trupul înviat al Mântuitorului va fi aluatul care va preface după asemănarea lui lumea întreagă. „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii, nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o, cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum" (*Rm* 8, 20-22). Prin trupul înviat al Mântuitorului Hristos, lumina Taborului se va extinde asupra întregii lumi sau lumea întreagă va fi Taborul generalizat.

Bibliografie. *Ort*, 1/1984; Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, trad. T. Bodogae, în coll. *PSB* 2 , București, 1980; Bria, Ion, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Chițescu, N., Todoran,

Isidor, Petreuță, I., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005; Galeriu, Constantin, „Iubirea dumnezeiască și judecata din urmă", în: *Ort*, 2/1959; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993; Metodiu de Olimp, *Aglaofon sau Despre înviere*, trad. C. Cornițescu, în coll. *PSB* 10, București, 1984; Petreuță, I., „Eshatologia ortodoxă în comparație cu cea romano-catolică", în: *ST*, 7-8/1950; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Sterea Tache

PASTOFÓRIU. Încăpere mică sau absida laterală mai mică, adică o parte lărgită a altarului, spre nord și sud, care formează *proscomidiarul*, la nord, și *diaconiconul* sau *schevofolachion*, la sud, adică încăperea în care se păstrează veșmintele preoțești și cărțile de slujbă; aceste absidiole se mai numesc și pastoforii. În aceste încăperi se păstrau în vechime și prescurile pe care le aduceau credincioșii pentru a fi întrebuințate la jertfa euharistică.

Bibliografie. Brehier, L., *L' art byzantin*, Paris, 1930; Alpatov, M., *Istoria artei*, trad. Bruno Colbert, Mihai Isbășescu, vol. I: *Arta lumii vechi și a Evului Mediu*, București, 1962; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezana, Caransebeș, 2001; Brehier, L., *L' art byzantin*, Paris, 1924; Diehl, Ch., *Manuel d' art byzantin*, Paris, [2]1925-1926; Constantinescu-Iași, P., *Istoria artei bizantine*, Iași, 1927; Duret, D., *Notions elementaires d' arhitecture religieuse*, Paris, 1930; Ebersolt, J., *Momuments d' arhitecture byzantine*, Paris, 1934; Grabar, A., *L' art byzantin*, Paris, 1938; Leclerq, H., „L' art byzantin", în *Dictionaire d' Archeologie chretiene et de Liturgie*, Paris, f.a.; Orlandos-Athenes, A., „L' arhitecture byzantine", în vol. *L' art byzantin, l art européen. Neuvieme exposition sous l Eglise du Conseil de l' Europe*, Atena, 1964, p. 62; Talbot Rice, David, *Art byzantin*, Paris/Bruxelles, 1959.

Lucian Farcașiu

PASTORÁȚIE. (lat. *pasco*, *ere*, *pavi*, *pastum* – *a păstori*, *a paște*, *a hrăni*, *a alimenta*) Lucrare sfântă a preoției slujitoare de a îndruma, conduce și hrăni spiritual, prin cuvântul Evangheliei sau euharistic, pe credincioșii aflați în turma cuvântătoare a Bisericii lui Hristos.

În ordine, alături de evanghelizare, mărturie și diaconie, pastorația este un alt aspect misionar al Bisericii. De la pastorația ca îndeletnicire cotidiană, în Vechiul Testament, evreii au ajuns la conștiința că Dumnezeu este Păstorul care i-a condus prin pustiu, timp de patruzeci de ani, și că doar Lui i se cuvine dreptul de a conduce turma cuvântătoare a poporului ales (*Ps* 22, 1-6). În Noul Testament, Hristos îi spune lui Petru să pască oile Sale (*In* 21, 16-18). Îi dă sarcina de păstor, în sensul de săvârșitor al Euharistiei, care este hrana și băutura Bisericii (*In* 6, 51-58). Însuși Mântuitorul Se autointitulează Păstorul cel Bun (*In* 10, 11). În Biserică, după modelul lui Hristos, și preotul este considerat păstor, în calitatea lui de slujitor al Tainei Euharistiei. Acum se reconstituie actul în care Hristos Însuși pe Sine S-a dat pentru viața lumii, prin preotul care face pastorația propriu-zisă, în lucrarea lui de împărtășire a Sfintelor Taine, care sunt merindele Bisericii. Pastorația Bisericii se săvârșește în mediul rural și urban, pe criterii de vârstă, sex și condiții social-umane.

Bibliografie. Bria, Ion, „Eclesiologia pastorală", în: *ST*, XXXI (1979), 1-4, pp. 316-323; Grigorie cel Mare, Sf., *Cartea Regulei pastorale*, trad. Alex. Moisiu, Sibiu, 1987; Plămădeală, Antonie, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996.

Mihai Himcinschi

PÁȘTI. (ebr. *pesah* – *trecere*) Sărbătoare a evreilor care marca trecerea prin Marea Roșie, adică ieșirea din robia egipteană și a creștinismului care marchează trecerea odată cu Hristos din moarte la viață.

La evrei, Paștile devin sărbătoarea eliberării din robie, a trecerii de la statutul de sclav la cel de om liber. Această a doua semnificație a devenit mai importantă decât prima, iar Filon din Alexandria, în *Legile speciale* (11, 147), notează: „Sărbătoarea Paștelui este o comemorare și o

mulțumire [sărbătorind ieșirea] din Egipt a mai bine de două milioane de bărbați și femei. Ei au lăsat atunci în urmă o țară plină de neomenie, unde străinii erau prigoniți și unde, lucru mult mai groaznic, se dădea cinstire dumnezeiască unor animale lipsite de rațiune, nu doar domestice, ci și sălbatice".

Cuvântul „paște" a fost adoptat și de creștini, Paștile creștin simbolizând trecerea de la moarte la viață, pentru că prin sacrificiul lui Hristos, omenirea a fost eliberată din blestemul strămoșesc. Explicația creștină a Paștelui o găsim în cuvântul de învățătură (sinaxar) din duminica sărbătorii: „numim sărbătoarea de azi Paști, după cuvântul care în vechiul grai evreiesc înseamnă trecere; fiindcă aceasta este ziua în care Dumnezeu a adus, la început, lumea dintru neființă întru ființă, în această zi smulgând Dumnezeu pe poporul israelitean din mâna Faraonului, l-a trecut prin Marea Roșie și tot în această zi, S-a pogorât din ceruri și S-a sălășluit în pântecele Fecioarei. Iar acum, smulgând tot neamul omenesc din fundul iadului, l-a suit la cer și l-a adus iarăși la vechea vrednicie a nemuririi".

De aici desprindem că lucrarea de creație a lumii este un act pascal, o trecere-aducere a făptuirii din neființă la ființă; că evenimentul istoric al eliberării poporului evreu este, de asemenea, un act pascal, o trecere de la robie la libertate; în sfârșit, că opera de mântuire a lui Hristos, care-și află împlinirea și încununarea în faptul Învierii, dăruind Bisericii cel mai mare praznic al ei, principiul ei lăuntric și frumusețea sublimă a teologiei sale, este tot o operă pascală, o trecere-eliberare a celor care zăceau „în întuneric și în umbra morții" (*Lc* 1, 79), spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu.

În Noul Testament se amintește în multe locuri de sărbătoarea pascală iudaică: (*Mt* 26, 2; 27, 15; *Mc* 14, 1; 15, 6; *Lc* 2, 41-42; 22, 15; *In* 2, 23; 4, 45; 6, 4; 11, 55; 12, 12-20; 13, 1-29). Prin Paști se înțelegea atât sărbătoarea, cât și mielul junghiat și fript care se mânca după un anumit ritual. Mielul, care era jertfit și mâncat la masa pascală a evreilor, a fost considerat ca imagine sau preînchipuire a Mântuitorului Iisus Hristos, Care s-a jertfit ca un miel pentru iertarea păcatelor noastre (*Is* 53, 7; *In* 1, 29; *FA* 8, 32; *1 Pt* 1, 19). Cina cea de Taină, anticipare a Jertfei, crucea, mormântul, învierea și nemurirea integrală a persoanei, viața veșnică sunt trepte și stări duhovnicești care purced și se împlinesc în acest dar dumnezeiesc: Paștile. Mântuitorul Hristos instituie un Paște nou, inaugurat la Cina cea de Taină, care nu a fost o cină pascală. Sf. Ioan Gură de Aur spune: „la Cina cea de Taină s-au întâlnit amândouă paștile: și paștile iudaic și paștile nostru; Hristos a pus unuia capăt, iar celuilalt i-a dat început". Paștelui nou i-a pus început prin instituirea Sfintei Euharistii, căci, în timp ce mâncau, Iisus a luat pâinea, și mulțumind, a rupt și a dat ucenicilor săi zicând: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu [...] apoi, luând paharul și mulțumind, l-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți [...] aceasta să faceți spre pomenirea Mea". Aceasta ultimă cină a ținut locul cinei pascale, iar celebrarea ei înlocuia la creștini pe aceea a mesei pascale, ea devenind pentru ei un nou „Paști". Cu acest înțeles este folosit cuvântul „Paști" de Sf. Apostol Pavel când zice: „Căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății și al vicleșugului, ci cu azimele curăției și ale adevărului" (*1 Co* 5, 7-8). În Noul Testament, sensul cel mai profund al Paștelui este cel de *trecere de la moarte la viață.* Sf. Evanghelist Ioan spune: „Noi știm că am trecut din moarte la viață" (*1 In* 3, 14), iar Sf. Apostol Pavel zice: „Dumnezeu, pentru multa Sa cu care ne-a iubit, pe noi cei ce eram morți prin greșelile noastre, ne-a împreună cu Hristos" (*Ef* 2, 4-5). Precum Israel, prin sângele mielului pascal în Egipt, a fost scăpat de pedeapsa morții primului născut, la fel, noi creștinii, prin suferințele și răstignirea Domnului pe cruce, am trecut într-o nouă viață, a harului și a adevărului, mântuindu-ne de păcat. Numai această moarte nevinovată și de bunăvoie, adusă ca jertfă pe cruce, învederează rostul morții, făcând din moarte, care pune capăt vieții, moarte care se desființează pe ea însăși, eliberând viața de moarte: „Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând".

Mântuitorul spune: „Eu am venit ca lumea viață să aibă și din belșug să aibă” (*In* 10, 10). Prin jertfa și prin învierea Sa, Hristos a devenit noul Miel pascal, prin care avem acces la Tatăl, altfel zis, un Paște, o trecere la Tatăl. Hristos-Mielul pascal este prezentat purtând rănile deschise ale sacrificiului. Prin această scenă, Sfântul Ioan vrea să ne facă să înțelegem că Hristos este în permanentă stare de Paște (*Ap* 5, 6; 6, 1). Jertfa și învierea lui Hristos nu sunt un eveniment trecător, ci un fapt continuu, veșnic. Cuvintele rostite la instituirea Sfintei Euharistii: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea”, înseamnă actualizarea permanentă a jertfei de pe Golgota, în chip nesângeros, prin care se face trecerea de la moarte la viață: „Cine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică”. Sfânta Euharistie nu este altceva decât actualizarea Cinei pascale din care izvorăște viața: „Trupul lui Hristos primim și din izvorul cel fără de moarte gustăm”. Când Sf. Apostol Pavel zice: „căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi” (*1 Co* 5, 7), înțelegem că adevăratul Paște pentru noi este Hristos cel răstignit.

Nici în gândirea patristică Paștile nu este o sărbătoare despărțită, artificial, de celelalte evenimente legate de actul Răscumpărării. Nu poate fi Paștile fără Mielul care își varsă sângele său. De aceea, Sfinții Părinți vorbesc despre răstignirea lui Hristos și atunci când vorbesc despre Paști. Sf. Ioan Gură de Aur face legătura sărbătorii Învierii cu suferințele Mântuitorului de pe Golgota: „Adam a păcătuit și a murit, Hristos n-a păcătuit, dar a murit. Lucru nou și minunat. Acela a păcătuit și a murit; Acesta n-a păcătuit si a murit. Cum se poate aceasta? Pentru ca acela care a păcătuit si a murit să poată fi eliberat de legăturile morții prin mijlocirea Aceluia care n-a păcătuit si a murit [...]. Adam a fost dator față de diavol care îl ținea înlănțuit. Hristos i-a plătit datoria și l-a slobozit”. Iar în *Cuvântarea I la Rusalii*, același Sfânt Părinte întreabă: „care este pricina sărbătorii Paștilor? Atunci vestim moartea Domnului. Acest lucru înseamnă Paștile”.

În trăirea și conștiința creștină primară Paștile nu se limita doar la sărbătorirea Învierii Domnului. Peregrina Egeria, care în anul 380 a participat la privegherea Paștilor la Ierusalim, mărturisește că atunci când episcopul a început să citească Evanghelia despre învierea Domnului, „se auzeau gemete mari și lacrimi și oftaturi ale celor de față pentru suferința Domnului”. La Cina cea de Taină Mântuitorul a serbat un nou paște, diferit de cel al evreilor, asemănător cu masa de seară obișnuită la aceștia. Nu s-a mâncat miel fript, ci hrană obișnuită, întingând în blid pâinea; Iuda iese de la cină pentru a împlini trădarea sa; cei prezenți sunt așezați la masă, fără a avea ținuta de călătorie pregătită, iar la masă s-a consumat vin (*Lc* 22, 17, 20). Comemorarea anuală a Cinei, care o săvârșeau creștinii în seara zilei de 13 Nisan, sau în joia dinaintea Duminicii Învierii, a stat la originea sărbătorii creștine a Paștilor. Comemorarea consta dintr-o masă rituală, care imita Cina și era însoțită de săvârșirea Sfintei Euharistii. Această comemorare a precedat ceea ce în literatura teologică de mai târziu se va numi „Paștile Crucii” (adică comemorarea Pătimirilor) și „Paștile Învierii” (comemorarea Învierii).

Primii creștini înțelegeau prin Paști nu numai Învierea Domnului, ci și sărbătoarea Cinei și a Pătimirilor Domnului. De aceea, săptămâna pe care noi o numim astăzi „Săptămâna Pătimirilor” se numea la ei „Săptămâna Paștilor” sau „Zilele Paștilor”. Cu timpul însă înțelesul cuvântului Paști s-a restrâns numai la sărbătoarea Învierii, așa cum înțelegem noi astăzi. Creștinii din Siria și Asia Mică sărbătoreau Sfintele Paști în două etape: mai întâi serbau moartea Domnului (Paștile Crucii sau Răstignirii) la 14 Nisan, apoi serbau Învierea (Paștile Învierii) la 16 Nisan indiferent de ziua săptămânală în care ar fi căzut aceste date. Cei mai mulți creștini, însă, urmând practica Sf. Apostoli, sărbătoreau Paștile în ziua în care a murit și a înviat Domnul. Ei sărbătoreau totdeauna moartea Domnului în vinerea cea mai apropiată de 14 Nisan, numind-o și ei Paștile Crucii, iar Învierea în Duminica următoare care cădea totdeauna după 14 Nisan sau după prima lună plină care urma echinocțiului de primăvară. Creștinii din Galia serbau Paștile la data de 25 martie, dată fixă.

În anii 162 și 190, la întâlniri ale ierarhilor orientali cu cei din Apus, s-a discutat uniformizarea serbării datei Paștilor. În anul 232, Episcopul Dionisie al Alexandriei a fost delegat de Bisericile creștine să convoace în Alexandria o conferință a astronomilor pentru a fixa data serbării Sfintelor Paști, pe care să o respecte toți creștinii. Istoricul Eusebiu de Cezareea spune că, persistând aceste diferențe, împăratul Constantin cel Mare a luat hotărârea ca Sfintele Paști să fie sărbătorite la aceeași dată, hotărârea oficială, fiind adoptată la Primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325) când s-a precizat ca Sfintele Paști să fie serbat de toată creștinătatea în prima duminică (numai duminica) de după luna plină ce urmează echinocțiului de primăvară. Dacă în acea duminică se întâmplă să cadă paștele evreilor (14 Nisan), atunci Paștile creștin se va serba în duminica următoare.

Fiind legată de un fenomen natural (echinocțiul de primăvară) și de luna plină ce urmează, Paștile variază în fiecare an ca dată, într-un interval de 35 de zile (22 martie - 25 aprilie). Îndreptarea calendarului iulian, operată în 1923, a produs discordie între creștinii care serbau Paștile după un calcul modificat cu 13 zile. Întrucât sărbătoarea este anuală, s-a păstrat calculul după pascalia comună, diferența sesizându-se doar în raport cu Bisericile creștine din Occident. Din perioada Sf. Constantin cel Mare, „se luminau Bisericile în care se făceau slujba învierii, casele creștinilor și orașele, cu făclii înalte și coloane de ceară sau torțe aprinse". Creștinii se salutau din acest moment, până la Înălțare, cu salutarea: „Hristos a înviat!", la care se răspundea: „Adevărat a înviat!".

Bibliografie. Andreicuț, † Andrei, „Veniți de luați lumină", în: *AR*, XI (2006), 1, pp. 13-20; Braniște, Ene, „Paștile la Ierusalim în secolul al IV-lea", în: *GB*, XLIII (1984), 3-4, pp. 210-213; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Braniște, Ene, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985; Ciobotea, Daniel, „Ortodoxia: Biserica învierii și a bucuriei", în: *Ort*, XLI (1989), 2; Ciobotea, † Daniel, *Făclii de Înviere – înțelesuri ale Sfintelor Paști*, Ed. Trinitas, Iași, 2005; Crăciun, † Casian, „Învierea Domnului – bucuria veșnică", în vol. *Ancora veșniciei*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 13-60; Crăciun, † Casian, „Veniți de primiți lumină!", în vol. *Mreaja cuvântului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 191-326; Dură, Nicolae V., „Data serbării Paștilor în lumina hotărârii celei de-a doua Conferințe panortodoxe presinodale", în: *MB*, XXXV (1985), 3-4, pp. 166-172; Farcașiu, Lucian, *Teologia imnografiei Praznicelor Împărătești din ciclul pascal. Studiu liturgic-istoric* (teză de doctorat), Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010; Galeriu, Constantin, „Vocația pascală a făpturii. Paștele în viziunea ortodoxă", în: *Ort*, XLI (1989), 2, pp. 3-21; Gioseanu, † Ioachim, „Urcuș spre Înviere", în: *Cronica Romanului*, I (2009), 3-4, p. 5; Moca, Dumitru, *Sărbătoarea Învierii Domnului sau a Sfintelor Paști. Studiu istoric liturgic*, Arad, 2003; Moldovan, Ilie, „Teologia învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul", în: *ST*, XX (1968), 7-8; Necula, Nicolae D., „Ce este „Paștele" care se împarte credincioșilor cu ocazia sărbătorii Învierii?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 141-145; Necula, Nicolae D., „Ce practici și obiceiuri necanonice și neliturgice întâlnim cu ocazia sărbătorii Paștelui?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, pp. 175-181; Vizitiu, Mihai, „Paștile în Noul Testament și în Biserica primară", în: *Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza"*, IV (1997-1998).

Melniciuc Ilie, Viorel Sava

PATERÍC. (gr. *Paterikon*, slav. *Paterik – Cartea Părinților*) Culegere de texte cu profil aghiografic și sentențial, ce evocă fapte și cuvinte ale unor călugări sihaștri care, pentru curăția și sfințenia lor, au rămas în memoria Bisericii, fiind trecuți în rândul cuvioșilor și al sfinților.

În literatura monastică, *Patericul* este colecția ce grupează sentințele și cuvintele părinților deșertului, cunoscute sub numele de *Apoftegmele Părinților*. Ele transmit experiența și înțelepciunea părinților celor care doresc să progreseze în viața spirituală. De aceea au fost traduse în limbile țărilor ortodoxe, fie în slavă, fie în română, sârbă, bulgară, georgiană etc., dar și în limba latină. Se cunosc și paterice mai noi la ruși (*Patericul Lavrei Peșterilor din Kiev – Kievo-pečerskij paterik)*, la sârbi (*Pećki paterik)* sau la români (*Patericul românesc*, Ioanichie Bălan).

Bibliografia. *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, Ed. Polirom, Iași, 2007; Bălan, Ioanichie, *Patericul românesc, ce cuprinde viața și cuvintele unor Sfinți și Cuvioși Părinți ce s-au nevoit în mănăstirile românești (secolele III-XX)*, Ed. Mănăstirii Sihăstria, [5]2005; Berardino, A.Di, „Patericon", în: *DECA*, vol. II; Birkfellner, Gerhard, „Paterikon", în: *LThK*, vol. VII; Bryner, Erich, „Paterika", în: *RGG*, 6/2003.

Ioan Vasile Leb

PATERÍȚĂ. v. CÂRJĂ ARHIERÉASCĂ.

PÁTIMĂ. (gr. *pati*; lat. *passiones*) **I.** Boală a sufletului, ce constă în atașarea ființei omului cu capacitatea sa iubitoare de un lucru trecător, sau lipsit de importanță, în detrimentul iubirii lui Dumnezeu sau al preocupării pentru mântuirea sufletului. Pr. Dumitru Stăniloae o definește ca fiind „cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească".

Patimile se produc din cauza acordării importanței absolute lucrurilor materiale, trecătoare și relativizării importanței realităților dumnezeiești. Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că patima este consecința preocupării exagerate a omului cu nimicul și a dorințelor satisfacerii iubirii egoiste de sine. Tocmai în acest sens, Sfinții Părinți spun că la baza întregii răutăți și a tuturor patimilor stă iubirea egoistă a omului de sine (φιλαυτία).

Prin patimi, persoana umană este redusă la o stare de pasivitate și de sclavie duhovnicească, în care facultățile sufletești acționează doar în funcție de impulsurile păcătoase pe care le primește fie de la fire, fie de la diavoli sau de la semeni. Astfel, ele inoculează omului falsa impresie a libertății, pentru ca în cele din urmă să-l reducă pe acesta la starea dependenței totale față de păcat. În acest fel, omul devine un simplu obiect de săvârșire a patimii, iar statutul său de subiect capabil de acte decizionale este umbrit și îngrădit de pornirile păcătoase la care-l constrânge propria fire. Sf. Andrei Criteanul spune că patimile îl duc pe om la auto-idolatrie, la starea cea mai decăzută în care acesta ajunge să considere plăcerea propriul său dumnezeu: „Însumi idol m-am făcut, vătămându-mi cu poftele sufletul meu".

Exemplul clar al degradării umane, al trăirilor și disfuncționalităților sufletești și trupești pe care patimile le produc ne este oferit de bogatul căruia i-a rodit țarina. Din cauza patimilor, acesta ajunge să uite în totalitate de Dumnezeu și să-și reducă întreaga existență doar la materialitate. Nebunia pe care i-o produc patimile îl face pe acesta să-și oblige sufletul să renunțe la hrana duhovnicească și să consume doar lucruri materiale: „Suflete, ai multe bunătăți strânse pentru mulți ani; odihnește-te, mănâncă, bea, veselește-te" (*Lc* 12, 19). Sf. Vasile cel Mare spune că bogatul respectiv are o astfel de atitudine din cauza idolatriei și robiei produse de patimi, precum și datorită faptului că el a devenit cu totul trupesc: „Ce nebunie! De-ai avea suflet de porc, n-ai putea să-i făgăduiești sufletului altceva! Atât de dobitoc ești, atât de neînțelegător față de bunătățile sufletești, încât dai sufletului mâncărurile destinate trupului și toate câte le primește latrina tu le trimiți către suflet! De ți-ar fi sufletul virtuos, de-ai fi plin de fapte bune, de-ai fi prieten cu Dumnezeu, de-ai avea multe virtuți, da, atunci ai avea dreptul să spui sufletului tău să se bucure! Dar pentru că te gândești la cele pământești, pentru că pântecele ți-e dumnezeu, pentru că ești cu totul trupesc, robit patimilor, ascultă-ți numele ce ți se potrivește, nume pe care nu ți l-au pus oamenii, ci însuși Domnul: «Nebune, în această noapte, îți vor cere sufletul tău de la tine! Iar cele ce-ai gătit ale cui vor fi?» (*Lc* 12, 20)".

În consecință, patimile introduc în întreaga structură psiho-somatică a ființei umane un mod de activare irațional, care este contrar lui Dumnezeu și chiar firii umane însăși. Sfinții Părinți atrag permanent atenția că patimile sunt contrare firii umane. Nefiind conforme cu firea și bazându-se în mod exclusiv pe voința răzvrătită și păcătoasă a omului, ele se prezintă ca o maladie a firii care încearcă să îmbolnăvească toate elementele acesteia: „Căci fiecare dintre patimile din noi se face un despot al celui robit și, cucerind, precum un tiran, cetatea sufletului, chinuiește pe cel pe care l-a supus chiar prin supușii de odinioară ai acestuia, folosindu-se de gândurile noastre după plăcerea lui" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, p. 354).

Cu alte cuvinte, prin patimi omul este scos din modul său natural de activare și manifestare, din raționalitatea și sensul care i-au fost date de Dumnezeu prin creație, și este aruncat într-o lume a himerelor și amăgirilor diavolești: „Conținutul minții, gândurile, abandonându-și centrul rațional, se învârt în jurul lumii exterioare și-l fac pe om să-și piardă realitatea,

să devină absent din el însuși și să vâneze în afara existenței sale idolii lipsiți de subzistență ai lui însuși" (Panayotis Nellas). Tocmai de aceea, consecințele pe care patimile le produc sunt grave și rănesc firea umană atât sub aspect moral și soteriologic, cât și din punct de vedere ontologic. Ele duc la împrăștierea firii, la lupta interioară a elementelor acesteia și la împotrivirea față de Dumnezeu.

În esența lor, patimile nu se confundă nici cu afectele și nici cu instinctele, ele fiind opera exclusivă a voinței umane, sau mai bine zis a consimțirii libere a acesteia la ispitele și propunerile pătimașe spre care diavolul o atrage. Ele nu se produc dintr-o dată, ci în urma unui întreg proces psihologic prin care diavolul încearcă să argumenteze utilitatea și beneficiile pe care acestea le pot avea pentru persoana umană. Astfel, Sfinții Părinți vorbesc despre o serie de etape care se derulează între propunerea pătimașă și starea propriu-zisă de împătimire. De exemplu, Sf. Isihie Sinaitul prezintă patru etape (atacul, însoțirea, consimțirea și fapta concretă), Sf. Ioan Damaschin șapte (atacul, însoțirea, patima, lupta, robirea, consimțirea, făptuirea), iar la Sf. Ioan Scărarul pot fi întâlnite șase etape (momeala, însoțirea, consimțirea, robirea, lupta, patima).

În ceea ce privește numărul propriu-zis al patimilor, acesta oscilează de la un autor filocalic la altul. Prin Sf. Evagrie Ponticul s-a stabilit și s-a generalizat învățătura că patimile ar fi în număr de opt, și anume: lăcomia, curvia, iubirea de arginți, tristețea, mânia, akedia, slava deșartă și mândria. Aceste patimi mai sunt cunoscute și sub numele de „cele opt gânduri ale răutății", ele constituind patimile generale din care se nasc multe alte noi patimi. Sf. Ioan Scărarul, identificând mândria cu slava deșartă, vorbește doar de șapte patimi fundamentale.

Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul izvorul patimilor îl constituie iubirea egoistă. Din aceasta se nasc cele trei patimi generale, adică: lăcomia, iubirea de arginți și slava deșartă. La rândul lor acestea dau naștere la o serie de noi patimi, și anume: desfrânarea, lăcomia, zgârcenia și mândria. Iar din acestea se dezvoltă noi patimi, și tot așa mai departe: „Când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de noi înșine (φιλαυτία) naștem lăcomia pântecelui, mândria, slava deșartă, îngâmfarea, iubirea de argint, zgârcenia, tirania, fanfaronada, aroganța, nechibzuința, nebunia, părerea de sine, înfumurarea, disprețul, injuria, necurăția, ușurătatea, risipa, neînfrânarea, frivolitatea, umblarea cu capul prin nori, moleșeala, pornirea de a maltrata, de a lua în râs, vorbirea prea multă, vorbirea la nevreme, vorbirea urâtă și toate câte mai sunt de felul acesta. Iar când ascuțim mai mult, prin durere, modul iubirii trupești de noi înșine, naștem mânia, pizma, ura, dușmănia, ținerea minte a răului, calomnia, bârfeala, intriga, întristarea, deznădejdea, defăimarea providenței, lâncezeala, neglijența, descurajarea, deprimarea, puținătatea de suflet, plânsul la nevreme, tânguirea, jalea, sfărâmarea totală, ciuda, gelozia și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii. În sfârșit, când din alte pricini se amestecă în plăcere durerea, dând perversitatea (căci așa numesc unii întâlnirea părților contrare ale răutății), naștem fățărnicia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, dorința de-a plăcea oamenilor și toate câte sunt născociri ale acestui viclean amestec. Căci a le număra acum și a le spune toate, cu înfățișările, modurile, cauzele și vremurile lor, nu este cu putință" (*Răspunsuri către Talasie*, pp. 30-31).

Persistarea în sfera patimilor duce la însingurarea totală a omului și la eșecul definitiv al darului vieții. Patimile sunt lipsite de perspectivă și nu pot să ofere decât erodarea treptată a firii, pentru ca într-un final să abandoneze persoana umană în robia morții veșnice.

Prin lupta împotriva patimilor și prin curăție, credinciosul, asemenea fiului risipitor, își revine în sine (*Lc* 15, 17) și începe să acționeze în conformitate cu firea pentru a o recâștiga. Procesul de despătimire necesită un efort ascetic deosebit și dorință puternică și sinceră de întoarcere la Dumnezeu și de împăcare cu El, iar eliminarea patimilor din fire se realizează numai cu ajutorul harului dumnezeiesc și pe măsura dobândirii virtuților. Cu descrierea elementelor, proceselor, nuanțelor și a

modurilor de realizare ale demersului duhovnicesc pe care renunțarea la patimi le presupune se ocupă purificarea sau prima treaptă a vieții duhovnicești.

II. Pătimire, calvar, chin, suferință.

Bibliografie. Chryssavgis, John, *Sfântul Ioan Scărarul: de la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. Gh. Fedorovici, Ed. Sophia, București, 2005; Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 29, trad. D. Stăniloae, Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Ioan Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2001; Lot-Borodine, M., *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Éditions du Cerf, Paris, 1970; Solignac, Aimé, „Passions et vie spirituelle", în *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. XIII, Ed. Beauchesne, Paris, 1984, pp. 339-357; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, [3]1999; Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, [2]1999; Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, trad. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, [2]2005; Stan, Nicolae Răzvan, „Egocentrism sau teocentrism? «Homo contemporaneus» și orientarea iubirii sale", în: *MO*, 9-12/2005, pp. 77-101; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Vasile cel Mare, Sf., *Omilii și cuvântări*, în coll. *PSB* 1, trad. D. Fecioru, Ed. Basilica, București, 2009.

Nicolae Răzvan Stan

PATRAFÍR. v. EPITRAHÍL. Denumire populară dată epitrahilului.

PATRIÁRH. (gr. *patriarhis*) Cea mai înaltă demnitate ierarhică de instituire bisericească din Biserica Ortodoxă. Statutul său cunoaște o evoluție de-a lungul mai multor secole (Can. 34 Ap.; Can. 6 Sin. I Ec.; Can. 2-3 Sin. II Ec.; Can. 9, 28 Sin. IV Ec.). Patriarhului îi corespunde instituția numită *Patriarhie*. La început, termenul de patriarh se folosea în paralel cu cel de „exarh", confundându-se de cele mai multe ori termenii. Acesta era considerat doar un titlu „onorific", devenind juridic și canonic după al IV-lea Sinod Ecumenic (Can. 28). Această demnitate apare în timpul lui Teodosie al II-lea (401-450), iar din timpul lui Iustinian I (527-565) se poate vorbi de „instituția" patriarhului în sens juridic și canonic. Din sec. al V-lea poate fi menționată și apariția titlului de „patriarh ecumenic". Drepturile patriarhilor nu sunt altceva decât drepturi dezvoltate și amplificate progresiv din drepturile mitropoliților și ale exarhilor. În Biserica Ortodoxă Română, Patriarhul este întâi stătătorul între ierarhii acesteia și președintele tuturor organismelor centrale deliberative și executive bisericești (art. 24). Titulatura sa este: „Preafericirea Sa, Preafericitul Părinte (N), Arhiepiscopul Bucureștilor, Mitropolitul Munteniei și Dobrogei, Locțiitorul tronului Cezareei Capadociei și Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române" sau „Patriarhul României" [art. 25, alin. (2)].

Ca însemne distinctive, Patriarhul poartă o cruce și două engolpioane, reverendă și rasă de culoare albă, culion și camilafcă având cruce [art. 25, alin. (4)]. Din punct de vedere liturgic, la serviciile religioase, Patriarhul este pomenit de către Mitropoliți, în conformitate cu Sfintele Canoane, cu tradiția panortodoxă și cu practica Bisericii Ortodoxe Române [art. 25, alin. (3)].

Din perspectivă administrativă, Patriarhul este Președintele tuturor organismelor centrale deliberative și executive bisericești (art. 24). Patriarhul este ajutat pentru buna desfășurare a activităților curente de un organism administrativ, și anume: Cabinetul Patriarhului, coordonat de un consilier patriarhal, cu personalul corespunzător și serviciile aferente: Secretariat, Registratură, Arhivă, Bibliotecă etc. (art. 27). În exercitarea drepturilor și îndatoririlor sale, Patriarhul emite „tomosuri patriarhale, gramate patriarhale, acte patriarhale, decizii și dispoziții patriarhale, acte de acordare a unor ordine, distincții și ranguri bisericești, prevăzute de prezentul statut și de regulamentele bisericești" [art. 25, alin. (6)]. Drepturile și îndatoririle patriarhului sunt cele prevăzute atât de Sfintele Canoane, cât și de *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* și de regulamentele bisericești [art. 25, alin. (6)].

În Biserica Ortodoxă Română, Patriarhul are următoarele atribuții:

„a) convoacă și prezidează organismele centrale deliberative și executive bisericești și veghează pentru ducerea la îndeplinire a hotărârilor acestora;
b) convoacă Sfântul Sinod în cel mult trei zile, în cazuri de urgență și de forță majoră;
c) când constată că aplicarea unei hotărâri a Sfântului Sinod nu mai este favorabilă vieții bisericești, convoacă Sinodul Permanent, într-o ședință extraordinară, pentru a formula și propune Sfântului Sinod, spre dezbatere și aprobare, o nouă hotărâre prin care se modifică sau se completează hotărârea precedentă;
d) dispune măsurile necesare, potrivit hotărârii Sfântului Sinod, pentru pregătirea și sfințirea Marelui Mir la Patriarhia Română;
e) reprezintă Patriarhia Română în relațiile cu autoritățile publice centrale și locale, în justiție și față de terți, personal sau prin delegați împuterniciți;
f) reprezintă Biserica Ortodoxă Română în relațiile cu celelalte Biserici Ortodoxe surori, personal sau prin delegați;
g) reprezintă, personal sau prin delegați, Biserica Ortodoxă Română în relațiile cu celelalte Biserici creștine, organizații intercreștine, organizații religioase și interreligioase, din țară și de peste hotare;
h) adresează scrisori pastorale pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română, cu încuviințarea Sfântului Sinod sau a Sinodului Permanent;
i) efectuează vizite canonice (statutare) în eparhiile Bisericii Ortodoxe Române, la invitația chiriarhilor acestora;
j) efectuează vizite irenice la celelalte Biserici Ortodoxe și adresează scrisori irenice întâistătătorilor acestora, în scopul menținerii unității Ortodoxiei și al promovării comuniunii frățești;
k) efectuează vizite oficiale la alte Biserici creștine, la organizații creștine, religioase și civile în folosul Bisericii Ortodoxe Române;
l) se îngrijește de îndeplinirea prevederilor statutare pentru completarea eparhiilor vacante;
m) prezidează Sfântul Sinod pentru alegerea mitropoliților ortodocși români din țară și din afara granițelor;
n) hirotonește împreună cu alți ierarhi și întronizează pe mitropoliți;
o) emite gramata patriarhală pentru întronizarea mitropoliților și a chiriarhilor din afara granițelor țării care se află în jurisdicția directă a Patriarhiei Române, gramata pentru acordarea de ranguri onorifice unor ierarhi (arhiepiscop sau mitropolit onorific), precum și tomosul patriarhal pentru proclamarea ridicării în rang a unei eparhii, pe baza aprobării Sfântului Sinod;
p) numește locțiitori de mitropoliți în cazul vacanței scaunelor mitropolitane;
q) sfătuiește frățește pe ierarhii eparhiilor ortodoxe române din țară și din afara granițelor și conciliază eventuale neînțelegeri dintre aceștia;
r) examinează, în Sinodul Permanent, plângerile împotriva ierarhilor, iar rezultatul îl aduce la cunoștința Sfântului Sinod;
s) în consultare cu Sinodul Permanent, propune Sfântului Sinod candidați de episcop-vicar patriarhal și prezidează alegerea acestora;
t) numește, sancționează și revocă, într-o ședință a Permanenței Consiliului Național Bisericesc, personalul de conducere, precum și celelalte categorii de personal clerical și neclerical de la Cancelaria Sfântului Sinod, de la Administrația Patriarhală, de la Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, de la celelalte instituții centrale bisericești cu scop misionar, precum și personalul de la unitățile bisericești din interiorul țării și de la reprezentanțele, comunitățile și unitățile bisericești din afara granițelor țării, aflate în jurisdicția directă a Patriarhiei Române;
u) prin decizie patriarhală dizolvă adunările eparhiale în vederea organizării de noi alegeri și confirmă noile adunări eparhiale. În cazul unor acțiuni potrivnice Bisericii din partea adunării eparhiale, la solicitarea chiriarhului locului sau a locțiitorului acestuia, Patriarhul, prin decizie, dizolvă respectiva adunare eparhială în vederea organizării de noi alegeri;
v) exercită dreptul de a primi apel și dreptul de devoluțiune în mitropolii și în eparhiile aflate în jurisdicția directă a Patriarhiei Române pentru restabilirea ordinii canonice și administrative;
w) în mod excepțional și cu motivații justificate, în acord cu tradiția ortodoxă și cutuma

românească, poate întemeia stravropighii în interes bisericesc, cu acordul prealabil al chiriarhului locului și cu aprobarea Sfântului Sinod, pe care le organizează și administrează prin delegații săi;
x) conferă distincții patriarhale clericilor și mirenilor din Biserica Ortodoxă Română, precum și unor personalități din țară și de peste hotare, care sprijină activitățile Patriarhiei Române;
y) exercită și alte atribuții prevăzute de Sfintele Canoane, de prezentul statut, de regulamentele bisericești și cele încredințate de Sfântul Sinod" (art. 26).
În atribuțiile sale executive, Patriarhul este ajutat de Cancelaria Sfântului Sinod și Administrația Patriarhală [art. 35 alin. (1)]. Coordonarea acestora, cât și a tuturor instituțiilor centrale bisericești se face „din încredințarea Patriarhului, de către episcopii-vicari patriarhali sau de către un delegat al acestuia" [art. 35, alin. (1)].

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Costandache, M., „Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă", în: *Ort*, 2/1965, pp. 225-249; Dură, Nicolae V., „Întâistătătorul în Biserica Ortodoxă", în: *ST*, 1/1988, pp. 15-50; Soare, Gheorghe I., „Temeiurile canonice pentru prerogativele Patriarhului", în: *BOR*, 11-12/1949, pp. 6-15; Ennescu, C., „Despre titlurile de Mitropolit, Arhiepiscop, Exarh, Patriarh și Papă", în: *BOR*, 5/1896-1897, pp. 398-410; Floca, Ioan N., Joantă, Sorin, *Administrație Bisericească Parohială și Legislație*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, [2]2002; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. I. Mihălcescu, București, 1915; Rus, Constantin, *Drept bisericesc*, vol. I, Ed. Mirador, Arad, 2000; Șesan, Valerian, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, Cernăuți, 1936-1937, p. 224.

Emilian-Iustinian Roman

PATRIARHÍA ALEXÁNDRIEI. Una dintre cele cinci patriarhii istorice ale primului mileniu și una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale. Întemeietorul Bisericii din Alexandria este considerat Sf. Evanghelist Marcu, puțin după anul 42. Creștinismul s-a răspândit în Egipt în sec. I-IV, în ciuda puternicei rezistențe păgâne. Al 13-lea episcop al Alexandriei, Heracleus (232-249), a fost primul care a adoptat numirea de „papă și episcop al Alexandriei". Alături de Roma și Antiohia, episcopia Alexandriei, ridicată la rang de arhiepiscopie în sec. al IV-lea, este printre cele mai vechi comunități creștine din lume. După Roma și Constantinopol, Patriarhia Alexandriei a dobândit al treilea statut de onoare în cadrul Pentarhiei din perioada Sinoadelor ecumenice. Biserica Alexandriei era influentă și extrem de bogată, iar patriarhi alexandrini, precum Atanasie, Teofil și Chiril, au fost respectați și temuți, datorită prestigiului și erudiției teologice. Încă de la Sinodul de la Niceea (325), Patriarhia Alexandriei s-a făcut remarcată prin generoasa încredințare a calculului datei pascale, ce trebuia să fie apoi comunicat celorlalte Biserici. După Sinodul al IV-lea de la Calcedon (451), Biserica din Alexandria s-a divizat, majoritatea creștinilor alegând să facă parte din Biserica monofizită necalcedoniană coptă. Creștinii fideli crezului de la Calcedon au rămas în Patriarhia ortodoxă-greacă a Alexandriei, fiind însă mult mai puțini ca și număr. Controversele hristologice legate de formularea teologică adoptată la Calcedon au dus la certuri, violențe și dezbinări, timp de aproape un secol, totul culminând cu crearea unei ierarhii monofizite, din sec. al VI-lea existând două patriarhii la Alexandria, a creștinilor ortodocși și a creștinilor monofiziți. Cucerirea arabă a Egiptului, în sec. al VII-lea, a îngreunat situația creștinilor din Patriarhia Alexandriei, care au ajuns o minoritate lipsită de multe drepturi, datorită procesului de islamizare. Diaspora ortodoxă din sec. al XIX-lea a schimbat în bine starea Patriarhiei Alexandriei. Creștini din Grecia, Siria și Liban s-au stabilit în diferite părți ale Africii, majoritatea fiind de confesiune ortodoxă. Mulți greci s-au stabilit în Alexandria, începând cu anul 1840, iar credința ortodoxă a început să înflorească din nou în Egipt, școli și tipografii grecești fiind înființate. După anul 1920, Patriarhia Alexandriei a obținut jurisdicție peste toate Bisericile Ortodoxe din Africa. În 1946, grupuri de africani ortodocși din Kenya și Uganda au fost primite în Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei. În ultimii ani, un efort considerabil misionar a fost inițiat de către Patriarhul Petru al VII-lea. În timpul păstoririi sale ca

patriarh (1997-2004), a lucrat neobosit pentru a răspândi credința creștină ortodoxă în țările arabe și în toată Africa, ocupându-se de clerul african și încurajând utilizarea limbilor locale în viața liturgică a Bisericii. Deosebit de sensibil la drepturile creștinilor din țările musulmane, a lucrat pentru a promova înțelegerea și respectul reciproc între creștinii ortodocși și musulmani. Astăzi, Patriarhia Alexandriei numără aproximativ 300.000 de creștini ortodocși. Primatul actual al Patriarhiei din Alexandria este Theodor al II-lea, Papă și Patriarh al Alexandriei și a toată Africa.

Bibliografie. Davis, S.J., *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and its leadership in late antiquity*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2005; Posnov, M., *The history of the Christian Church until the great schism of 1054*, Ed. Author House, Bloomington, 2004.

Marius Țepelea

PATRIARHÍA ANTIÓHIEI. Patriarhia greacă ortodoxă a Antiohiei și a întregului Răsărit este una dintre cele cinci vechi Patriarhii ale Antichității creștine și una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale și autonome.

Această Biserică se consideră continuatoarea și succesoarea moștenirii apostolice întemeiată de Sfinții Apostoli Petru și Pavel în Antiohia, orașul în care pentru prima dată adepții noii religii s-au numit creștini. Antiohia era cel mai important oraș al Antichității, după Roma, Alexandria și Efes, apoi Constantinopol. În cetatea Antiohia (orășelul turcesc Antakya, în sud-estul Turciei de azi), adepții religiei creștine au fost numiți pentru prima dată creștini, după numele lui Iisus Hristos. Sf. Apostol Petru este considerat primul episcop al cetății Antiohia, înainte de a merge la Roma, având un rol hotărâtor în viața comunității creștine din Antiohia, alături de Sf. Apostol Pavel. Cetatea Antiohia era situată pe malul râului Orontes, fondată în sec. al IV-lea î.d.Hr. de către Seleucus I Nicator, unul dintre cei mai viteji și importanți generali ai împăratului Alexandru Macedon. Unul dintre cei mai influenți și cunoscuți episcopi ai Antiohiei a fost al treilea episcop al cetății, Sf. Ignatie Teoforul, martirizat la Roma în anul 107, în timpul domniei împăratului Traian. Până în sec. al IV-lea, episcopul și apoi arhiepiscopul de Antiohia a devenit ierarhul cel mai important în Asia mică, în provinciile Siria, Palestina, Mesopotamia, Armenia, Capadocia, având episcopii misionare până în India, centrul Asiei, Tibet și nordul Mării Caspice. Deși a intrat în conflict cu Patriarhia de Constantinopol, în vremea Patriarhului Nestorie (sirian de origine) și cu Patriarhia Alexandriei, în vremea Patriarhului Chiril (în problema aceleiași erezii nestoriene), Patriarhia Antiohiei a rămas puternică, influentă, misionară și mărturisitoare a credinței adevărate, în sec. al V-lea. Școala teologică antiohiană, cea mai vestită din perioada creștină, alături de cea alexandrină, a avut trei perioade de dezvoltare: perioada primară a școlii antiohiene (în jurul anului 270), perioada de mijloc, sau de înflorire a școlii (350-433), și perioada târzie a școlii antiohiene (anul 433-începutul sec. al VI-lea) și reprezentanți iluștri, precum: Diodor din Tars, Carterius, Sf. Ioan Gură de Aur, Theodor din Mopsuestia, Theodoret din Cyr. Teologia antiohiană era influențată de raționalism, mulți patriarhi antiohieni intrând în conflict cu reprezentanți ai teologiei alexandrine, constantinopolitane și alexandrine. Populația orașului era estimată de Sf. Ioan Gură de Aur la aproximativ 100.000 de persoane, la sfârșitul sec. al IV-lea, în vremea împăratului Teodosie I. În a doua jumătate a sec. al III-lea, nu mai puțin de zece sinoade locale s-au ținut la Antiohia, ceea ce arată importanța și respectul acestei cetăți în rândul comunităților creștine din Antichitate.

Controversa iscată în jurul Sinodului de la Calcedon, din anul 451, a divizat creștinismul răsăritean, provocând prima mare ruptură în sânul Bisericii creștine. Acceptarea și respingerea hotărârilor calcedoniene au declanșat o luptă îndelungată în Biserica Antiohiei, între creștinii calcedonieni și cei necalcedonieni. Ierarhia monofizită a luat ființă în Antiohia în anul 512, prin Patriarhul Sever al Antiohiei, din sec. al VI-lea, cetatea Antiohiei având doi patriarhi, unul ortodox și unul monofizit, după moartea patriarhului ortodox Flavian

al Antiohiei, Biserica Ortodoxă din Antiohia fiind numită Biserica Greacă a Antiohiei. În anul 526, Antiohia a fost lovită de un mare cutremur, care a afectat din temelii orașul, provocând moartea a aproximativ 250.000 de persoane. Cutremurul a fost urmat de un incendiu devastator, care a distrus și ultimele clădiri rămase în picioare din Antiohia. Împărații Iustin I și Justinian cel Mare au încercat să reclădească orașul și să aducă coloniști în Antiohia, lucru reușit parțial. Antiohia a fost asediată și devastată în timpul războiului dintre bizantini și perși, în timpul împăratului persan Chosroes I. În anul 637, arabii cuceresc Antiohia, cetatea primind numele arab Antakiyyah. Orașul a intrat în declin, majoritatea funcțiilor administrative fiind preluate de Damasc. Începând cu sec. al VI-lea, Biserica Ortodoxă a acceptat, tot mai mult, ritul bizantin liturgic, al Patriarhiei din Constantinopol, renunțând la specificul ritului sirian. Antiohia a fost recucerită, pentru scurt timp, de către bizantini și armeni, înainte de a fi capturată de turcii selgiucizi, în sec. al XI-lea. Cavalerii creștini apuseni ai primei cruciade au cucerit Antiohia din mâinile musulmanilor, în anul 1098, și au întemeiat acolo un stat creștin. În timpul stăpânirii cruciaților, patriarhul ortodox al Antiohiei a avut cel mai mult de suferit, fiind înlocuit cu unul latin. Antiohia a fost recucerită de musulmani în 1148, iar apoi, pentru scurt timp, principii armeni au stăpânit Antiohia.

După invazia mongolă din sec. al XIII-lea, triburile turcomanilor au cucerit Antiohia, o cetate ajunsă în ruină, cu doar 300 de familii, consemnate a trăi în interiorul zidurilor orașului, în anul 1432. Turcii au cucerit Antiohia în anul 1517, cetatea rămânând sub stăpânire turcească până în perioada modernă. În sec. al XVIII-lea, datorită alegerii Patriarhului Chiril, s-a produs o schismă în Patriarhia Antiohiei, între creștinii rămași fideli credinței ortodoxe și cei care au acceptat unirea cu Biserica Romei. Sediul Patriarhiei ortodoxe a Antiohiei a fost mutat din Antiohia la Damasc, unde se află și astăzi. În timpul stăpânirii musulmane, creștinii ortodocși ai Patriarhiei de Antiohia au avut mult de suferit, datorită încercării de islamizare forțată. Între 1724 și 1898 toți patriarhii Antiohiei au fost greci, la începutul sec. al XX-lea începând o mișcare de eliberare de sub influența greacă. Actualul patriarh ortodox al Antiohiei este Ignatie al IV-lea Hazim, ales în anul 1979, iar Patriarhia Antiohiei are 16 mitropolii în Orientul mijlociu, o mitropolie în Asia și Oceania, una în Europa, 4 în America Latină, 9 mitropolii în America de Nord și 6 mitropolii onorifice, ale căror sedii nu mai există decât în dipticele Bisericii Antiohiene. În anul 1970 a fost înființat Institutul patriarhal de Teologie „Sf. Ioan din Damasc", cu sediul la Tripoli, în Liban, încorporat în Universitatea din Balamand, din anul 1998. În urma acordurilor teologice din anii 1989, 1990 și 1993, Patriarhia Ortodoxă a Antiohiei și Biserica Siriacă Orientală au semnat acorduri bilaterale, prin care se angajează la respect reciproc, dialog spre calea deplinei comuniuni și slujire în iubire. Estimări recente indică un număr de aproximativ 1.000.000 de credincioși ortodocși, aflați sub jurisdicția Patriarhiei Antiohiei, în perioada contemporană, în Siria, în Turcia, în Irak și în întreg Orientul mijlociu.

Bibliografie. Neale, J.M., *A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Antioch*, vol. II, Ed. Adamant Media Co., Boston, 2001; Tawil, J., *The Patriarchate of Antioch throughout history*, Ed. Sophia Press, Boston, 2001.

Marius Țepelea

PATRIARHÍA DE CONSTANTINÓPOL. Patriarhie din cele cinci istorice, întemeiată în Biserica Constantinopolului, al cărui patriarh deține titulatura de primul în cinstire între întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe.

Constantinopolul este un oraș întemeiat de Sf. Constantin cel Mare, care a transformat Bizanțul, în sec. al IV-lea, în noua sa capitală, dându-i numele de Constantinopol. Din acel moment asistăm la apariția a două noi centre în sânul Bisericii: Constantinopolul și Ierusalimul. Interesul lui Constantin pentru Țara Sfântă, unde mama sa Elena căutase lemnul Sfintei Cruci, este semnificativ cu atât mai mult cu cât, pentru el, al doilea oraș sfânt

era Constantinopolul, pe care-l întemeiase. Constantin se simțea poate învestit cu o misiune specială în istoria mântuirii: orașul Crucii și orașul care a răsărit prin victoria Crucii; cele două centre ale lumii: regele iudeilor și regele romanilor, reconciliați în persoana sa. Întemeierea noii capitale în 330 a dat centrului imperial o nouă dimensiune bisericească: dintr-un modest sediu episcopal, Constantinopolul era destinat progresului. Este adevărat că la început Constantinopolul, ca centru creștin al Imperiului, nu lăsa să se întrevadă viitorul său: o perioadă destul de lungă el a fost centrul arianismului, în timp ce Atanasie întărea prestigiul Alexandriei, prin combativitatea sa pentru adevăr și libertate. Chiar și atunci când Constantinopolul devine ortodox, ostilitatea Alexandriei nu slăbește; exemplu cel mai bun este disputa dintre Sfântul Chiril și Nestorie, în care problemele de putere și de primat ocupau un loc important. La cincizeci de ani după întemeierea orașului, Sfinții Părinți participanți la al II-lea Sinod ecumenic, au proclamat pentru episcopul de la Constantinopol un primat de onoare, după cel al Romei, pentru că orașul lui Constantin era „noua Romă, orașul împăratului și al Senatului" (Can. 3 Sin. II Ec.). Constantinopolul nu era pus în fruntea unei regiuni, iar din punct de vedere administrativ, episcopul său continua să fie unul dintre episcopii diocezei Traciei, condusă de mitropolitul Heracleei. În realitate canonul care-i acorda „o întâietate de onoare", îl transforma dintr-o dată într-un centru pentru Biserica întregului Orient. Este clar că cele două structuri bisericești, cea care se va dezvolta în mod organic de-a lungul istoriei și cea a Constantinopolului, care devenea un simbol, nu coincideau, iar una dintre cele două mai devreme sau mai târziu trebuia să se supună celeilalte. Acesta este secretul conflictului, uneori deschis, alteori mocnit, care a animat de-a lungul secolelor Alexandria și Constantinopolul. Începând cu sec. al VI-lea se instituie și titlul de „patriarh ecumenic" pentru episcopul de la Constantinopol. Catedrala din Constantinopol, Sfânta Sofia, construită în timpul împăratului Iustinian (527-565), a fost timp de secole centrul vieții religioase în Imperiul bizantin. Canoanele bisericești și comentariile tradiționale pe marginea lor, atribuie Patriarhiei Ecumenice o serie de prerogative (*presbeia*) pe care nu le regăsim la alte Biserici ortodoxe autonome. Deși nu toate sunt unanim acceptate, toate au precedente istorice și referințe canonice. Conținutul și chiar existența acestor prerogative sunt aprins combătute de către anumite Biserici ortodoxe, în special de Biserica Ortodoxă Rusă. Redăm mai jos câteva dintre aceste prerogative cu punctele lor de referință: drepturi egale cu Vechea Romă (Can. 3 Sin. II Ec., Can. 28 Sin. IV Ec., Can. 36 Sin. Trul.); dreptul de a asculta apeluri referitoare la disputele între clerici (Can. 9, 17 Sin. IV Ec.); dreptul de a hirotoni episcopi pentru regiuni care sunt în afara limitelor canonice definite (Can. 28 Sin. IV Ec.); dreptul de a stabili mănăstiri de tip stavropighie chiar și în teritoriile altor patriarhate (*Epanagogele*).

După schisma de la 1054 și cucerirea Constantinopolului din 1204, de către latini, în timpul cruciadei a IV-a, ruptura dintre Roma și Constantinopol a devenit definitivă. Pe baza vechilor canoane bisericești care îi atribuiau episcopului de Constantinopol aceleași drepturi cu cele ale episcopului de la Roma, după marea schismă, patriarhul ecumenic deținea primul loc în ierarhia Bisericilor ortodoxe. Poziția nu este însă comparabilă cu cea a episcopului de la Roma, în ierarhia Bisericilor romano-catolice. Patriarhul ecumenic are statutul de *primus inter pares* („primul dintre cei egali") în rândul episcopilor ortodocși. După cucerirea Constantinopolului de către turci, în anul 1453, Patriarhia de Constantinopol și-a păstrat importanța. Pentru sultan, patriarhul a devenit reprezentantul supușilor ortodocși ai Imperiului otoman, având astfel o anumită autoritate asupra patriarhiilor grecești din Alexandria, Antiohia și Ierusalim și ele în teritoriile otomane. În timpul lui Mahomed al II-lea (1451-1481), cuceritorul Constantinopolului, se instaurase regula ca fiecare patriarh să fie confirmat în funcție de Poartă. Până astăzi, reședința patriarhului de Constantinopol a

rămas situată în cartierul Fanar, de la care, pe la începutul sec. al XVIII-lea, li s-a tras numele și grecilor care locuiau acolo de „fanarioți”. În decembrie 1989, a fost inaugurat noul sediu al Patriarhiei în același Fanar, după ce reședința sa anterioară din sec. al XVII a fost distrusă în 1941 într-un incendiu. Înainte de cucerirea Constantinopolului, diferite popoare slave (sârbi, bulgari etc.) și-au declarat independența față de Patriarhia de la Constantinopol. Independența respectivă a fost însă din nou anulată în timpul dominației otomane. În sec. al XIX-lea și-a dobândit autonomia Biserica Ortodoxă a Greciei, urmată de cele ale Serbiei, Bulgariei, României și Albaniei. După Primul Război Mondial și în timpul Războiului greco-turc (1920-1922) s-au produs diferite migrații ale minorităților grecești, respectiv turce, astfel încât n-au mai rămas decât puțini creștini de naționalitate greacă pe teritoriul Turciei. Din Patriarhia de Constantinopol fac parte acum, pe lângă patru eparhii din Turcia, și câteva regiuni din Grecia (Creta, Muntele Athos, Rhodos, insulele din Dodecanes). Grecii din străinătate sunt și ei subordonați Patriarhiei ecumenice, cu reședințe episcopale în SUA, Australia, Coreea de Sud, Argentina și Europa Occidentală. În anul 1996, s-a trecut la restructurarea eparhiilor de pe continentul american. Dintr-o arhiepiscopie panamericană au fost formate patru mitropolii, dintre care cea mai mare și mai importantă este cea a Statelor Unite. În același an s-a înființat o mitropolie la Hong Kong pentru comunitățile din China, Singapore, India, Indonezia și Filipine. Până în anul 1971, Patriarhia de la Constantinopol a avut și o Facultate de teologie pe insula Chalki, în apropiere de Istanbul. La Chambésy, în apropiere de Geneva (Elveția), Patriarhia ecumenică a înființat în anul 1966 un Centru ortodox, unde se află și secretariatul pentru pregătirea viitorului sinod panortodox, precum și un Institut de teologie ortodoxă, înființat în 1997. În 1948, Patriarhia de Constantinopol a fost membră fondatoare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În dialogul ecumenic personalitatea care s-a distins a fost Patriarhul Athenagoras (1948-1972). El a început împreună cu Papa Paul al VI-lea dialogul frățesc al iubirii, care a culminat cu declarația din 7 decembrie 1965, potrivit căreia excomunicarea din 1054 „trebuie dată uitării”. Actualul patriarh Ecumenic este Preafericirea Sa Bartolomeu I, Arhiepiscop al Constantinopolului, care din anul 1991 a încercat să consolideze rolul Patriarhiei de la Constantinopol în cadrul comunității Bisericilor ortodoxe și este un promotor activ al ecumenismului.

Bibliografie. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les Actes des Patriarches*, fasc. I-III, Ed. V. Grummel, Paris, 1932-1947; fasc. I, Paris, [2]1971; fasc. IV: *Les Regestes de 1208 a 1310*, Ed. V. Laurent, Paris, 1971, fasc. V: *Les Regestes de 1310 a 1376*, Ed. J. Darouzès, Paris, 1977, fasc. VI: *Les Regestes de 1377 a 1410*, Ed. J. Darouzès, Paris, 1979; *Théo, L'éncyclpédie catholique pour tous*, Droguet-Ardant/Fayard, 1993; Băbuș, E., *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sophia, București, [2]2010; Brosse, Jacques, *Histoire de la chrétienté d'Orient et d'Occident, de la conversion des Barbares au sac de Constantinople (406-1204)*, Ed. Albin Michel, Paris, 1995; Darrouzes, Jean, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981; Mayeur, J.M. (ed.), *Histoire du christianisme*, Ed. Desclée, Paris, 1998; Winkler, Dietmar W., Augustin, Klaus, *Bisericile din Răsărit, o scurtă prezentare*, trad. I. Sgarbură, București, 2003.

Emanoil Băbuș

PATRIARHÍA IERUSALÍMULUI. Una dintre cele cinci patriarhii istorice și una dintre cele paisprezece Biserici Ortodoxe autocefale, a cărei jurisdicție se întinde în Israel și în partea de sud a Orientului Mijlociu. Biserica din Ierusalim este considerată drept „mamă a tuturor Bisericilor”, datorită faptului că Iisus Hristos a fost răstignit și a înviat în această cetate istorică, iar tot aici a fost întemeiată prima Biserică, prin pogorârea Sfântului Duh. Sfinții Apostoli au organizat prima Biserică din Ierusalim, înainte de a porni spre răspândirea religiei creștine în alte părți decât Palestina. Primul episcop al Ierusalimului este considerat a fi Sf. Apostol Iacob, ruda Domnului. Distrugerea Ierusalimului de către romani, în urma celor două războaie iudeo-romane, a avut drept urmare destrămarea comunităților iudeo-creștine din cadrul episcopiei Ierusalimului. Până în anul 135, toți episcopii Ierusalimului au fost creștini de origine evreiască.

Noua cetate construită pe ruinele Ierusalimului de către romani și numită Aelia Capitolina, a avut o comunitate creștină, dar majoritatea credincioșilor au provenit din rândul păgânilor. Episcopul Ierusalimului s-a aflat sub jurisdicția mitropolitului din Cezareea Capadociei. Împăratul Constantin cel Mare și mama acestuia, Elena, au dat un nou suflu vieții creștine din Biserica Ierusalimului, în perioada de început a sec. al IV-lea, fiind zidite numeroase Biserici în Ierusalim și în Palestina. Alături de Episcopul Macarie al Ierusalimului, mama împăratului Constantin a găsit Sfânta Cruce pe care a fost răstignit Iisus Hristos, după cum menționează istoricul creștin Eusebiu din Cezareea Palestinei. În anul 313, s-a înființat Frăția Sfântului Mormânt, cu scopul de a veghea asupra Bisericii Învierii din Ierusalim, de a asigura buna desfășurare a slujbelor în cel mai renumit locaș bisericesc din lume și de a asista pelerinii veniți în Ierusalim. Sinodul al IV-lea Ecumenic, din anul 451, a ridicat episcopia din Ierusalim la rang de patriarhie, după Roma, Constantinopol, Alexandria și Antiohia, formându-se astfel Pentarhia istorică din primul mileniu creștin. Biserica din Ierusalim a trecut de sub jurisdicția Patriarhiei din Antiohia, dominată de sirieni, sub patronajul împăraților romani din Constantinopol, care au căutat să grecizeze caracterul creștinismului din Patriarhia de Ierusalim. Timp de secole, clerul grec a dominat viața bisericească a Bisericii din Ierusalim. Biserica Ierusalimului a fost afectată de controversele iscate în jurul Sinodului de la Calcedon, dar nu atât de puternic precum Patriarhiile din Antiohia și Alexandria. În anul 638 arabii invadează Palestina, Patriarhul Sofronie al Ierusalimului fiind nevoit să predea cheile cetății califului Omar.

Dacă la început creștinii au fost bine tratați de noii stăpâni arabi ai Ierusalimului, la fel și pelerinii, cu timpul situația s-a schimbat, creștinii din Ierusalim trecând prin umilințe, persecuții și discriminări timp de secole. O scurtă perioadă de normalitate s-a înregistrat în timpul califului Harun al-Rașid, care a înmânat în mod simbolic cheile Sfântului Mormânt împăratului apusean Carol cel Mare. În 15 iulie 1099, cavalerii primei cruciade au cucerit Ierusalimul de la arabi și au masacrat zeci de mii de locuitori, printre care și mulți creștini. Patriarhul ortodox al Ierusalimului a fost alungat și înlocuit cu unul latin. Primul suveran al Regatului Latin de Ierusalim, Godefroy de Bouillon, a instituit o Patriarhie latină a Ierusalimului. În anul 1187, renumitul conducător arab Salahu ad-Din recucerește Ierusalimul din mâinile cruciaților și restaurează vechea patriarhie ortodoxă a Ierusalimului. După stăpânirea arabă a Ierusalimului, a urmat stăpânirea turcească asupra Locurilor Sfinte, ce a durat până în anul 1917. Sultan Abd-ul-Mejid I (1839-1861) a publicat un firman în care sunt prevăzute în detaliu drepturile și responsabilitățile exacte ale fiecărei comunități creștine, ortodoxă, catolică, armeană și coptă, la Sfântul Mormânt. Acest document a devenit cunoscut ca *status quo* și a fost în continuare o bază a unui protocol complex de slujire, *status quo* confirmat și de către Marea Britanie și Iordania, până în anul 1967. După Războiul arabo-israelian, din anul 1967, și trecerea orașului vechi în stăpânirea Israelului, Knesset-ul a adoptat o lege cu scopul de a proteja locurile sfinte, prin care cinci comunități creștine au în prezent drepturi la Sfântul Mormânt: creștinii ortodocși (Patriarhia greacă a Ierusalimului), latinii (Biserica Romano-Catolică), armenii, copții și sirienii. Patriarhul Ierusalimului este conducătorul Frăției Sfântului Mormânt și liderul religios al celor aproximativ 200.000 de creștini ortodocși din Israel, cei mai mulți dintre ei fiind palestinieni. Din anul 2005, patriarhul ortodox al Ierusalimului este Teofil al III-lea, fost arhiepiscop de Tabor.

Bibliografie. Betts, R.B., *Southern Portals of Byzantium: A concise political, historical and demographic survey of the Greek Orthodox Patriarchates of Antioch and Jerusalem*, Ed. Musical Times, London, 2009; Dowling, T.E., *The Orthodox Greek Patriarchate of Jerusalem*, Ed. Nabu Press, Charleston, 2011.

Marius Țepelea

PATRIARHÍE. Organizație administrativ-bisericească superioară, autonomă și autocefală, condusă în mod sinodal, având în frunte un Patriarh.

Din punct de vedere administrativ, Patriarhia este unitatea teritorială superioară cea mai consistentă, grupând mai multe mitropolii, arhiepiscopii și episcopii. Apariția patriarhiilor ca organizații bisericești superioare se datorează în mod deosebit pierderii treptate a independenței/autocefaliei mitropoliților în conducerea bisericilor lor, ca urmare a acomodării organizațiilor teritoriale bisericești celor politice. Încă din veacul al IV-lea este acordată întâietatea de onoare mitropoliților care-și aveau reședința în capitalele provinciilor politice. Astfel de organizații superioare care grupau în jurul lor mai multe mitropolii sunt semnalate în mod implicit în *Constituțiile Sfinților Apostoli* (VIII, 10, 7; VII, 46, 2-6) și în mod explicit în Can. 6 Sin. I Ec. Încercarea de a armoniza administrația bisericească cu cea civilă imperială, evidențiată de Părinții de la Niceea, va pune începutul unei noi instituții în Biserică, numită mai târziu Patriarhie, după titulatura episcopilor (Patriarhi) care le guvernau. Socrate este primul istoric bisericesc care vorbește despre instituția patriarhatului, numind-o instituție nouă și atribuind-o Sinodului ecumenic de la Constantinopol, din anul 381 (*Hist. Eccles*., lib. 5, p. 8). Titlul de „patriarh" va fi utilizat pentru prima dată la Sinodul ecumenic de la Calcedon din anul 451, fiind atribuit arhiepiscopilor principalelor dioceze sau provincii bisericești din Răsărit și Apus. La acest sinod se face referire atât la titlu de patriarh, cât și la instituția patriarhală, episcopul Romei fiind denumit ca *oecumenicos archiepiscopus et patriarcha*, iar ceilalți arhiepiscopi importanți *sanctissimi patriarchae singularum provinciarum*.

În timpul lui Iustinian asistăm la consacrarea juridică a demnității patriarhale și a instituției „patriarhiei", titlul de patriarh fiind limitat doar pentru cele 5 mari scaune apostolice, respectiv Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim, aceste centre episcopale fiind numite apoi patriarhii (Novelele 109, 123). În crearea patriarhiilor nu s-a ținut cont strict de organizarea administrativ-teritorială civilă, ca și în cazul provinciilor/mitropoliilor și a diocezelor/exarhatelor, ci îndeosebi de importanța istorică, politică și religioasă a unor centre bisericești care se găseau în fruntea teritoriilor libere ale Imperiului roman. Practic, unele patriarhii erau organizate în cadrul unei dieceze (cazul Bisericii Alexandriei), altele cuprindeau mai multe dieceze, neîncadrându-se în limitele strict teritoriale ale unei prefecturi. Cu toate că nu acopereau spațiul teritorial al celor patru prefecturi (Prefectura Orientului, Prefectura Iliricului, Prefectura Italiei și Africii și Prefectura Galiei și Spaniei), patriarhatele apar în sistemul administrației Imperiului roman ca o formă paralelă instituției prefecturilor.

Consacrarea instituției Patriarhiei în Biserică a dus la apariția sinoadelor patriarhale, ca organe supreme de conducere în cadrul respectivelor unități administrativ-teritoriale. Sistemul colegial pentarhic (al celor cinci) a funcționat până la Schisma din anul 1054, în lipsa întrunirii unui Sinod ecumenic, ca autoritate supremă în Biserică. Acestui sistem colegial sinodal i s-au adăugat și unele centre, precum Cartagina și Cipru, care, din punct de vedere teritorial administrativ, nu aparțineau niciunuia dintre cele cinci patriarhate. În mileniul al doilea, celor patru Patriarhii vechi li se vor adăuga, ca urmare a creștinării unor popoare, noi centre patriarhale, precum: Patriarhia Rusă (1593), Patriarhia Sârbă (1920), Patriarhia Română (1925), Patriarhia Georgiană (1943), Patriarhia Bulgară (1953).

Bibliografie. Constandache, Mihail, „Patriarhia și demnitatea de patriarhat în Biserica Ortodoxă", în: *Ort*, VII (1965), 2, pp. 225-249; Dură, N.V., „Patriarh și Patriarhie. Patriarhia – Una din vechile Instituții Europene", în: *BOR*, 1-3/2005, pp. 414-432; Gabor, Adrian, „Demnitatea de patriarh în Biserica creștină. Semnificația termenului, apariția și utilizarea acestuia", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian"*, București, 2007, pp. 171-180; Legrand, Hervé, „Patriarcats", în *Dictionnaire de l'Histoire du Christianisme*, Paris, 2000, pp. 794-796; Marga, Irimie, „Instituția patriarhatului în Biserică", în: *MA*, XXXV (1990), 6, pp. 50-60; Peri, Vittorio, „La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IV au XVI siècle", în: *Irénikon*, 69/1991, pp. 359-364; Pocitan, Vasile, *Patriarhatele Bisericii Ortodoxe*, Tipografiile Române Unite, București, 1926; Portaru, Marius, „Patriarh și Patriarhie în epoca sinoadelor ecumenice", în vol. *Autocefalia – libertate*

și demnitate, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 416-443; Vancourt, R., „Patriarcats", în *Dictionnaire Théologie Catholique*, vol. XI, Paris, 1932.

Ioan Cozma

PATRIMÓNIU BISERICÉSC. Totalitatea bunurilor mobile și imobile, a drepturilor și a raporturilor active și pasive ale unei persoane juridice bisericești (parohii, schituri, mănăstiri, protopopiate, arhiepiscopii, mitropolii, patriarhie, asociații și fundații bisericești), precum și a bunurilor aflate în folosința Bisericii.

1. Noțiunile civile de „patrimoniu" și „drept patrimonial". Cuvântul patrimoniu este corespondentul termenului latin *patrimonium*, derivat din substantivului latin *pater* (tată), iar la origine desemna bunurile moștenite de la tată sau bunurile ereditate de la părinți. Termenul ca atare a intrat în limbajul juridic, însă a suferit un important transfer semantic, întrucât nu mai exprimă relația cu trecutul și cu ascendenții, ci o relație cu prezentul și cu persoana titulară a drepturilor și obligațiilor cu conținut economic. Noțiunile juridice de *patrimoniu* și *drept patrimonial* sunt conexe între ele, exprimând totalitatea drepturilor și obligațiilor cu valoare economică, aparținătoare unei persoane juridice sau fizice, precum și bunurile la care se referă drepturile și obligațiile respective.

Din această scurtă definiție rezultă cele trei cerințe indispensabile ale noțiunii juridice de patrimoniu: 1) drepturile și obligațiile să aibă valoare pecuniară; 2) drepturile și obligațiile patrimoniale să formeze o universalitate juridică; 3) patrimoniul să fie o universalitate juridică.

2. Patrimoniul bisericesc și Dreptul patrimonial bisericesc. Noțiunile de *patrimoniu bisericesc* și *drept patrimonial bisericesc* derivă din punct de vedere tehnico-juridic din noțiunile juridice civile de *patrimoniu* și *drept patrimonial*, fiind întotdeauna văzute și analizate prin prisma bunurilor care formează obiectul patrimoniului. Este o situație tributară jurisprudenței romane (clasice și bizantine), de unde Biserica a moștenit organizarea sa administrativă, precum și principalele noțiuni și principii juridice, dezvoltate mai târziu în două sisteme de drept proprii: dreptul canonic latin și dreptul canonic oriental. În ambele sisteme, patrimoniul bisericesc a fost văzut ca un lucru care reflectă dimensiunea umană a Bisericii.

Cât privește conceptul ca atare de *patrimoniu bisericesc*, n-a lipsit în plan doctrinar o adevărată polemică din parte celor care au susținut că se poate vorbi de patrimoniu bisericesc în sens extins și în sens restrâns. În sens extins, patrimoniul bisericesc este văzut ca o totalitate de bunurilor, incluzând aici și bunurile persoanelor private, persoanelor juridice, precum și anumite bunuri ale persoanelor fizice, pe care Biserica le folosește pentru atingerea scopurilor sale. În sens strict, patrimoniul bisericesc este compus din totalitatea bunurilor bisericești, aparținătoare persoanelor juridice bisericești. O seamă de canoniști, au ajuns la concluzia că acest ultim sens exprimă realitatea juridică a patrimoniului bisericesc, în timp ce pentru primul sens se poate vorbi, mai degrabă, de un mozaic patrimonial decât de patrimoniu bisericesc în sensul propriu al cuvântului.

3. Necesitatea Bisericii de a avea un patrimoniu. Aspectele temporal și spațial ale Bisericii sunt opera aceleași voințe divine a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care a creat Biserica pe pământ ca o comunitate de credincioși uniți între ei prin credință, legea divină, ierarhie și taine. Mântuitorul nu a limitat Biserica doar la credință, ci a vrut-o ca o comunitate, societate vizibilă și temporală, organizată în spațiu și timp. Sub acest profil, Biserica este un organism social ce se aseamănă din punct de vedere juridic cu alte societăți civile, având toate elementele definitorii ale acestora: un număr de membri, un scop bine delimitat, mijloace pentru atingerea scopurilor stabilite și o autoritate care să conducă pe membrii ei spre scopul ales.

4. Dreptul Bisericii de avea un patrimoniu. Dreptul Bisericii de a poseda un patrimoniu se fondează pe dreptul natural și pe dreptul divin (Sf. Scriptură și Sf. Tradiție). Existența Bisericii ca persoană juridică, într-un loc bine determinat, implică imediat dreptul de avea un patrimoniu cu care să-și asigure atingerea scopului stabilit de Întemeietorul ei. În

principiu, așa cum o persoană, prin simplul fapt al existenței sale, are dreptul natural de a avea un patrimoniu și raporturi de drept patrimonial, în același mod, recunoscându-se Bisericii dreptul la existență, în mod evident trebuie să i se recunoască și dreptul de a dobândi, de a poseda, de a administra și de a dispune; acte juridice fără de care o persoană juridică nu poate să-și desfășoare viața sa temporală. Chiar dacă puterea bisericească nu este separată de puterea civilă, un astfel de fapt nu influențează deloc caracterul de *societas perfecta* al Bisericii, întrucât nu este Statul cel care o oferă. Așadar, din faptul existenței sale necesare și independente de factorul politic reiese dreptul Bisericii ca persoană juridică – și implicit al unităților sale administrative – de a avea un patrimoniu, de a dobândi și de a utiliza mijloace permanente, corespondente caracterului ei, cu care să asigure scopul stabilit de Întemeietorul ei, și de a înstrăina aceste bunuri, deci de a fi titular deplin al tuturor atributelor dreptului de proprietate: posesia, uzul și dispoziția.

5. Formarea patrimoniului bisericesc în evoluția sa istorică. Perioada apostolică. Modul de trai al primelor comunități creștine nu era instituționalizat, ci caracterizat mai degrabă de o existență comunitară, unde totul aparținea tuturor. În *Faptele Apostolilor* (2, 42-47) se afirmă că bunurile erau puse în comun, fiind folosite pentru nevoile membrilor comunității din Ierusalim, în timp ce la capitolul 4 (32-34) se arată că bunurile trebuiau să fie utilizate pentru necesitățile celor care aveau nevoie, fiind aduse și puse la picioarele Apostolilor. Pe lângă textele din *Faptele Apostolilor*, această stare de lucruri este susținută și de *Constituțiile Apostolice*, unde găsim următoarea remarcă: „Communicabis omnia cum fratre tuo et non dices propria esse; communis enim participatio a Deo omnibus hominibus praeparata fuit" (VII, 12, 5). La acea epocă, bunurile care formau patrimoniul Bisericii erau în mare parte bunuri mobile, adică oferte și donații benevole (bani și alimente), care permiteau susținerea activității Bisericii, orientată în acele timpuri în două direcții: cultul și ajutorarea celor săraci. *Perioada post-apostolică.* Viața creștinilor în primele secole alterna între persecuții și toleranță. Cu toate acestea, Biserica continuă să se întărească, creându-și propriile organe și un sistem administrativ intern care îi va permite în sec. al III-lea să facă apel la organele Statului cât mai puțin posibil. Evident nu se poate vorbi în acel timp de un drept de proprietate bisericească în sensul clasic al cuvântului, cunoscut fiind faptul că religia creștină era considerată *religio illicita*. Cu toate acestea, în patrimoniul Bisericii intrau și unele bunuri imobile precum terenurile pentru cimitire și edificiile care serveau pentru celebrări liturgice sau reuniuni. Toate aceste bunuri erau *de facto* considerate ca patrimoniu al Bisericii, însă *de iure* aparțineau proprietarilor lor, care le-au donat sau cumpărat. *Edictul împăratului Constantin și importanța lui în formarea patrimoniului bisericesc.* Totul a culminat cu edictul din anul 313 al împăraților Constantin (311-337) și Liciniu (307-324), prin care s-a oferit libertate religiei creștine, restituindu-se bunurile deținute cu titlu corporativ și confiscate în anul 303 de împăratul Dioclețian. Acest edict nu doar a reabilitat religia creștină la situația anterioară persecuțiilor împăraților Dioclețian și Galeriu, ci a oferit un cadru legal care a permis Bisericii să iasă de sub vălul fictiv al asociațiilor funerare și să se dezvolte în sensul propriu de comunitate instituționalizată, ca adevărată persoană juridică cu guvern recunoscut și patrimoniu stabil propriu (bunuri mobile și imobile). Toate acestea au dus la recunoașterea dreptului de proprietate al Bisericii și, în consecință, a dreptului de a avea un patrimoniu stabil, adică de a poseda bunuri temporale care să-i asigurare atingerea propriilor scopuri.

6. Dreptul patrimonial bisericesc în sfintele canoane. În primele trei secole nu găsim norme unitare referitoare la formarea și administrarea patrimoniului bisericesc. Singurele norme erau cele de natură morală, preceptele evanghelice, scrierile apostolilor și ale părinților. Pe de altă parte, Biserica observa cu grijă și legile civile în materie, care permiteau comunităților creștine să aibă raporturi de drept patrimonial atât cu

privați, cât și cu persoane publice. Biserica a adoptat legile civile, introducându-le în viața sa bisericească. În acest sens au fost acceptate și incluse în limbajul bisericesc terminologia juridică civilă și unele principii din Dreptul roman. În timpul păcii post-constantiniene, regimul patrimonial al Bisericii a cunoscut o schimbare importantă atât din punct de vedere structural, cât și doctrinar. Împărații romani intervin adeseori pentru a legitima dreptul Bisericii de a poseda și dobândi bunuri și, în plus, scutesc de la taxe bunurile bisericești, favorizând astfel mărirea patrimoniului bisericesc. Disciplina patrimonială a Bisericii vechi este distribuită în 32 de canoane, după cum urmează: Can. 3, 4, 38, 40, 41, 59 Ap.; Can. 11, 22, 24, 25, 26 Sin. IV Ec.; Can. 35, 49 Trul.; Can. 24, 25 Ant.; Can. 15 Anc.; Can. 26, 32, 33, 81, 123 Cart.; Can. 55 Laod.; Can. 1, 6, 7, 10 Sin. I-II; Can. 10, 11 Teofil Alex.; Can. 2 Chiril; Can. 4 Nichifor.

7. Compoziția patrimoniului bisericesc în legislația Bisericii Ortodoxe Române. Din punct de vedere al compoziției sale, în Biserica Ortodoxă Română, patrimoniul bisericesc este format din totalitatea bunurilor aparținând parohiilor, schiturilor, mănăstirilor, protopopiatelor, vicariatelor, episcopiilor, arhiepiscopiilor, mitropoliilor și Patriarhiei, asociațiilor și fundațiilor constituite de Biserică, fondurile destinate unui scop bisericesc, averile fundaționale, precum și a bunurilor aflate în folosința unităților administrative bisericești (art. 171). Din punct de vedere al destinației lui, patrimoniul bisericesc cuprinde bunuri sacre și bunuri comune [art. 172, alin. (1-6)]. Bunurile sacre sunt bunurile care prin sfințire sau binecuvântare sunt destinate cultului divin. În această categorie intră următoarele bunuri: lăcașurile de cult, veșmintele, cărțile și cimitirele. Asimilate bunurilor sacre, bucurându-se de același regim juridic, ca și acestea, sunt: casa parohială, vatra parohială și mănăstirească, incinta Centrului eparhial, a Centrului patriarhal, reședințele chiriarhale, chiliile mănăstirilor și schiturilor, bunurile prețioase, cu valoare artistică, istorică sau datorită materialului din care sun confecționate (picturile, sculpturile, țesăturile artistice, miniaturile, cărțile rare, documentele, lucrările din materiale scumpe etc.). Bunurile comune sunt bunurile afectate întreținerii lăcașurilor de cult, a slujitorilor bisericești, operelor de caritate și asistență socială și medicală și filantropică. Din această categorie fac parte următoarele bunuri: edificiile unităților de învățământ bisericesc, edificiile administrațiilor bisericești, muzeele religioase, așezămintele și instituțiile culturale, social-medicale, filantropice și economice, terenurile agricole, pădurile, pășunile, viile, livezile, grădinile, drepturile patrimoniale, creanțele, părțile sociale, acțiunile, fondurile, hârtiile de valoare, averea în numerar. În caz de dubiu cu privire la apartenența unui bun la categoria de bunuri sacre, competența în a se pronunța în cauză revine Sinodului mitropolitan [art. 172, alin (9)].

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 2008; Affre, D.A., *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837; Archi, G.G., „La summa divisio rerum in Gaio e in Giustiniano", în: *Studia et documenta historiae et iuris*, 3/1937, pp. 4-21; Barberena, T.G., „Patrimonio eclesiástico", în: *Gran Enciclopedia Rialp*, XVIII (1974); Barone-Adesi, G., „Il sistema giustinianeo delle proprietà ecclesiastiche", în E. Cortese (ed.), *La proprietà e le proprietà*, *Pontignano*, Milano, 1985, pp. 75-120; Fedele, P., „Beni ecclesiastici (Diritto ecclesiastico)", în: *Enciclopedia del Diritto*, 5/1959, pp. 189-206; Fourneret, P., *Ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine*, Paris, 1902; Fourneret, P., „Biens ecclésiastiques", în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, pp. 859-860; Gaudement, J., „Res sacrae", în: *L'Anné Canonique*, 15/1971, pp. 299-316; Hervada, J., „La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico", în: *Ius Canonicum*, 2/1962, pp. 425-467; Ivan, I.D., *Bunurile bisericești in primele 6 secole. Situația lor juridică și canonică*, București, 1937; Mauro, T., „*Patrimonio ecclesiastico*", în: *Enciclopedia giuridica*, 22/1990, pp. 1-8; Milaș, N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I-II, Tipografia Diecezană, Arad, 1930-1936; Milaș, N., *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, Tipografia Gutenberg, 1915; Naz, R., „Patrimoine", în *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. VI, 1957, pp. 1265-1266; Palmieri, G., „Patrimonio", în *Dizionario dei termini giuridici*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2005; Schouppe, J.-P., *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano, 1997; Seriaux, A., „La notion juridique de patrimoine. Brève notations civilistes sur le verbe «avoir»", în: *Revue trimestrielle de droit civil*, 4/1994, pp. 807-817; Stoica, V., „Noțiunea juridică de patrimoniu", în: *Pandectele romane*, 1/2003, pp. 177-220.

Ioan Cozma

PATRÍSTICĂ. Termen care denumește perioada timpurie din istoria literaturii patristice, implicit personalitățile Părinților și scriitorilor Bisericii, precum și operele acestora.
Aceasta se întinde de la sfârșitul sec. I d. Hr. până în sec. al IV-lea d. Hr., data variind în funcție de abordarea teologică: 300, ca cifră rotundă, care marchează încheierea unui veac și deschiderea spre o altă etapă istorică; 313 data Edictului de toleranță de la Mediolanum al împăratului Constantin cel Mare, 325 anul Sinodului I Ecumenic.
Teologia românească a optat pentru cea de-a doua variantă, considerând că atunci s-a deschis o nouă direcție în dezvoltarea teologiei creștine. Genurile literare din această perioadă se disting într-o literatură post-apostolică sau veche bisericească pe care o putem împărți în următoarele categorii: epistolară, apologetică, antieretică și polemică. Dar avem în această perioadă și scrieri care nu aparțin strict nici uneia dintre aceste grupe, dar care sunt expresia nevoilor interioare ale Bisericii. Așa sunt *Simbolul Apostolic* și *Învățătura celor 12 Apostoli* sau *Didahia*. Caracteristicile principale ale acestei perioade sunt: apariția unor lucrări care păstrează duhul evanghelic centrat pe dragostea și unitatea creștinilor, apariția primelor erezii, dintre care gnosticismul se distinge ca fiind cel mai virulent, începutul constituirii primelor școli de teologie în rândul cărora școala catehetică din Alexandria se distinge cu claritate prin apariția unor opere pretențioase sub aspect filosofic, teologic dar și literar, persecuțiile împăraților romani, dar și scrierile anticreștine ale unor autori păgâni au generat apariția unui gen distinct de literatură apologetică și polemică, sub forma unor scrisori sau chiar dialoguri imaginare purtate cu iudeii, dar și cu păgânii persecutori, precum și o altă categorie de scrieri numite „literatură de subsol", care oferă greutăți considerabile cercetătorilor, așa numitele apocrife ale Noului Testament. Cele mai multe apocrife sunt falsuri, de aceea ele se complac în anonimat sau pseudo-anonimat. Majoritatea originalelor s-au pierdut, cele ajunse până la noi sunt prelucrări și remanieri târzii ale celor dintâi. În rândul celor mai cunoscute apocrife bisericești, retușate și revizuite de Biserică, se numără *Protoevanghelia lui Iacob* și *Faptele lui Pavel.*
Genuri literare din perioada I patristică: Scrierile mai importante ale acestei perioade patristice se pot grupa în mai multe categorii: *Părinții Apostolici, Apologeții greci, Apologeții latini, Polemiștii, Scriitorii latini, Scriitorii alexandrini, Actele martirice, Literatura aghiografică, Literatura anonimă, Literatura apocrifă* și *Literatura pseudo-apostolică*.
Perioada a II-a patristică este cea mai productivă sub aspect literar, teologic și conceptual. Ea se încadrează în intervalul dintre 313 și 430, anul morții Fericitului Augustin, iar după unii 451, anul sinodului de la Calcedon, sau 461, anul morții papei Leon I cel Mare. Stilurile literare apărute anterior își desăvârșesc forma în această perioadă. Apar alte modele, cum ar fi: autobiografia, encomionul, istoria literară, convorbirile duhovnicești, literatura apoftegmelor, poezia, Filocalia, opere ascetice, opere liturgice, opere canonice. Literatura acestei perioade este considerată clasică pentru evoluția ulterioară atât a vieții bisericești, cât și a gândirii creștine. Datorită originalității ideilor, formei literare în care este organizat conținutul și, mai ales, datorită marilor controverse doctrinare care au declanșat o imensă activitate intelectuală și spirituală, operele acestei perioade respectă caracterul științific în sens clasic. Ele se vor scrie nu doar în limbile greacă și latină, ci și în siriană, arabă, coptă, armeană și chiar gotă. La originea dezvoltării literaturii din perioada a II-a patristică stau câteva cauze de care trebuie să ținem cont pentru a înțelege fenomenul literar creștin în profunzimea sa: *libertatea acordată tuturor cultelor din imperiu* – care a generat cadrul politic exterior, în vederea dezvoltării predicii apostolice, nestingherită de autoritatea publică. Pe lângă predica vorbită, operele scrise aveau o largă circulație. Cultul se poate dezvolta nestingherit, iar spiritualitatea creștină pătrunde în straturile intelectuale ale societății antice prin convertirea unor oameni de mare cultură intelectuală clasică; *decadența păgânismului* – relevată nu doar sub aspectul

moral, ci și literar. Creștinismul preia formele clasice literare păgâne umplându-le cu conținut nou. Personalitățile unor literați păgâni, care încă vor mai activa în plan literar și filosofic, cum ar fi Himerios, Themistios, Libanios, Iamblichos, Proclos, Olimpiodoros, Hypatia și alții, vor intra adeseori în dialog și chiar conflict cu cercurile creștine instruite, fără a mai putea genera opere originale de însemnătatea celor creștine care apar acum; *unitatea imperiului* – oferă posibilitatea liberei circulații, nu doar a ideilor, dar și a problemelor și persoanelor creștine într-un spațiu multicultural imens. Când unitatea imperiului roman nu mai este posibilă, nici unitatea creștinilor nu se mai poate menține decât cu sacrificii imense și pentru scurte perioade. Se accentuează orientarea literaturii creștine în funcție de spațiul geografic de apariție al acesteia, fapt care afectează, din nefericire, comuniunea creștinilor. Acest proces lent începe cu împărțirea Imperiului roman de către Teodosie I cel Mare (347-395) și atinge culmea prin actul dezbinării de la 1054 dintre apuseni și orientali; *pacea relativă* – a oferit creștinilor nu doar liniște în vederea organizării cât mai bune a misiunii Bisericii, dar și interesul împăraților romani convertiți la creștinism în menținerea unității bisericești și politice; *lupta cu ereziile* – a generat lupte bisericești, politice și intelectuale, care au necesitat un consum enorm de energie spirituală. În mare parte produsele literare ale acestei epoci sunt scrieri antieretice; *sinoadele ecumenice* – patru sinoade ecumenice (Niceea, 325; Constantinopol, 381; Efes, 431; Calcedon, 451) au marcat în mod definitiv și hotărâtor explicarea și fixarea dogmelor creștine autentice ortodoxe împotriva tuturor celor care le-au contestat autenticitatea și succesiunea din predica apostolică. Literatura creștină este în strânsă legătură cu hotărârile sinoadelor ecumenice care au avut loc în această perioadă, explicând și amplificând credința apostolică; *sistematizarea doctrinei* – se ajunge la formarea unui adevărat corpus doctrinar al operelor care explică, lămuresc, apără și propun, alături de hotărârile sinoadelor ecumenice, păstrarea nealterată a credinței ortodoxe. Literatura acestei perioade este în foarte mare măsură exegetică, cu structură și concluzii dogmatice și filosofice; *dezvoltarea cultului și a locașurilor de cult* – generează apariția unor lucrări liturgice care să explice evoluția simbolico-teologică a formelor de exprimare cultică din ce în ce mai elaborate și mai maiestuoase. Slujbele divine sunt însoțite de cântări care nu trebuie să știrbească adevărul de credință, ci trebuie să explice și să propovăduiască aceeași spiritualitate autentică, apostolică, precum cuvintele Sfintei Scripturi. Acum apar marile sistematizări liturgice, cum ar fi Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur și Liturghia Sf. Vasile cel Mare, în Răsărit, dar și Liturghia Sfântului Ambrozie de Mediolanum, în Apus. Imnografia ia mare avânt, dar și muzica, alături de arhitectura care caută forma cât mai potrivită sacrului liturgic; *societatea cultivată a timpului* – a dus la alcătuirea unor opere din ce în ce mai elaborate din punct de vedere literar, teologic și filosofic. Acum apar și reglementări stricte, ca nevoia de organizare internă a vieții monahale; *legătura neîntreruptă cu Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură, dar și cu puterea spirituală a credincioșilor* – a permis ca duhul apostolic să fie mereu autentic și viu, scriitorii autentici creștini nealterând nimic din puterea harică a revelației, ci înțelegând-o cât mai clar au putut să o aprofundeze și datorită credinței comunităților în care ei erau membrii rugători. Scriitori creștini anteriori acestei perioade sunt citiți și citați în măsura în care ei au păstrat credința vie a Bisericii, nealterând conținutul credinței apostolice. Dintre autorii mai importanți ai acestei perioade amintim pe Sf. Atanasie cel Mare, Didim cel Orb, Sinesiu de Cirene, Isidor Pelusiotul, Eusebiu de Cezareea, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Epifaniu de Salamina, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Grigorie de Nazianz, Amfilohie de Iconiu, Diodor din Tars, Teodoret de Cyr, Teodor de Mopsuestia, Sf. Ioan Gură de Aur, Socrate, Sozomen, Filostorgiu, Evagrie Ponticul, Sf. Efrem Sirul, Sf. Ilarie de Pictavium, Sf. Ambrozie al Mediolanumului, Sf. Niceta de Remesiana, Fericitul Ieronim, Rufin, Sulpiciu Sever, Sf. Ioan Casian,

Vincențiu de Lerin, Prudențiu, Paulin de Nolla, Leon cel Mare, Petru Hrisologul.

Genuri literare din perioada a II-a patristică. Literatura creștină a perioadei a II-a patristice este clasificată de majoritatea cercetătorilor în două categorii: proză și poezie. Genurile literare care s-au dezvoltat din proză sunt: *apologetica* – tratatele apologetice care se scriu în această perioadă sunt diferite de cele din perioada I patristică, deoarece sunt orientate mai mult spre studierea doctrinei creștine în paralel cu cea a păgânismului și iudaismului, prin scoaterea în evidență a incontestabilei valori superioare a celui dintâi. Ea poate fi denumită ca apologetică cu caracter general, adresată straturilor superioare ale societății păgâne. Uneori tonul este virulent și intolerant, ca în *De errore profanarum religionum* a lui Firmicus Maternus sau *Contra Symmachum* a lui Prudențiu. Se scriu însă și răspunsuri la atacurile literaților păgâni care continuă să scrie împotriva creștinismul, dintre aceștia cei mai virulenți fiind neoplatonicul Porfiriu, cu o lucrare amplă în 15 capitole, mai precis și mai argumentat decât atacul anterior al lui Celsus, Iulian Apostatul și Hierocles, guvernator al Bitiniei și apoi al Alexandriei sub Dioclețian, care va scrie *Cuvânt iubitor de adevăr către creștini.* Acestora le vor răspunde numeroși scriitori creștini, dintre care amintim doar pe Eusebiu de Cezareea. El este considerat ca fiind părinte al Apologeticii în sens de teologie generală comparată și critică. *Polemica și dogmatica* oferă o literatură bogată în expresivitate și angrenaj teologic și filosofic. Două sunt direcțiile prin care se aprofundează și se lămuresc problematica trinitară și cea hristologică. Arie, elev al lui Lucian de Antiohia va pune în discuție problema trinitară referitoare la Fiul lui Dumnezeu, iar cea privitoare la Sfântul Duh va fi pusă în discuție de Macedonie. Implicațiile hristologice sunt imense și rezolvarea conformă cu Revelația și predica apostolică vor cădea în grija a nu mai puțin de patru sinoade ecumenice. Problemele de hristologie se vor relua de către Apolinarie, Nestorie și Eutihie. Scrierile polemice ale acestei perioade denotă o forță intelectuală și spirituală exemplară, dublate de un talent literar remarcabil. Între scrierile dogmatice și polemice ale acestei perioade amintim: *Marele cuvânt catehetic* al Sf. Grigorie de Nyssa, *Ancoratul* al Sf. Epifaniu de Salamina, *Despre basmele ereticilor* al lui Theodoret de Cyr, *Manual către Laurențiu sau despre credință, nădejde și dragoste* al Fericitului Augustin, *Despre natura omului* al lui Nemesiu de Emesa, *Despre om* și *Despre suflet* ale Sf. Grigorie de Nyssa. Începând cu sec. al V-lea apar *Florilegiile* și *Catrenele dogmatice*; *exegeza biblică* – în această perioadă se află în continuă dezvoltare, școlile catehetice neo-alexandrine și antiohiene practicând acest gen de scrieri cu toată forța. Majoritatea cărților didactice și poetice ale Vechiului Testament, precum și toate cărțile Noului Testament, vor fi interpretate potrivit metodelor specifice fiecărei școli catehetice. Elementele de bază privind exegeza științifică patristică fuseseră deja formulate anterior acestei perioade. Neo-alexandrinii preiau metoda alegorică, dar nu ignoră nici metoda istorico-literală pe care o utilizează mai ales în disputele dogmatice. Alegorismul este uneori în totalitate eliminat în favoarea interpretării gramaticale, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Alexandriei, Părinții Capadocieni fiind ilustrativi în această privință. Școala antiohiană practică metoda interpretării literale. Apusenii practică interpretarea literală când este vorba de disputele dogmatice, iar în privința interpretării exegetice a textelor în vederea lămuririi învățăturilor Evangheliei, aceștia preferă metoda alegorică. Se dezvoltă o serie de specii literare exegetice cum ar fi: comentariul, omilia, scoliile, note, întrebări și răspunsuri, catrene. Principiile ermeneutice nu sunt fixate încă în mod unitar, teoria interpretării textelor Sfintei Scripturi ține mai mult de cultura și personalitatea fiecărui exeget și nu de criterii unanim acceptate. Una dintre cele dintâi teorii în privința interpretării textelor biblice o găsim în *De doctrina christiana* a Fericitului Augustin, care este pusă sub numele lui Tyconius, un autor donatist. În această epocă nu se preferă critica de text decât arareori, antiohienii, în

Răsărit, și Sf. Ambrozie al Mediolanumului și Fericitul Ieronim, în Apus; *istoria bisericească* – este o specie literară relativ nou apărută în această perioadă. În perioada întâi, Hegesip, Iuliu Africanul și Lactanțiu încercaseră o aplecare spre metoda literară a istoriei bisericești. Cel mai cunoscut reprezentat al acestei perioade este Eusebiu de Cezareea, considerat și „părintele Istoriei bisericești", fiind supranumit „Herodotul creștin". Principiul de bază al acestei opere este succesiunea episcopilor creștini, adusă până în anul 324. Astfel, el încearcă să lege istoria contemporană cu cea a popoarelor de la începutul lumii. În Apus, Sulpiciu Sever va scrie o operă omonimă. Rufin va continua istoria lui Eusebiu de la 324 la 395, iar mai apoi aceasta este reluată de alți trei istorici: Socrat, Sozomen și Teodoret, până spre 428 și 439. Avem încă un istoric important în epocă, deși eretic, Filostorgiu. Menționăm și pe Hesihiu de Ierusalim, Timotei Aelurus și Filip Sidetul, care scrie o *Istorie creștină* în 1000 de volume. Prosper de Aquitania continuă cronica lui Eusebiu de la 379 până la mijlocul sec. al V-lea. Fericitul Ieronim va traduce *Istoria bisericească* a lui Eusebiu în limba latină, adăugând o a treia parte numită *Istorie generală*, de la anul 325 la 378. Episcopul Hidatiu din Spania continuă cronica lui Ieronim pentru anii 379-468. În cadrul istoriilor care se scriu acum apare un gen distinct, *ereziologia*. Prin lucrarea Fericitului Ieronim, *De viris illustribus*, se inaugurează un alt gen, *istoria literară*, demers care va continua până spre sfârșitul perioadei a III-a patristice. Își face apariția și un gen istoric distinct de cele cunoscute până acum, *istoria monahilor*, precum și redactarea a numeroase cronici în care sunt cuprinse viața și petrecerea duhovnicească a mai multor asceți. Enumerăm câteva lucrări: *Istoria monahilor din Egipt*, lucrare redactată în grecește și tradusă de Rufin în limba latină, *Istoria Lausiacă* alcătuită de Paladiu din Helespont în urma vizitelor făcute de acesta la monahii din țări precum Egipt, Palestina și Italia, *Istoria religioasă* a lui Teodoret de Cyr, cuprinzând viața monahilor îmbunătățiți din împrejurimea Cyrului. Ramura literară a *elogiului* sau *encomionului* apare prin cuvântările ocazionale prilejuite în diverse ocazii, ea putând fi identificată la Eusebiu de Cezareea, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa. *Autobiografia* intră în preocuparea unor personalități remarcabile ale epocii, cum ar fi Sf. Grigorie de Nazianz și Fericitul Augustin; *teologia practică* este un gen literar distinct care se ocupă cu diversele aspecte ale vieții clericale, monahale și laice creștine. Apar tratate care se ocupă exclusiv de unul dintre aceste aspecte ale vieții creștine, celebre fiind tratatele *Despre preoție* ale Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie al Mediolanumului și Iulian Pomerius. Un alt tip de scrieri, tot din acest gen, sunt tratatele *Despre feciorie,* dintre care enumerăm cele ale Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur, Vasile de Ancyra, Sf. Ambrozie al Mediolanumului, Fericitul Ieronim. Aspectele vieții spirituale sunt analizate atent, în complexitatea dinamicii vieții sufletești, genul literar care le subsumează fiind cel *filocalic* (iubirea de frumos). Numeroși asceți trăitori autentici ai credinței, dar și înzestrați cu un bagaj intelectual exemplar, vor analiza toate aspectele legate de viața practică, dar și contemplativă a celor care doresc îmbunătățirea lor duhovnicească. Perioada a II-a patristică aduce o dezvoltare a teologiei practice prin aprofundarea, elaborarea și clarificarea unor procedee de exprimare a discursului pastoral: *omilia*, *predica tematică*, *predica la zilele sfinților*, *cuvântarea dogmatică*, *cuvântarea ocazională*, *cuvântarea de laudă sau encomionul*, *cuvântarea de mulțumire*, *necrologul*. Spre sfârșitul perioadei a II-a patristice se reduce originalitatea și spiritul creator al predicatorilor creștini. *Pedagogia*, alături de *Catehetică*, ia un puternic avânt prin contribuția Sf. Vasile cel Mare, care scrie *Omilia către tineri*, a Sf. Ioan Gură de Aur, prin *Despre educația copiilor*, și a Sf. Grigorie de Nazianz, prin *Cuvântările funebre*. De asemenea, și poeziile Fericitului Ieronim, precum și numeroasele scrisori trimise elevilor săi, contribuie la același lucru. Fericitul Augustin și Arnobiu cel Tânăr scriu numeroase tratate morale în această direcție.

Dintre catehetii acestei perioade merită menționați Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Niceta de Remesiana și Fericitul Augustin. *Dreptul bisericesc* este ilustrat de *Constituțiile Sfinților Apostoli* prin Clement. *Epistolografia* își continuă dezvoltarea ei firească începută în perioada anterioară, cei mai reprezentativi autori din epocă fiind Sf. Atanasie cel Mare, Părinții Capadocieni, Fericitul Augustin și Fericitul Ieronim. Genurile literare care s-au dezvoltat în cadrul poeziei creștine sunt: *epic și liric.* Autorii acestei perioade încearcă transpunerea în versuri a cărților istorice a Vechiului și Noului Testament, a vieților unor sfinți mai importanți și uneori chiar acte ale martirilor. Genul *epic* apare pentru prima dată în încercările poetice. În privința structurii acestei poezii, genul este deja consacrat în literatura păgână, el este doar preluat în vederea utilizării lui ca mijloc misionar mai eficient. Poetul Vergiliu este cu preponderență modelul epocii. Genul *liric* formează noutatea poetică pe care o aduc creștinii prin formele noi de exprimare, cum ar fi imnul creștin și troparul. Deși metrul clasic domină și aceste noi orientări, se ajunge la finisarea unor exprimări poetice originale în care domină cu cantitatea silabelor și accentul de intensitate al cuvântului. *Imnul* creștin este ușor de reținut și este alcătuit simplu, cântat adeseori sau doar citit, el oferind încă de la începutul apariției un instrument liturgic de care Biserica nu se va mai dispensa în misiunea ei. În Răsărit imnul are deja o tradiție din perioada I, fiind utilizat ca mijloc misionar mai ales de către eretici. Arie compune o serie de poeme religioase populare pentru a-și răspândi învățătura, Apolinarie de Laodiceea pune aproape întreaga Sfântă Scriptură pe versuri, dar și răspândește învățătura sa hristologică versificând-o, Sf. Grigorie de Nazianz scrie o serie de poezii antiapolinariste, iar Sf. Efrem Sirul exprimă în versuri universul vieții sale spirituale. Sinesiu de Cirene va compune imne sub influența stilului clasic, dar și a filosofiei platonice și neo-platonice, Nonu de Panopolis pune Evanghelia după Ioan în hexametru clasic, Vasile de Seleucia pune viața Sfintei Tecla în aceeași formă poetică, iar împărăteasa Evdochia versifică diverse cărți ale Vechiului Testament. Apare un alt tip de poezie liturgică numit *tropar*, simplificând și condensând manifestările evlaviei populare. Monahii Antim, Timocles și Auxențiu din Constantinopol vor compune tropare în această perioadă, iar Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie al Mediolanumului, sistematizează rugăciunile comune în Liturghiile ce le vor purta numele, ca forme desăvârșite ale exprimării eclesiale liturgice. Sf. Niceta de Remesiana va alcătui celebrul imn *Te Deum Laudamus*, începând să apară cărțile liturgice sistematizate, *sacramentaria* sau *missalia*.

Bibliografie. Coman, Ioan G., *Patrologie – Manual pentru Institutele Teologice*, București 1956; Iordăchescu, Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I, Tipografia Țerek și Chaminschi, București, 1934 (reed. Ed. Moldova, 1996); Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, trad. A. Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006; Voicu, Constantin, Dumitrașcu, Nicu, *Patrologie – Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

Călin Dragoș

PATROLOGÍE. (gr. *patir – părinte*; și *logos – cuvânt*) Disciplină teologică ce se ocupă cu studiul biografiei și scrierilor Sfinților Părinți ai Bisericii, a scriitorilor bisericești, precum și a contextului acestora.

Patrologie, ca termen tehnic, a apărut pentru prima dată în titlul lucrării teologului luteran Johannes Gerhard, odată cu publicarea acesteia în 1653 sub denumirea *Patrologia.* Disciplină istorică a teologiei creștine, Patrologia se ocupă de studiul sistematic al vieții, operelor și învățăturii Sfinților Părinți, scriitorilor bisericești, scriitorilor creștini și didascalilor din primele opt secole creștine. Ea folosește metoda studiilor istorice, îndeosebi a istoriei literare, dar se află mereu în strânsă legătură cu celelalte discipline teologice oferind izvoare principale în dezvoltarea acestora. Este numită și *Istoria vechii literaturi creștine* sau *Istoria vechii literaturi bisericești*. Prima denumire este folosită mai mult în mediile protestante, iar a doua mai mult în cele catolice. Aspectele literare ale operelor

scriitorilor creștini sunt avute în vedere, dar nu criteriul literar este cel care primează, ci dominant este criteriul teologic.
Patrologia este împărțită în trei perioade: *perioada întâi* sau a începuturilor, cuprinzând perioada între sfârșitul sec. I d.Hr., anul 92 d.Hr., data scrierii Apocalipsei Sf. Ioan Teologul, și până la începutul sec. IV d.Hr., anul de hotar fiind fixat variat, când anul 300, când anul 313, data edictului de toleranță de la Mediolanum și începutul libertății pentru creștinii din Imperiul Roman, sau anul 325, data Primului Sinod Ecumenic de la Niceea. Autorii creștini din această perioadă pot fi grupați în părinți apostolici, apologeți, polemiști, iar literatura lor este una de îndemn și sfat, pastorală și disciplinară totodată, a începutului organizării vieții bisericești, dar și de luptă împotriva atacurilor din exterior ale păgânilor și iudeilor, dar și atacurilor din interior ale ereticilor. Este o literatură care se scrie nu numai pe papirus sau pergament, ci și cu sângele propriu al atâtor scriitori martiri. Reprezentanți de seamă ai acestei perioade sunt Sf. Ignatie al Antiohiei, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Origen și Tertulian; *perioada a doua sau a înfloririi* numită și *perioada de aur sau clasică* a literaturii creștine, începând de la 313 sau 325 până la jumătatea sec. al V-lea d.Hr., anul de hotar fiind când 430, moartea Fericitului Augustin, când 451, data Sinodului de la Calcedon, sau 461, data morții Papei Leon I cel Mare. Această perioadă este cea mai bogată și mai originală din punct de vedere literar și al conținutului. Stilurile clasice apărute în perioada antecedentă își desăvârșesc forma. Au loc marile lupte doctrinare în jurul Sfintei Treimi, Duhului Sfânt, Persoanei lui Hristos, Maicii Domnului, problemelor sociale ale Bisericii. Totodată, au loc patru mari sinoade ecumenice, pregătindu-se calea pentru sistematizarea marilor idei teologice și filosofice. Reprezentativi pentru această perioadă sunt Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Chiril al Ierusalimului, Evagrie Ponticul, Sf. Ambrozie al Mediolanului, Sf. Niceta de Remesiana, Sf. Ioan Casian, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Papa Leon I cel Mare; *perioada a treia* este numită pe nedrept *a decadenței*, deoarece originalitatea scrierilor creștine apărute acum nu depășește pe cele anterioare, ele rezumându-se mai mult la sistematizarea doctrinară. Limitele istorice sunt cuprinse între 461 și anul 749, data morții Sf. Ioan Damaschin, sau 636, data morții lui Isidor de Sevilla. Este considerată perioada de tranziție dinspre Antichitatea clasică spre Evul Mediu creștin. Ea cuprinde autori de aceeași valoare cu cei din perioada a doua, mai puțin originali, dar dispuși spre elaborarea unor mari sinteze teologice, controversele hristologice, monofizismul și monotelismul, precum și luptele iconoclaste fiind câteva din marile provocări ale acestei epoci. Comentariile liturgice și poezia imnografică se afirmă la cel mai înalt nivel. Tendința de sistematizare a doctrinei este dominantă, iar teologia intră nu doar în atenția episcopilor, ci și a laicilor și chiar a împăraților. Reprezentanți de seamă ai acestei perioade sunt Pseudo-Dionisie Areopagitul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Papa Grigorie I cel Mare, Sf. Ioan Damaschin. Operele cu conținut creștin apărute după 749 sunt catalogate ca făcând parte din literatura post-patristică, având ca dată limită 1453, data căderii Constantinopolului sub turci, considerată ca fiind sfârșitul politic al Imperiului bizantin. După 1453 literatura creștină ortodoxă este văzută ca literatură neo-patristică în Răsărit.

Bibliografie. Coman, Ioan G., *Patrologie – Manual pentru Institutele Teologice*, București, 1956; Iordăchescu, Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I, Tipografia Țerek și Chaminschi, București, 1934 (reed. Ed. Moldova, 1996); Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, trad. A. Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006; Voicu, Constantin, Dumitrașcu, Nicu, *Patrologie – Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

Călin Dragoș

PATRUZECÍME. Perioada de patruzeci de zile de post, care țin de la Duminica Izgonirii lui Adam din Rai (Duminica lăsatului sec de brânză) până la Florii, și care este, de fapt,

perioada Postului Mare. Ultima săptămână înainte de Paști, Săptămâna Pătimirilor, este o săptămână specială de post închinată Sfintelor Pătimiri.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Branişte, Ene, „Posturile din cursul anului bisericesc", în: *BOR*, LXXXII (1964), 1-2, pp. 120-138; Ciobotea, † Daniel, *Foame și Sete după Dumnezeu – înțelesul și folosul postului*, Ed. Basilica, București, 2008; Necula, Nicolae D., *Tradiție și innoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996; vol. II, Galați, 2001; Schmemann, Alexander, *Postul cel Mare*, trad. A.L. Constantin, Ed. Doris, București, [2]1998; Sava, Viorel, „Postul Mare – «urcuș spre Înviere» pentru tot sufletul credincios", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Erota, Iași, 2003, pp. 241-245; Tucă, Nicușor, „Semnificația perioadei Triodului", în: *Îndrumător pastoral* (Episcopia Tulcii), II (2010), 2, pp. 220-234.

Viorel Sava

PAVECÉRNIȚĂ. Slujba de seară, care se săvârșește în mănăstiri după cină, iar în bisericile de mir după slujba Vecerniei. Slujba Pavecerniței s-a dezvoltat din rugăciunea de mulțumire pe care credincioșii o aduceau lui Dumnezeu, în particular, înainte de culcare, încă din primele trei veacuri. Acest fapt rezultă și din recomandarea pe care o face Clement Alexandrinul, în sec. al III-lea: „Este sfânt lucru să mulțumim lui Dumnezeu pentru toate, înainte de a merge la culcare, căci ne-am bucurat de bunătatea și iubirea lui de oameni, încât să mergem la somn cu Dumnezeu în suflet". La începutul sec. al IV-lea, Eusebiu de Cezareea vorbește despre a șaptea laudă zilnică de rugăciune, care se săvârșea între masa de seară și culcare. Cu toate acestea, se pare că până în a doua jumătate a sec. al IV-lea, Pavecernița nu făcea parte din ciclul zilnic obligatoriu de rugăciune al Bisericii. Consacrarea ei definitivă, ca slujbă din ciclul zilnic al celor Șapte Laude, cu o rânduială stabilă, a avut loc în vremea Sf. Vasile cel Mare, în comunitățile monahale întemeiate de acesta. Astfel, în *Regulile Mari*, aflăm cele mai vechi mențiuni despre rânduiala unei astfel de slujbe, ca rânduială intermediară care se săvârșea între Vecernie și Miezonoptică. Se poate spune așadar că, pe la anul 360, Pavecernița se adăugase ca a șaptea Laudă în ciclul rânduielii de rugăciune zilnică a Bisericii. Puțin mai târziu, Sf. Ioan Gură de Aur se referă la aceiași slujbă, vorbind despre viața monahilor din vremea sa: „După Vecernie, stând puțin, sau mai bine zis încheind totul cu imne, se culcă fiecare pe așternutul său de paie". Săvârșirea Pavecerniței a rămas însă o practică izolată și limitată doar la monahismul răsăritean din părțile Pontului și Antiohiei, întrucât nici pelerina apuseană la Locurile Sfinte, Egeria, nici Sf. Ioan Casian, în descrierea rânduielii de rugăciune a comunităților monahale din Egipt, nu amintesc despre rânduiala ei. În sec. al V-lea, în *Viața Sfântului Ipatie*, scrise de discipolul său Calinic, se arată că într-o mănăstire din Tracia, după opt zile de postire deplină, sfântul a primit de la stareț un pahar și pâine, la *Dupăcinare*, numită aici *Slujba dinaintea somnului*. Slujba aceasta el a săvârșit-o apoi, în fiecare zi, alături de celelalte laude zilnice, împreună cu ucenicii săi.

Ca structură a rânduielii cunoaștem două tipuri de Pavecernițe: *Pavecernița Mare*, care se săvârșește în vremea Postului Mare în fiecare zi, în afara sâmbetelor și duminicilor, zilelor de miercuri și vineri din săptămâna a cincea a Postului Mare și a zilelor de miercuri, joi și vineri din Săptămâna Pătimirilor, întrucât în aceste zile se săvârșește slujba Deniei; *Pavecernița Mică* se săvârșește în zilele Postului Mare în care nu se săvârșește Pavecernița Mare și în toate celelalte zile ale anului bisericesc din afara Postului Mare. Inițial a existat o rânduială unică a Pavecerniței, și anume cea cunoscută astăzi sub denumirea de Pavecernița Mare, singura de care amintește *Tipicul cel Mare* al Sfântului Sava. Pavecernița Mică a luat naștere, probabil, prin sec. al XIII-lea, fiind o prescurtare a celei mari, Pavecernița Mare rămânând specifică doar Postului Mare, așa cum o prezintă Sf. Simeon al Tesalonicului, în prima jumătate a sec. al XV-lea.

Slujba Pavecerniței se compune din trei părți distincte, închipuind Sfânta Treime. În prima parte a slujbei predomină rugăciunea de mulțumire pentru ziua care a trecut; partea a doua are un caracter penitențial, exprimând mărturisirea

și pocăința pentru păcatele săvârșite, iar partea a treia conține îndeosebi rugăciuni și cereri, cerând ajutorul de sus pentru trecerea în pace a nopții care tocmai începe. Privită în semnificația ei mistico-simbolică, Pavecernița, împreună cu rugăciunile celor ce merg spre somn, ne amintește de pogorârea Mântuitorului, cu sufletul la iad, în timpul șederii sale în mormânt cu trupul, pentru a dezlega din robia morții sufletele drepților. Pe de altă parte, noaptea a fost totdeauna privită cu teamă, ca o preînchipuire și simbol al morții, care poate veni oricând, pe neașteptate. De aceea, rugăciunea pentru iertarea păcatelor la începutul nopții trebuie să fie grija firească a creștinilor.

Bibliografie. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, 4, trad. N. Ștefănescu, în *Izvoarele Ortodoxei*, București, 1939; Eusebiu de Cezareea, *Comentariu la Ps. CXVIII*, 161-164, în *PG* 23, în coll. 1391; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilia XIV la I Timotei*, în *PG* 52, col. 577; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Despre sfintele rugăciuni*, 343.

Lucian Farcașiu

PĂCÁT. Încălcarea sub formă pasivă sau activă a legii sau voinței lui Dumnezeu sau ostilitatea față de Acesta.

Păcatul este unul, dar Biblia îl definește în diverse feluri pentru că are o multitudine de manifestări. În Vechiul Testament păcatul este definit prin termenul *chatta*, care înseamnă „a se abate de la țintă", „a greși ținta", dar și prin *avon*, care semnifică „nedreptate", ca act deliberat, o vinovăție morală față de Dumnezeu și mult mai rar față de om. Prin acest cuvânt se face aluzie la greșeala intenționat săvârșită față de un om, în călcarea normelor etico-sociale, prin nedreptate, desfrâu, disprețuirea aproapelui.

Cartea *Pilde* asimilează păcatul cu cel care rătăcește de la drumul cel drept (19, 2) sau cu cel ce cade de la înțelepciune (8, 36). Mai poate fi înțeles și ca o acțiune rea sau eronată. Profetul Ieremia identifică păcatul cu neascultarea de Dumnezeu, ce echivalează cu o boală a sufletului ce necesită vindecare.

Preluat din ebraică prin traducerea Septuagintei, cărțile Noului Testament l-au tradus prin *hamartia* și este foarte des folosit, mai ales de Sfântul Pavel, tot cu sensul de „abatere de la țintă". Scrierile Sf. Ioan Teologul folosesc termenul *anomia*, cu sens de „fărădelege", „încălcare a poruncii divine". În greaca clasică, termenul de mai sus exprimă și ideea de „faliment". Eschil, spre exemplu, îl folosește cu sensul de „a se abale de la scop", „a devia de la drumul cel drept", „a se rătăci", iar în sens figurat, „a se înșela", „a avea o opinie falsă" sau „a se îndepărta de la adevăr". Aristotel definea păcatul ca pe o lipsă a virtuții din cauza slăbiciunii, a unui accident sau a unei cunoașteri eronate și ca urmare nu-l asocia cu vinovăția. Eschil îl folosește cu sensul cel mai apropiat de cărțile noutestamentare, mai ales când precizează că a păcătui înseamnă de fapt „a comite o greșeală".

Pe plan religios-moral, cuvântul păcat (*hamartia*) înseamnă tot ceea ce face omul sau chiar gândește contrar voii divine.

În Noul Testament, păcat înseamnă ofensa adusă lui Dumnezeu și este privit mereu ca un act individual (cf. *FA* 2, 38; *1 Tim* 5, 21; *1 Pt* 2, 22; *Evr* 1, 3). Biblia nu-și propune să definească păcatul în sine, ci mai curând vrea să exprime diferite ipostaze ale acestuia, recomandând evitarea lui. Refacerea comuniunii cu Dumnezeu devenea posibilă prin renunțarea la păcat, iar purificarea se realiza prin jertfe. Regele David definește păcatul care i-a copleșit întreaga ființă ca pe o „sarcină grea care apasă peste mine" (*Ps* 37, 4), iar profetul Zaharia mărturisește că păcatul îl simte greu ca pe un talant de plumb (5, 7). De menționat că păcatul este legat exclusiv de creatura rațională și, de aceea, numai aceasta poate conștientiza cu durere că, prin el, se rupe și se înstrăinează spiritual de Dumnezeu prin ruperea comuniunii cu El.

Păcătos apare prin urmare tot omul care săvârșește răul împotriva lui Dumnezeu și a aproapelui, iar dreptatea divină este înțeleasă ca o necontenită încercare de a-l elibera pe om de păcat, avertizându-l adesea prin certări că: „Sufletul care păcătuiește va muri" (*Iz* 18, 20). O culme a răului și a păcatului este ajungerea în faza critică, de a nu mai face diferență între ceea ce este bine și rău, a nu mai realiza când se lucrează împotriva voii divine. Ajuns în

acest stadiu de permanentizare a păcatului, omul lucrează răul în mod automat, devine ca un fel de robot programat de diavol, încât, cu timpul, acesta nici nu mai trebuie să intervină cu tentația sau ispitirea. Sf. Grigorie de Nyssa crede că păcatul începe prin necunoașterea lui Dumnezeu, dar nu neapărat o necunoaștere teoretică, ci neexperierea prezenței Lui, fiind o consecință a unei false independențe și a unei alegeri neimpuse, dar lipsite de sens. Păcatul devine foarte repede contagios și face rău și celor din jur. Păcatul este nu doar o încălcare a unei legi, a unei reguli de conduită morală, ci o ruptură a unei comuniuni personale, o neascultare, cu consecințe nefericite pentru om. Așadar, păcatul apare ca un act de revoltă împotriva lui Dumnezeu, dar care se întoarce ca un bumerang împotriva celui ce îl comite. Prin păcat omul își pierde pacea interioară concretizată prin neliniștea conștiinței (cf. *Iov* 15, 20-25).

Sfânta Scriptură confirmă că întreaga ființă umană este atinsă de păcat: gândurile, sentimentele, voința, cuvintele și faptele (cf. *Fc* 6, 5; 8, 21; *Mt* 15, 19; *Ga* 5, 19-21). Păcatele însă, ca și virtuțile, au diferite stadii de dezvoltare. Omul poate păcătui față de Dumnezeu și față de aproapele său. Numai că și în ce privește plata păcatului sunt diferențieri. Biblia ne spune că păcatul se pedepsește și în funcție de persoana față de care ai păcătuit: „Dacă păcătuiește cineva față de un om, se vor ruga pentru el, dar dacă va păcătui față de Dumnezeu, cine se va ruga pentru el?" (*1 Rg* 2, 26). Cât privește cauza sau mai precis izvorul păcatului, s-a dovedit că trebuie căutat în cele trei mari ispite cu care Satana l-a încercat și pe Mântuitorul Hristos în pustie, și anume: pofta cărnii, pofta ochilor și mândria (trufia) vieții, corespunzătoare stadiilor vârstei biologice. Dacă prima este destinată tinerilor, a doua omului matur, cea de-a treia îi urmărește mai mult pe cei în vârstă. A recunoscut-o și psalmistul când i-a zis lui Dumnezeu: „Doamne, păcatele tinereților mele nu le pomeni". Motivația pedepsirii păcatului este pedagogică, adică, prin certare, Dumnezeu dorește să-l disciplineze pe om, să limiteze extinderea răului, și „să se întoarcă și să fie viu" (*Iz* 18, 23). Prin săvârșirea repetată a păcatului, chipul lui Dumnezeu din om se deformează, este, după spusele lui Origen, acoperit cu masca fiarei și a diavolului și, ca urmare, facultățile spirituale îi sunt reduse la tăcere ori chiar anihilate. Prin păcat, plăcerea naturală s-a alterat, mișcându-se împotriva firii, spre împlinirea ei prin simțuri. De aceea, Dumnezeu, a înfipt – spune Sfântul Maxim – în această plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire, durerea și moartea, ca să limiteze nebunia minții. Unii moraliști sau teologi responsabilizează lumea și mediul în care se trăiește, alții trupul, cum o făceau odinioară maniheii, și nu puțini sunt cei care dau vina exclusiv pe diavol pentru toate căderile lor.

După Apostolul Pavel, păcatul însuși are un trup, „trupul păcatului" (*Rm* 6, 6), care trebuie nimicit, care, în realitatea nouă a întrupării Mântuitorului Hristos, a fost nimicit de însuși Mântuitorul Hristos. „Trupul păcatului" (*Rm* 6, 6) este probabil același lucru cu ,,păcatul în trup" (*1 Co* 6, 18), de care noi trebuie să fugim sau să-l nimicim, dacă dorim ca trupul nostru să fie mădular al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt. Implicațiile acestei expresii, „trup al păcatului" sau „păcat în trup" care trebuie nimicit, sunt foarte importante: păcatul nu există acolo, undeva, în afara mea, și eu intru în contact cu el; păcatul prinde viață în însuși trupul nostru, păcatul se altoiește cu voința noastră, pe trupul nostru, și numai așa crește și rodește roadă păcatului. Nimicind trupul păcatului, devenim mădulare ale lui Hristos și nu mai suntem mădulare ale desfrânării, ale păcatului. Păcatul nu are „trupul" lui, ci folosește trupul omului, pe care și-l însușește și unde își face lăcaș. De aceea, pentru că păcatul nu are trupul lui, harul lui Dumnezeu dat întotdeauna cu prisosință, biruiește întotdeauna căderea (*Rm* 5, 20-21). Păcatele pot fi: grele, săvârșite deliberat și cu bună știință și păcate mai puțin grave, săvârșite fără știință sau chiar din constrângere.

În spiritualitatea răsăriteană se specifică anumite etape graduale prin care păcatul devine lucrător în om: *ispita* sau *momeala* (προσβολι)

este universală, întrucât „a nu avea experiența momelii răului este propriu firii neschimbabile, nu celei omenești”. Ispitele îi vin omului de la diavol, de la lume și de la propria sa fire, iar cauzele generale ale acestei ispite sunt, potrivit aceluiași Sfânt Părinte, cinci:

a) Pentru ca omul, prin încercare, să dobândească puterea de a deosebi virtutea de păcat;

b) Pentru a dobândi prin luptă și durere virtutea și a o avea sigură și nestrămutată;

c) Pentru ca, înaintând în dobândirea și lucrarea virtuții, să dobândească și smerita cugetare;

d) Pentru ca, din experiența ispitelor, să urâm păcatele pe care ele le declanșează, cu ură desăvârșită.

f) Pentru ca, odată ajunși la nepătimire sau biruință asupra păcatelor, încă din faza de ispită, să nu uităm slăbiciunea noastră, nici puterea Celui ce ne-a ajutat.

Majoritatea Părinților filocalici vorbesc despre trei căpetenii ale dracilor sau despre trei ispitiri care atacă sufletul: lăcomia pântecelui, iubirea de argint și slava deșartă.

Diavolul, ne arată Sf. Ioan Scărarul, ne sapă trei gropi, adică trei ispite: prin cea dintâi încearcă să ne împiedice să lucrăm binele; prin a doua, chiar dacă îl facem, să nu-l facem pentru Dumnezeu, ci spre mândria noastră; dacă nu a reușit prin aceste două curse, ne dă o îndrăzneală nejustificată în săvârșirea lui, pentru a ne aduce pe culmile mândriei. Sufletul are împotriva acestor trei ispite trei arme specifice: pentru cea dintâi – sârguința și gândul la moarte; pentru cea de-a doua – supunerea și ocara; iar pentru cea din urmă – defăimarea de sine.

Diavolul are o conduită duplicitară sau adoptă o dublă strategie: până la săvârșirea faptei rele ne dă curaj și îndrăzneală să primim ispita, să o însoțim cu gânduri proprii, să consimțim la lucrarea ei și să o producem, să o facem, iar după săvârșirea păcatului, caută să ne strecoare în suflet întristarea și deznădejdea, îngrozindu-ne cu iminența judecății. Lupta cu păcatul, în orice fază a derulării sale ar fi, înseamnă, de fapt, lupta împotriva cauzelor sale. Păcatul este considerat, în învățătura ortodoxă, „călcarea cu deplină știință și voință liberă a voii lui Dumnezeu”. Orice păcat începe printr-o cădere a rațiunii din adevăr și prin alunecarea vieții noastre într-o direcție greșită, într-o rătăcire alături și împotriva firii. Căderea se produce mai întâi în plan mintal, interior. De aceea, păcatul poate fi definit ca „întrebuințarea greșită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuințare a lucrurilor”. Sf. Ioan Damaschin vorbește despre păcatele din rațiune, precum: necredința, erezia, nebunia, hula (blasfemia); de păcate ale iuțimii: ura, pizma, uciderea, pomenirea și cugetarea la rău; și de păcatele părții poftitoare: lăcomia pântecelui, beția, curvia, iubirea de avuții, pofta de slavă deșartă și de plăceri trupești. Sf. Maxim Mărturisitorul face distincția între păcatul cu mintea și cel cu fapta, iar Sf. Isaac Sirul face referire la păcatele ce se fac din slăbiciune și fără voie, la cele făcute din neștiință, la cele făcute cu voie și la păcatul generalizat: patima.

Potrivit Sfântului Maxim, fazele păcatului sunt: atacul (momeala) sau pofta; deprinderea (habitudinea) răului sau consimțirea; lucrarea, fapta sau săvârșirea. Momeala este gândul adus simplu în minte de vrăjmașul. Însoțirea este primirea gândului strecurat de vrăjmaș, preocuparea de el și convorbirea plăcută a voii noastre cu el. Lupta este împotrivirea cugetării la săvârșirea păcatului. Patima este ducerea silnică și fără voie a inimii stăpânită de prejudecată și de o îndelungată obișnuință, deprinderea cu gândul strecurat de vrăjmaș, care se naște din însoțire și învârtirea necontenită cu cugetări și închipuiri în jurul lui. Învoirea este consimțirea cu patima din gând. Lucrarea este împlinirea cu fapta a gândului pătimaș. În ascetica răsăriteană avem lista simplificată în patru momente generale: momeala, însoțirea, învoirea sufletului cu plăcerea și patima, ca deprindere și obișnuință rea a sufletului în practicarea păcatului. Spre deosebire de păcat, care are un caracter accidental, patima este păcatul generalizat, devenit obicei sau obișnuință. Patima nu este un singur păcat, izolat, ci „o activitate continuă și statornică prin care săvârșim răul”, un păcat devenit cronic, un lanț greu de păcate. Dorința nemărginită, manifestată mult mai violent în patimi decât în păcat, este dor de existență searbădă,

ascunsă sub iluzia plinătății de existență, dor de sărăcie duhovnicească. Patimile atrag toate facultățile spirituale ale omului, orbindu-le și robindu-le, încât aceste facultăți se îngustează și se pervertesc.

Patimile, fie trupești, fie sufletești, interioare sau exterioare, se produc și lucrează după același mecanism ca și păcatele, cu deosebirea că în patimă acest mecanism se manifestă automat, fără deliberare și cu o violență deosebită.

Ascetica ortodoxă vorbește despre următoarele opt patimi sau duhuri ale răutății, corespunzând celor opt păcate capitale. Acestea sunt:

1. Lăcomia pântecelui (*gastromarghia*), care se manifestă printr-o grijă exagerată spre hrănirea trupului.

2. Desfrânarea (*porneia*) cu o lucrare pătimașă variată: ca relație trupească între sexele opuse, în afara căsătoriei religioase; relații exagerate fără respectarea perioadelor de post și fără finalitatea de a naște copii; onania; relații contra firii între același sex; vorbele, glumele, cuvintele ușuratice, triviale și necumpătate, care constituie aluzii la desfrânare.

3. Iubirea de argint sau avariția (*philargyria*), goana exagerată și preocuparea pătimașă de obținere a unor bucuri materiale peste strictul necesar unei existențe modeste, furtul, înșelăciunea, asuprirea semenului.

4. Mânia (*orgi*). Mânia lumească sau pătimașă se manifestă prin uciderea, lovirea, înfurierea, strigarea la altă persoană sau orice atitudine născută din violență.

5. Întristarea (*lipe*). Există o tristețe datorată păcatelor noastre și ale semenilor noștri, prin care ne îndepărtăm de la fața lui Dumnezeu. Tristețea sau angoasa se manifestă prin frică, deznădejde și ținerea de minte a răului.

6. Trândăvia (*acedia*) care ne ispitește sub formă de moleșeală, somnolență, lipsă de preocupare, delăsare de la îndeplinirea celor folositoare vieții.

7. Slava deșartă (*kenodoxia*), conduita epatantă, trufia, care sunt manifestate prin dispute neîncetate în scopul de a ieși în evidență; păreri personale trufașe, care prin lipsa lor de discernere și echilibru, pot duce până la erezie.

8. Mândria (*hyperifania*), supraestimarea noastră și disprețuirea semenilor, nesupunere, invidie, clevetire, blasfemie.

Păcatele și patimile trebuie combătute prin lupta împotriva cauzelor care le-au produs, cu scopul de a așeza în locul unei patimi, după legea contrariilor, virtutea opusă. Sf. Maxim Mărturisitorul, vorbind despre reținerea de la patimi, menționează între cauze: frica omenească, slava deșartă, dorința de înfrânare și teama judecăților dumnezeiești, iar în alt loc vorbește despre șase înfrânări, prin care sufletul poate ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu. Prima înfrânare este cea de la săvârșirea păcatului, a doua este de la hrană îmbelșugată, a treia este de la împreunare; a patra este înfrânarea de la îndeletnicirile lumești care ne limitează timpul cugetării la Dumnezeu; a cincea este cea de la pericolul avuției; iar a șasea este cea de la împlinirea voii proprii.

Dacă fazele săvârșirii păcatului și a împietririi sunt: momeala, însoțirea, consimțirea și fapta păcătoasă, în lucrarea de eliberare de patimi trebuie să facem drumul invers, până a ajunge la nepătimire. De aceea, Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește despre patru nepătimiri:

1) Oprirea de la săvârșirea păcatului cu fapta;

2) Lepădarea totală a gândurilor pătimașe din suflet;

3) Totala nemișcare a părții poftitoare spre patimi;

4) Curățirea totală, chiar și de închipuirea simplă a patimilor.

Sf. Nicodim Aghioritul distinge trei momente ale luptei cu patimile: anterior sau dinainte de ispită, din timpul ispitei și următor ispitei. Lupta în etapa anterioară ispitei trebuie dusă mai ales împotriva cauzelor care o produc, iar metoda recomandă nu este stârnirea sau declanșarea ei, deoarece nu se știe dacă poate fi evitată.

În lupta împotriva patimilor, pot fi deosebite două etape esențiale:

1) Cunoașterea specificului fiecărei patimi, a modurilor de lucrare ale ei, dar și a metodelor de eliberare de ea;

2) Lupta efectivă împotriva patimilor, în vederea înlocuirii lor cu virtuțile contrare.

Această a doua etapă are mai multe faze:
a) Dezrădăcinarea patimii dominante;
b) Destrămarea acesteia, prin cunoașterea manifestărilor ei și lupta împotriva lor;
c) Pierderea sau eliberarea de gândurile instigatoare către patima destrămată;
d) Fărâmarea, ca îndepărtare și distrugere totală a ei și a gândurilor care conduceau spre ea .

Bibliografie. *Teologia morală ortodoxă pentru institutele teologice*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Grigorie de Nyssa, Sf., *Viața lui Moise*, trad. I. Buga, Ed. Sf. Gheorghe Vechi, 1995; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993; Ioan Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament abridged in one*, Erdmans Publishing Company, 1997; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, [2]1994; Nicodim Aghioritul, Sf., *Războiul nevăzut*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1999; Popa, G., Petraru, G., „Patimile omenești și implicațiile lor moral-sociale", în: *Teologie și Viață*, V (1995), 1-3; Semen, Petre, *Păcatul – boală a sufletului – coordonate biblice*, Ed. Panfilus, Iași, 2004; Teșu, Ioan C., *Teologia necazurilor*, Ed. Christiana, București, 1998.

Melniciuc Ilie

PĂRESIMI. (gr. *tesserakosti – a patruzecea*, lat. *Quadragesima – Patruzecimea*) Termen popular care desemnează perioada Postului Mare.

Precedat de trei săptămâni pregătitoare, Postul Mare începe cu lunea de după Duminica Izgonirii lui Adam din Rai și se încheie în Sâmbăta Pătimirilor. Este cel mai lung, cel mai aspru și cel mai respectat dintre toate posturile de mai multe zile de peste an. După tradiția veche a Bisericii, în conformitate cu rânduielile canonice și liturgice, acest post se ține astfel: luni și marți din prima săptămână și săptămâna Pătimirilor (mai puțin Joia Mare) – post complet, iar în timpul celorlalte săptămâni, în afară de sâmbete și duminici, se mănâncă uscat, doar o dată pe zi. Dezlegări la vin și untdelemn se dau la următoarele sărbători, însemnate în calendar cu cruce neagră: Aflarea capului Sfântului Ioan Botezătorul (24 februarie), Sfinții 40 de mucenici din Sevasta (9 martie), Joia Canonului Sf. Andrei Criteanul, zilele de 24 și 26 martie (înainteprăznuirea și ziua de după Bunavestire), Sfântul Gheorghe (23 aprilie) și Joia Pătimirilor. Din punct de vedere liturgic, nu se săvârșește Sfânta Liturghie decât sâmbăta (a Sf. Ioan Gură de Aur) și duminica (a Sf. Vasile cel Mare, cu excepția Floriilor) și de Bunavestire. În sâmbetele Postului Mare se săvârșesc pomenirile generale ale morților, iar în toată perioada postului nu se oficiază Taina Cununiei și nu se organizează petreceri, zile aniversare sau onomastice, întrucât se păstrează atmosfera sobră, de evlavie și de smerenie.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Pârvu, Constantin, „Orânduiri canonice cu privire la Postul Mare", în: *GB*, XVII (1958), 3, pp. 228-235; Pavel, Constantin, „Posturile orânduite de Biserica Ortodoxă în condițiile de viață actuale ale credincioșilor", în: *ST*, XXIX (1977), 5-8, pp. 421-435; Schmemann, Alexander, *Postul cel Mare*, Ed. Doris, București, [2]1998; Zăgrean, Ioan, Necula, Nicolae D., „Sensul spiritual al postului, în viața creștină și timpul nostru", în: *Ort*, XXXI (1979), 1, pp. 184-194.

Lucian Petroaia

PĂRINȚII APOSTOLICI. (lat. *Patres Apostolici*) Părinții și scriitorii creștini din a doua jumătate a sec. I și din prima jumătate a sec. al II-lea, care au fost ucenici ai Sfinților Apostoli sau i-au cunoscut pe Apostoli. Deși au întindere și valoare teologică și literară diferită, textele care s-au păstrat ne dau posibilitatea de a avea o privire generală asupra vieții creștine din perioada postapostolică în Bisericile din Asia Mică, comparată, uneori, cu cea a Bisericilor din Alexandria sau Roma. Cel dintâi editor, patrologul J.B. Cotelier, a publicat, în anul 1672, cinci dintre acești părinți sub numele de *Patres aevi apostolici*: Barnabas, Clement Romanul, Ignatie al Antiohiei, Policarp al Smirnei și Herma. Mai târziu, au fost incluse aici și scrierile lui Papias și *Scrisoare către Diognet*, așa încât numărul Părinților apostolici a ajuns la șapte. Actualmente, sub acest nume, sunt socotiți următorii părinți: *Clement*, al treilea episcop al Romei, după Petru și Eusebiu. A scris *Epistola întâi către Corinteni*, în care cerea creștinilor să păstreze buna înțelegere

și armonia, după modelul armoniei puse de Dumnezeu în creația Sa. Clement vorbește clar despre succesiunea apostolică, spunând că „Hristos a fost trimis de către Dumnezeu, iar Apostolii de către Hristos”, confirmând și faptul că Apostolii au așezat în cetăți episcopi și diaconi (42, 1-5). El îi mai numește pe episcopi și presbiteri (44, 4-5). Lui Clement i se mai atribuie și *A doua omilie către Corinteni*, în care este amintită învățătura privind penitența, întruparea Domnului, precum și Biserica preexistentă, adică „Biserica cea dintâi, duhovnicească, cea creată înainte de soare și de lună” (14, 1). De asemenea, Clement a recunoscut, de la început, valoarea unică și veșnică a trupului uman, îndemnându-ne „să păstrăm trupul ca pe un templu al lui Dumnezeu” (*2 Co* 9, 1-5).

Didahia sau *Învățătura celor 12 Apostoli* a fost descoperită în 1873, la Istanbul, de către Mitropolitul Filotei Brienios, și datează de la sfârșitul sec. al II-lea. Pe lângă învățătura despre „cele două căi”, calea vieții și calea morții, întâlnim aici și instrucțiuni liturgice privind Botezul, prin afundare în apă curgătoare, în numele Sfintei Treimi, altele privind Euharistia (cap. 9-10), agapele (cap. 14), precum și informații despre profeți și învățători care aveau un rol important în organizarea bisericească împreună cu episcopii și diaconii.

Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei, martirizat în timpul împăratului Traian (107 sau, după unii, 110), la Roma. Este autorul a șapte epistole trimise către bisericile locale vizitate de el pe drumul către Roma, unde a murit sfârtecat de fiarele din circ. Patru dintre ele (cele către *Magnezieni, Tralieni, Efeseni* și *Romani*) au fost scrise din Smirna, iar celelalte trei (*Smirneni, către Policarp, Filadelfieni*) din Troas. În ele sunt discutate probleme importante, precum: doctrinele false, în special cele de factură dochetistă, care negau realitatea istorică a întrupării Domnului, și cele iudaizante, care susțineau că Iisus este un simplu învățător iudeu. Acestora, Ignatie le răspunde că „El (Iisus) a pătimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși, că a pătimit în aparență” (*Epistola către Smirneni* II, 1). De asemenea, Sfântul Ignatie se referă la diviziunile din Biserică, la necesitatea păstrării unității locale, la noile rituri și învățături creștine. El este cel dintâi care a folosit termenii *creștinătate* (*Magnezieni* 10, 1, 3; *Romani* 3, 4) și *Biserică catolică* sau *sobornicească* (*Smirneni* 8, 2). Tot el arată că în Biserică există o ierarhie întreită: *episcopul*, care Îl reprezintă pe Iisus Hristos, care este chip al Tatălui, *presbiterii*, care reprezintă adunarea Apostolilor, și *diaconii*. Fără aceștia nu se poate vorbi despre Biserică (*Către Tralieni* III, 1). Subliniind importanța Euharistiei, Sfântul Ignatie spune că aceasta este „trupul lui Iisus Hristos, leacul nemuririi, doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos” (*Către Efeseni* XX, 2).

Policarp, episcopul Smirnei, a fost ucenic al Sf. Apostol Ioan, împreună cu Papias. Înainte de a fi martirizat (156), a scris o *Epistolă către Filipeni*, în care povestește despre vizita Sfântului Ignatie la Smirna, în drumul său spre Roma, și despre martiriul suferit de acesta, confirmând astfel activitatea și scrierile părintelui antiohian. De asemenea, se mai păstrează și *Martiriul Sfântului Policarp*, scris de către Biserica din Smirna către Biserica din Philomelium, în care se arată importanța moaștelor martirilor pentru Biserica creștină.

Scrisoarea lui Pseudo-Barnaba a fost, un timp, socotită între scrierile biblice canonice, (Clement Alexandrinul și Origen, precum și tradiția manuscrisă a Apostolului Barnaba), în timp ce Eusebiu al Cezareei (*Istoria Bisericească* 3, 25, 4) și Ieronim (*De viris illustribus* 6) o treceau între scrierile apocrife. A fost scrisă la Alexandria, în jurul anului 135, cu scopul de a rezolva conflictul dintre textele din Vechiul Testament și învățătura din Noul Testament. Folosind interpretarea alegorică, autorul reia doctrina „celor două căi”, ca și învățătura despre împărăția de 1000 de ani (hiliasmul).

Păstorul (ποιμήν) *lui Herma*, scrisă înainte de anul 150, la Roma, în stil apocaliptic, cuprinde 5 viziuni, 12 porunci și 10 asemănări. În viziunea a treia, Biserica este prezentată sub forma turnului în construcție, pe când în viziune a patra, este prezentată sub forma unei doamne

bătrâne, ca mijlocitoare a revelației divine. Herma îndeamnă la pocăință imediată, întrucât venirea Domnului este foarte aproape.

Papias, episcop de Hierapolis, a fost ucenic al Sf. Evanghelist Ioan și coleg cu Sf. Policarp al Smirnei. Pe la anul 130 a alcătuit o compilație cu titlul *Expunere a învățăturilor Domnului*, în care a strâns informații despre cuvintele și faptele Domnului și ale ucenicilor Săi, pe care le-a aflat mai ales de la discipolii Apostolilor. Nu s-au păstrat decât câteva fragmente.

Scrisoarea către Diognet, a fost adresată acestui înalt demnitar a cărui identitate a rămas necunoscută, ca și autorul ei, de altfel. Ea este valoroasă întrucât oferă informații importante despre creștinismul sec. al II-lea. Unii patrologi o pun în rândul lucrărilor apologetice.

Bibliografie. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. D. Fecioru, în coll. *PSB* 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Altaner, B., Stuiber, A., *Patrologie*, Ed. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980; Andresen, C., Denzler, G., *Wörterbuch der Kirchengeschichte*, 1984; Coman, Ioan G., *Patrologie*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984; Drobner, Hubertus R., *Lehrbuch der Patrologie*, Basel-Wien, 1994; Lindemann, Andreas, Paulsen, Henning (ed.), *Die Apostolischen Väter: griechisch-deutsche Paralelausgabe*, Ed. Mohr, Tübingen, 1992; Schölgen, Georg, „Apostolische Väter", în: *LThK*, I (1993) 1, p. 875.

Ioan Vasile Leb

PEÁSNĂ. (slav. *pesnŭ – cântare*) v. ÓDĂ. Cântare, odă, alcătuită din trei, șase, până la nouă strofe sau stihiri identice cu prima dintre ele.

Grupate în număr de nouă, pesnele alcătuiesc un alt imn, numit *canon*, care este forma cea mai dezvoltată a poeziei religioase creștine, deoarece reunește într-o unitate nouă cântări. Canonul complet este format din nouă pesne, dar el poate fi însă și numai de trei sau două pesne. La baza celor 9 pesne, din cadrul canoanelor imnografice, se află cele 9 imnuri biblice. Ele au fost reproduse de către poeții imnografi creștini, fie textual, fie în interpretare alegorică. După modelul celor nouă cântări biblice, se alcătuiesc și cele nouă ode sau pesne ale canoanelor. Strofele din cadrul unei pesne sunt identice cu prima. La rândul lor, pesnele se supun unor norme sau reguli determinate, în ceea ce privește atât forma, structura, cât și legătura dintre ele. În ceea ce privește fondul, sunt legate printr-o temă unitară: preaslăvirea Învierii sau a oricărui alt eveniment din viața Mântuitorului ori a Sfintei Fecioare, a diferiților Sfinți.

Prima strofă din cadrul fiecărei pesne se numește *irmos* sau *catavasie*. Aceasta din urmă servește ca etalon pentru celelalte stihiri sau strofe ale pesnei, cărora le dă atât melodia, cât și numărul de versuri și silabe din care să fie compuse.

Unele canoane sunt formate numai din două pesne sau ode (diode), din trei (triode) sau din patru (tetraode). Aceste canoane se află în *Triod* și se cântă la slujbele din Postul Mare. În cadrul canoanelor alcătuite din 9 pesne, de obicei, cea de a doua a fost înlăturată din cărțile de slujbă, deoarece avea un caracter sumbru (pesimist), fiind făcută după modelul blestemului lui Moise, care a amenințat pe evrei în pustie. Pesnele, ca părți componente ale canonului, au și un conținut simbolic, ele duc cu gândul la cele nouă cete îngerești, care preaslăvesc pe Dumnezeu și sunt imitate de Biserica pământească, împărțită tot în atâtea categorii ierarhice (cete): arhierei, preoți, diaconi, ipodiaconi, citeți, cântăreți, clerici inferiori, monahi și mireni. Cele nouă ode, cântări sau pesne, ale fiecărui canon, se împart în trei grupe de câte trei cântări, spre lauda Sfintei Treimi.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Erbiceanu, G., „Cântarea și imnografia în Biserica primitivă", în: *BOR*, VII (1883), 1, pp. 37-47; Leclercq, H., „Hymnes", în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*", vol. VI, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1925, pp. 2826-2928; Tucă, Nicușor, „Imnele liturgice ortodoxe", în: *Theologos*, I (2006), 7-12, pp. 249-263; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică, din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, [2]2006.

Cezar Pelin

PECETÁR. (*var.* PRESTÓLNIC, PISTÓRNIC sau PISTÓLNIC; slav. *pěstovĭnikŭ – sigiliu*) Obiect cu care se imprimă pe

prescuri semnul crucii și inițialele tradiționale (pecetea Domnului Iisus Hristos): IS, XH, NI, KA (Iisus Hristos Biruitorul). Această pecete poate fi întâlnită și pe veșmintele slujitorilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Cristea, Elie Miron, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene*, Tiparul Tipografiei Arhidiecesane, Sibiu, 1905; Guillaume, Denis (ed.), *Le Spoutnik, nouveau Synecdimos*, Ed. Diaconie apostolique, Parma, 1997.

Cezar Pelin

PEDÉPSE BISERICÉȘTI. (*can.*) Măsuri de constrângere și moduri de educare morală a credincioșilor, clericilor și monahilor, având ca scop prevenirea săvârșirii unor păcate sau acțiuni antisociale, pedepsirea delictului comis și promovarea virtuților.

1. Împărțirea pedepselor bisericești. În funcție de sfera de aplicabilitate, pedepsele bisericești se împart în: *pedepse generale*, aplicabile tuturor membrilor Bisericii, și *pedepse specifice*, aplicabile faptelor ilicite comise de o categorie aparte dintre membrii Bisericii, respectiv clericilor, monahilor sau cântăreților și paraclisierilor. În funcție de durata lor, pedepsele se împart în: *pedepse vremelnice* (temporare) și *pedepse definitive*. În funcție de autoritatea competentă în administrarea pedepselor bisericești, avem: *pedepse aplicate atât de ierarhul locului, cât și de instanțele bisericești de judecată* (consistoriile bisericești) și *pedepse aplicate doar de instanțele bisericești de judecată*.

Pedepsele generale pentru toți membri Bisericii sunt: 1) *epitimia* dată de duhovnic, ca instanță duhovnicească, pentru faptele comise împotriva rânduielilor de viață creștină; 2) *excomunicarea* sau *afurisirea*, constând în îndepărtarea din Biserică prin lipsirea de calitatea de membru al Bisericii și implicit prin lipsirea de orice drepturi legate de această calitate; 3) *anatema* sau *afurisenia*, constă în supunerea celui excomunicat la cea mai gravă dintre pedepsele bisericești, anume rostirea unui blestem asupra celui ce s-a făcut vinovat de cele mai grave abateri împotriva Bisericii. Pedepsele specifice sunt: 1) *caterisirea*, adică lipsirea de starea clericală sau preoțească și reducerea respectivei persoane la starea laicală sau mirenească (pop. „răspopire”); 2) *depunerea* sau pierderea dreptului pentru totdeauna de săvârși vreo lucrare sacră, fără pierderea calității de preot, cu putința de fi întrebuințat în administrația bisericească; 3) *avertismentul* sau *dojana*; 4) *oprirea de la săvârșirea anumitor lucrări sfinte*; 5) *oprirea totală de la săvârșirea lucrărilor sfinte pe un anumit timp*; 6) *canonisirea la sfintele mănăstiri sau la catedrala episcopală pe o anumită perioadă de timp*; 7) *transferarea*; 8) *degradarea definitivă* din rangurile bisericești; 9) *destituirea* (pentru cântăreți și paraclisieri); 10) *excluderea din monahism* (pentru monahi și monahii).

2. Aplicarea pedepselor bisericești. Instanțele îndreptățite a aplica pedepse bisericești sunt: episcopul (poate aplica doar pedepse vremelnice), instanțele de judecată (consistoriile bisericești), Sfântul Sinod (local și ecumenic) și instanța duhovnicească (în Taina Spovedaniei). În privința instanțelor de judecată, la nivelul Patriarhiei Române, pentru cauzele privind personalul bisericesc clerical și de mir și monahal, în activitate sau pensionat, precum și pentru cântăreții bisericești, în probleme ce privesc abateri de natură administrativă, morală și dogmatică, funcționează următoarele consistorii: 1) de judecare în fond: Consistoriul disciplinar protopopesc, Consistoriul eparhial, Consistoriul eparhial monahal; 2) de judecare în apel: Consistoriul mitropolitan, Consistoriul mitropolitan monahal; 3) de judecare în recurs: Consistoriul Superior Bisericesc (art. 148).

Atât prin scopul urmărit, cât și prin modul aplicării lor, pedepsele bisericești se deosebesc de mijloacele de constrângere externă pe care le folosește practica judiciară civilă în scopul impunerii respectului legilor și a pedepsirii celor care le încalcă: sancțiunile bisericești sunt mai degrabă de natură religioasă și morală și mai puțin de natură coercitivă, având în permanență în vedere, indiferent de gravitatea încălcării normei canonice, vindecarea celui ce încalcă legea, îndreptarea lui. Pedepsele

bisericești au un sens pedagogic, educativ, spre deosebire de sensul coercitiv al celor civile sau penale. Astfel că, în conformitate cu doctrina canonică ortodoxă, cei care aplică pedepse bisericești trebuie să urmărească, în primul rând, „roadele pocăinței" și să nu judece „după timpul de penitență", ci să țină „seama de felul pocăinței" (Can. 84 Vasile). Organele îndreptățite să aplice pedepsele bisericești trebuie să dovedească că „nici blândețea nu este slabă, și nici strictețea aspră" (Can. 3, 102 Trul.). Episcopul și instanțele disciplinare de judecată, mai înainte de a judeca pe un păcătos, se cuvine a cerceta dispoziția păcătosului, spre a nu-l duce la deznădăjduire, și a măsura după vrednicie milostivirea (A. Șaguna, *Anthorismos*, Sibiu, 1861, p. 48).

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Dură, N.V., „Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului Canonic Bisericesc (depunere, caterisire, excomunicare [afurisire] și anatemă) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic", în: *Ort*, XXXIX (1987), 2, pp. 84-135; Floca, I.N., *Drept Canonic Ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Moisiu, L.C., „Prescrierea delictelor și pedepselor în Dreptul Bisericii Ortodoxe", în: *MA*, XXVII (1983), 9-10, pp. 568-581; Munteanu, Alex Armand, „Pedepse aplicate clericilor de către Biserică", în: *Ort*, LXXIX (1961), 9-10, pp. 900-920; Rus, C., „Ghid canonic privind abaterile și delictele bisericești", în: *MB*, XXXV (1985), 9-10, pp. 620-627; Șaguna, A., *Athorismos sau Deslușire comparativă asupra broșurii „Dorințele drept-credinciosului cler din Bucovina"*, Sibiu, 1861.

Ioan Cozma

PEDOBAPTÍSM. (*mis.*) Practica botezului copiilor mici, bazată pe învățătura ortodoxă, care afirmă necesitatea ștergerii păcatului strămoșesc prin „nașterea din nou, din apă și din Duh" (*In* 3, 5). Temeiul fundamental al pedobaptismului este iubirea părinților pentru prunc, în baza căreia nu consideră suficient faptul de a-i fi dat viață, ci renașterea sa la noua viață în Hristos, prin har. Temeiuri secundare sunt multiple: prefigurarea botezului în Vechiul Testament prin practica tăierii împrejur, aplicată băieților la opt zile de la naștere, chemarea copiilor de către Hristos (*Mt* 19, 14), botezul apostolic al unor case întregi, incluzând și copii (Corneliu, Ștefana etc.). Vechimea acestei practici este menționată în documente din Biserica primelor veacuri: *Didahia celor 12 Apostoli*, scrierile Sfântului Irineu, Tertulian, Origen și în *Tradiția Apostolică* atribuită lui Ipolit Romanul. Actualmente, pedobaptismul se oficiază în Ortodoxie, Catolicism, Lutheranism, Anglicanism, Metodism, Presbiterianism, Bisericile Vechi-Orientale ș.a. Printre contestatarii pedobaptismului se numără: baptiștii, penticostalii, martorii lui Iehova, mormonii, adventiștii, unii evangheliști.

Bibliografie. Comșa, † Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-1, București, 1997; vol. II, III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, † Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

PENITÉNȚĂ. (lat. *poenitentia*) Pedeapsa aplicată în Taina Spovedaniei de către duhovnic (ca instanță duhovnicească) se numește penitență, epitimie sau canon și se deosebește de pedepsele bisericești aplicate de celelalte instanțe bisericești: penitențele sau epitimiile exercită o constrângere numai prin conștiință.

1. Sancțiunea canoanelor – caracterul lor terapeutic și pedagogic în iconomia mântuirii. Emanând sau aprobând canoane, Părinții Bisericii au avut în permanență în vedere caracterul lor medical și curativ (așa cum îl declară Can. 2 Trul.) și mai puțin cel juridic. Existența penitențelor sau epitimiilor în canoane nu presupune că omul chinuit de păcat trebuie să fie judecat și condamnat prin supunerea falimentului său cazuisticii impersonale a unei

legi implacabile. Canoanele definesc și delimitează acțiunea medicală și curativă a pedagogiei bisericești asupra condiției umane oferind pe deplin posibilitatea vieții (**Ch. Yannaras**, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, p. 187). Scopul penitenței nu este neapărat pedepsirea, ci îndeosebi conștientizarea credinciosului de realitatea propriilor păcate. Abia atunci când credinciosul își dă seama de propriile păcate se naște pocăința; iar semnul particular al acesteia sunt lacrimile, fapt pentru care Taina Mărturisirii mai este numită și „botezul lacrimilor" sau „noul botez", destinat pentru al schimba pe cel care a murdărit primul botez. Rostul pocăinței este de a pune temelia unei vieți noi. În Biserica Ortodoxă, penitența sau epitimia nu constituie un element constitutiv indispensabil pocăinței, deoarece Biserica nu pedepsește pentru a ierta. Iertarea păcatelor se primește indiferent dacă cel care administrează Taina Mărturisirii aplică sau nu vreo epitimie. Epitimiile sau penitențele sunt incluse în această dimensiune terapeutică a Tainei Mărturisirii, subordonate acesteia. Duhovnicul nu este obligat să impună vreo pedeapsă (penitență) celui care se mărturisește, ci numai dacă consideră că este absolut necesar pentru vindecarea spirituală a acestuia. Prin urmare, impunerea penitenței are o valoare strict personală și ea nu reprezintă pedeapsă pentru răscumpărarea iertării, ci măsura conștiinței ascetice a Bisericii, lungul drum la care este supusă libertatea personală a fiecărui credincios pentru a fi pusă în armonie cu viața în Hristos. Astfel că nu este posibil să înțelegem rolul eclesial al canoanelor fără a considera rolul lor ascetic. Canoanele sunt și rămân cu acest caracter indicativ, călăuză și măsură totodată a progresului vieții spirituale a fiecărui creștin în parte.

Normativa antică, în general, este astăzi adaptată la realitățile cotidiene. Prin urmare, chiar pentru avort mulți duhovnici nu aplică normele canonice în sensul lor strict (care opresc de la împărtășanie de la 1 la 20 de ani – Can. 21 Anc.; Can. 91 Trul.; Can. 2, 8 Vasile; Can. 33, 34, 36 Ioan Ajun.), ci își permit, în virtutea Can. 102 Trul., să facă unele derogări. Astfel, o femeie care a avortat poate fi oprită un timp mai scurt sau chiar poate fi lăsată să se împărtășească (dacă este însărcinată), dându-i-se o epitimie compensatorie: să adopte un copil, să boteze un copil, să îmbrace și să hrănească o familie etc. Modul acesta terapeutic de administrare al penitenței reflectă de altfel flexibilitatea pastorală specifică Bisericii Ortodoxe, cunoscută în terminologia eclesiastică ca „iconomie". În accepțiune canonică, iconomia desemnează acel procedeu prin care se concede o derogare, temporală sau permanentă, de la o prescripție canonică, în determinate condiții, când se consideră că făcându-se așa se poate realiza un „mai bine" pentru un credincios sau pentru toată Biserica, având-se în vedere întotdeauna conservarea dogmei.

Realitățile pastorale îi determină în zilele noastre pe duhovnici să dezlege totul fără să mai impună nicio epitimie, de teamă că, dacă o va face, penitentul va pleca la un alt duhovnic „mai înțelegător". Sf. Vasile cel Mare stabilea în Can. 3 că „adevărata vindecare este îndepărtarea de păcat", motiv pentru care în Can. 2 îndemna pe cei ce primesc mărturisirea penitenților să aplice terapia „nu după timp, ci după chipul pocăinței".

2. Caracterul euharistocentric al penitențelor canonice. Scopul imediat al penitențelor canonice era pedagogic și medicinal, dreptul canonic penal oriental având un caracter sacramental, totul fiind concentrat în jurul Euharistiei. Penitențele bisericești, înainte de toate, au ca scop trezirea conștiinței celui care a comis o infracțiune determinată de canoane, pentru a-l face să înțeleagă devierea sa spirituală și să-l determine să se purifice prin lupta spirituală a căinței, și astfel să redevină membru funcțional sănătos al corpului eclesial, hrănindu-se și crescând printr-o experiență sacramentală comună continuă.

3. Caracterul medicinal al penitențelor (pedepselor) bisericești – exemple din legislația canonică sinodală. Părinții Primului Sinod Ecumenic de la Niceea (325) descriu comportamentul canonic penal al Bisericii: fiecare caz trebuie să fie examinat în mod singular, pedeapsa trebuind să fie aplicată în funcție de dorința penitentului

de a se pocăi. Sinodul al Patrulea Ecumenic de la Calcedon (431), în schimb, oferă dreptul episcopului de a aplica sau nu iconomia bisericească asupra penitenților. Părinții Sinodului Trulan (691-692) descriu în Can. 102, numit de canoniști „cheia canoanelor", comportamentul duhovnicului în scaunul de administrator al Tainei Pocăinței, analizând totodată și natura păcatului. Duhovnicul în scaunul spovedaniei, în calitate de judecător bisericesc, este administratorul dreptății și al milostivirii divine.

4. Practica penitențială în Orient. Atât Sf. Vasile cel Mare (†379), cât și Sf. Grigore de Nyssa (†395) insistă în scrierile lor asupra caracterului terapeutic al penitenței canonice. Disciplina promovată de ei este influențată de exegeza rigoristă origenistă a episcopilor de Alexandria: Petru (†311) și Timotei (†385). Canoanele penitențiale ale Sf. Vasile cel Mare, care opreau de la împărtășanie pentru anumite perioade, în funcție de gravitatea păcatului comis, continuă o practică penitențială mai veche, existentă deja în timpul Sf. Grigore Taumaturgul (†270) și legiferată la Primul Sinod Ecumenic de la Niceea I (325) prin Can. 5, 8, 11, 12 și 13. Faptul că practica excomunicării nu era o noutate creată de Părinții Sinodului de la Niceea o demonstrează îndeosebi Can. 13, emanat la acest sinod, în care ni se vorbește despre „vechea și canonica normă" privitoare la posibilitatea împărtășirii celor ce erau excomunicați înainte de împlinirea termenului de pocăință.

5. Două tipuri de penitență. Cât privește administratorul penitenței în Răsărit, Miguel Arranz este de părere că începând cu a sec. al IX-lea se pot distinge totuși două tipuri de penitență: 1) penitența monastică sau așa numita „mărturisire după canonarii"; 2) mărturisirea presbiterală, cu chestionar sau fără. Primul tip de mărturisire era de regulă făcut în fața unei persoane harismatice, de regulă un monah nehirotonit, numit *dechomenos* sau *anadochos*, care primea mărturisirea penitentului și îi aplica epitimia în funcție de gravitatea păcatelor comise, de obicei mai scurtă decât cea prevăzută în canoane. Textele canonico-liturgice din aceea perioadă scot în evidență faptul că acești confesori luau asupra lor păcatele celor care se mărturiseau, fiind responsabil înainte lui Dumnezeu pentru toții fii lor spirituali.

Cel de al doilea tip de mărturisire nu putea fi făcută decât în fața unui preot, ritualul liturgic fiind unul destul de simplu. În paralel, se dezvoltă, din ce în ce mai mult, ritualul de penitență monastică, un ritual care pune accentul atât pe natura păcatului, cât și pe puterea de dezlegare a celui ce administrează mărturisirea. Spre sfârșitul sec. al IX-lea și începutul sec. al X-lea, aceste ritualuri monastice de mărturisire modifică vechiul rit presbiteral ținând cont de maniera nouă de concepere a mărturisirii ca examen de conștiință. Este începutul unei perioade în care Taina Mărturisirii va deveni monopol al monahilor. Începând cu sec. al XII-lea, riturilor presbiterale le sunt adăugate elemente din practica monastică a interogatoriilor amănunțite, derivate din manualele penitențiale (*canonarii*). Deja în această perioadă administrarea ca atare a Tainei Mărturisirii era de competența exclusivă a preoților. Cu toate că exista o mare varietate de ritualuri de spovedanie, taina ca atare și ritualul în sine începe să se uniformizeze treptat în întreaga Biserică Ortodoxă.

Bibliografie. „Le formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3", în: *OCP*, I (1992), 58; în: *OCP*, II (1993), 59, pp. 78-82; în: *OCP*, III (1993) 59; *I penitenziali bizantini*, Roma, 1993; Arranz, M., „Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (1e partie)", în: *OCP*, 57/1991; Cozma, I., *Canoanele întregitoare ale patriarhilor de Constantinopol Ioan Ajunătorul, Nichifor Mărturisitorul și Nicolae Grămăticul*, **Ed. Reintregirea, Alba Iulia, 2010**; Kotsonis, Ieronimos, *Problemes de l'Economie ecclesiastique*, Ed. Glemboux, 1971; Lifschitz, D., *Introduzione a Rosh Hashanah e Yom Kippur*, în vol. *Le feste ebraiche. 1. Rosh Hashanah, Yom Kippur*, Milano, 2000; Mazza, E., „La celebrazione della penitenza nella liturgia bizantina e in Occidente: due concezioni in confronto", în: *Ephemerides Liturgicae*, 115/2001, pp. 385-440; Mazza, E., „La celebrazione della Penitenza e la prospettiva della Chiesa delle origini", în vol. Chauvet, L.M., Clerck, P. de (eds), *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Assisi, 2003; Melia, E., „Le sacrement de pénitence", în: *Le*

messager orthodoxe, 14/1961; MORINI, **E.**, *La Chiesa Ortodossa. Storia – Disciplina – Culto*, Ed. Studio Domenicana, Bologna, 1996; MUNTEANU, Alex Armand, „Aplicarea epitimiilor în lumina sfintelor canoane", în: *ST*, XIII (1961), 7-8, pp. 445-465; PĂTRULESCU, G., „Epitimiile canonice și ascetice în general", în: *ST*, XXXII (1980), 3-6, pp. 535-550; PHIDAS, V., „Caractère de la peine ecclésiastique", în: *Episkepsis*, 403/1988; RUS, C., „Ghid canonic privind abaterile și delictele bisericești", în: *MB*, XXXV (1985), 9-10, pp. 620-627; **YANNARAS, CH.**, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1984.

Ioan Cozma

PENTARHÍE. (gr. *penta – cinci*; *arhis – conducători*; *pentarhias – cinci conducători*) Formă colegială de conducere a Bisericii primului mileniu, cuprinzând întâistătătorii celor cinci patriarhii istorice (tradiționale): Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim.

Consacrarea demnității patriarhale și a instituției Patriarhiei a dus în primul mileniu creștin la limitarea titlului de patriarh doar la cele 5 mari scaune apostolice: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Această ordine a fost stabilită prin Can. 36 Sin. VI Ec. (Trulan, 691), care confirma dispozițiile civile în materie (Iustinian, *Novelele 109, 123, 126, 131, 137*), precum și pe cele bisericești stabilite de părinții participanți la sinoade ecumenice anterioare (Can. 3 Sin. II Ec.; Can. 28 Sin. IV Ec.). De menționat este faptul că locul acestor scaune patriarhale în cadrul Pentarhiei era unul preponderent onorific – toți episcopii fiind egali între ei –, în care, dincolo de clasificare administrativ-instituțională, prima coresponsabilitatea pastorală. Cel dintâi era considerat „Primus inter Pares", ca semn al prețuirii scaunului apostolic al cărui păstor era, dar nicidecum ca unul care ar fi exercitat vreo autoritate absolută asupra celorlalți patriarhi componenți ai Pentarhiei. Niciunul dintre cei cinci patriarhi nu putea vorbi în numele întregii Biserici, decât în numele Bisericii pe care o păstoreau. Numărul de cinci a fost mai apoi pus în corespondență cu cele cinci simțuri ale corpului uman. Prin urmare, considera Patriarhul Petru II al Antiohiei (1052-1056), „dacă harul divin a stabilit în lume cinci patriarhi, acest număr nu poate fi depășit, deoarece Biserica este Trupul lui Hristos, capul ei unic, iar cei cinci patriarhi corespund celor cinci simțuri ale corpului" (*PG* 120; E. Melia, „La Pentarchie", p. 350).

Pentarhia, așa cum a fost consacrată juridic de către Iustinian, ca organism colegial de conducere al tuturor Bisericilor din cadrul Imperiului Roman, va cunoaște o perioadă destul de scurtă de funcționare, fiind datorată în special decăderii puterii imperiale bizantine și al pierderii controlului administrativ asupra unor teritorii, în favoarea longobarzilor și arabilor. Totuși, sistemul pentarhic, ca și concept canonic și teologic, a continuat să supraviețuiască, fiind considerat unul dintre principiile de bază în organizarea și conducerea Bisericii primului mileniu. Chiar dacă în cadrele Imperiului Roman nu mai rămăsese decât Constantinopolul, implicarea celorlalte scaune în viața bisericească s-a făcut simțită deopotrivă; cei cinci patriarhi continuând să fie nu numai coparticipanți la comuniunea sinodală (expresie a colegialității sinodale), dar și garanții păstrării și transmiterii nealterate a patrimoniului doctrinar, liturgic și disciplinar în Bisericile păstorite de ei. După Schisma din anul 1054, Scaunul de Constantinopol va ocupa primul loc, urmat de scaunele de Alexandria, Antiohia și Ierusalim, la care se vor adăuga apoi și noile centre patriarhale create în mileniul al doilea, precum: Patriarhia Rusă (1593), Patriarhia Sârbă (1920), Patriarhia Română (1925), Patriarhia Georgiană (1943), Patriarhia Bulgară (1953).

Bibliografie. LOMBINO, V., „Pentarchia", în *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casa Editrice Marietti, Genova/Milano, 2008, pp. 4023-4028; MARELLA, Michele, „Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive", în: *Nicholaus*, IV (1976), 1, pp. 99-138; MAROT, D.H., „Note sur la pentarchie", în: *Irenikon*, 32/1959, pp. 436-442; MELIA, Elie, „La Pentarchie", în: *Istina*, 32/1987, pp. 341-360; MEYENDORFF, J., „Pentarchy", în: *Dictionary of Middle Ages*, 9/1987; PERI, V., „La Pentarchia: situazione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica", în: *Atti delle Settimane di Studio del CISAM*, XXXIV (1988), pp. 209-311; VALDMAN, T., „Pentarchia", în *Enciclopedia del Cristianesimo*, Novara, Instituto Geografico De Agostini, 1997; YANNARAS, Ch., „L'Institution de la Pentarchie aujourd'hui", în: *Contacts*, XXXI (1979), 107, pp. 283-289.

Ioan Cozma

PENTICOSTÁL. (*dezambig.* CÚLTUL PENTICOSTÁL) Cult și mișcare neoprotestantă a *Mișcării harismatice*, care promovează necesitatea unui botez suplimentar celui cu apă: botezul cu Duhul Sfânt, care conferă calitatea unei relații directe cu Dumnezeu, prin intermediul unor daruri personale, considerate a fi similare harismelor apostolice.

Întemeietorul penticostalismului este considerat Charles Parham (1901). În plină expansiune prozelitistă, mișcarea atrage prin pretenția refacerii atmosferei Bisericii Apostolice, formată în mod vizibil la Cinzecime (*Penticosta*). De aici și denumirile destul de des întâlnite în titulaturile grupărilor penticostale, care se descriu ca fiind „Apostolice" sau „Nou-Apostolice", „Universale" sau „Universaliste", „Botezate cu Duhul Sfânt" etc. Exprimările specifice harismaticilor conferă mișcării, pe de o parte, o expansiune eruptivă la nivel mondial, iar pe de altă parte, o dezvoltare disparată, în comunități cu varii desfășurări doctrinare, dizidențe și fragmentări. Există, bunăoară, penticostali trinitari și penticostali antitrinitari, penticostali sâmbătari și penticostali duminicali etc. În România, au pătruns la începutul sec. al XX-lea, la scurtă vreme de la apariție cunoscând o dezvoltare rapidă, ajungând în prezent cultul neoprotestant cu cel mai mare număr de adepți de la noi.

Bibliografie. Comșa, † Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-1, București, 1997; vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe* (Manual experimental), Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, † Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

PENTICOSTÁR. (gr. *pentikostarion – a cincizecea, Cincizecimea*) **I.** Perioada liturgică a anului bisericesc, cuprinsă între ziua I a Paștilor și Duminica I după Cincizecime, care rememorează liturgic timpul dintre Învierea Domnului, Înălțarea Sa la ceruri și întemeierea Bisericii creștine, la Cincizecime, simbolizând biruința vieții asupra morții și biruința virtuții asupra păcatului. Penticostarul este una dintre cele trei perioade ale anului liturgic, alături de Triod și Octoih. Timpul liturgic din perioada Penticostarului, cuprins între Înviere și Înălțare, este numit și perioada pascală. Prima săptămână din perioada Penticostarului este Săptămâna Luminată; cartea de cult alcătuită de Sfinții imnografi Iosif Studitul, Cosma al Maiumelor și Ioan Damaschin, care cuprinde slujbele ce se săvârșesc în biserici și mănăstiri, în perioada Penticostarului. Aceste imne cuprind și redau mesajul și bucuria Învierii Domnului. Penticostarul cuprinde toate rânduielile specifice acestei perioade, referitoare la spațiul liturgic, tipicul slujbelor, conținutul cântărilor, dar și anumite rânduieli cu caracter unicat din cursul anului bisericesc (scoaterea Sfântului Agneț pentru împărtășirea bolnavilor peste an, agheasma din Vinerea Luminată – Izvorul Tămăduirii, ridicarea Sfântului Epitaf de pe Sfânta Masă, Vecernia specială de la praznicul Cincizecimii). **II.** Carte de cult ce cuprinde slujbele din perioada Penticostarului, respectiv între ziua I a Paștilor și Duminica I după Cincizecime.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]2002; Manoilescu-Dinu, Natalia, „Penticostarul, oglindă a spiritualității", în vol. *Duhul Sfânt în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, pp. 125-143; Tucă, Nicușor, „Hristologia Penticostarului. Studiu dogmatico-liturgic", în: *Sfântul Apostol Andrei*, III (1999), 4, pp. 163-188.

Lucian Petroaia

PERICÓPĂ. v. APOSTOL, EVANGHELIE. Fragment din Sfânta Scriptură, specifică împărțirii din cărțile de cult a Evangheliei și Apostolului, care se citește în cadrul slujbelor bisericești după o anumită rânduială.

PERIHORÉZĂ. (gr. *perihoresis*; lat. *circumincessio – locuire*, *petrecere împreună*) Termen teologic ce desemnează întrepătrunderea neamestecată, neconfuză și insolubilă a Persoanelor Sfintei Treimi, sau intersubiectivitatea Lor, adică felul în care Acestea sunt interioare Una Alteia.

Din punct de vedere teologic perihoreza exprimă mișcarea de viață și iubire a Persoanelor Sfintei Treimi și locuirea acestora una în alta. Învățătura de bază a Bisericii este aceea că Dumnezeu este unul în ființă și întreit în Persoane sau că El este o singură ființă în trei ipostasuri absolute, infinite și veșnice. Astfel, putem spune că în Dumnezeu există o singură ființă, o singură voință și o singură lucrare. Deși Dumnezeu este unic, modul Său de a fi sau de a subzista este unul treimic: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Prin acest mod de existență treimic, Persoanele Treimice se mișcă una spre alta, se deschid una spre cealaltă și locuiesc una în cealaltă, fără a se contopi sau amesteca. Astfel, când spunem Sfânta Treime, ne gândim la cele trei persoane sau ipostasuri care au între Ele o comunicare desăvârșită, aflându-Se una în cealaltă.

La baza perihorezei se află deoființimea Persoanelor Sfintei Treimi. Ideea de perihoreză a existat întotdeauna în Biserica, dar termenul de perihoreză, ca atare, îl avem de la Sf. Ioan Damaschin. Prin acest concept se exprimă atât unitatea, cât și trinitatea Persoanelor dumnezeiești ale Treimii Celei mai presus de fire.

Perihoreza treimică este mărturisită în Sfânta Scriptură prin cuvinte clare. Mântuitorul îi spune lui Filip: „Nu crezi tu, că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine?" (*In* 14, 10) sau: „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl" (*In* 10, 38). Înaintea Pătimirilor Sale, Mântuitorul propune ucenicilor Săi acel mod de unitate care există între El și Tatăl: „Ca toți să fie una după cum Tu Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia întru Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*In* 17, 21). Persoanele Sfintei Treimi, având aceeași ființă, sunt egale între Ele, cuvenindu-li-Se Lor aceeași cinste și mărire. Afirmând că Tatăl reprezintă principiul în Sfânta Treime, nu înțelegem prin aceasta că El ar fi superior Fiului și Duhului Sfânt, deoarece El are aceeași ființă, putere și demnitate ca și celelalte Două, deosebindu-Se de Ele numai prin însușirile sau proprietățile Lor personale, incomunicabile și netransmisibile: „Fiecărui subiect treimic îi sunt interioare Celelalte. Fiecărui subiect treimic îi sunt, în același timp, desăvârșit transparente Celelalte ca alte eu-uri ale Sale. Fiul apare în conștiința Tatălui prin actul nașterii ca o altă Sine a Sa. După Sfinții Părinți, Sinea Tatălui nu s-ar cunoaște pe ea însăși dacă n-ar avea în oglinda conștiinței Sale pe Fiul ca o altă conștiință a Sa".

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Loichița, Vasile, „Perihoreză și enipostazie în dogmatică", în: *Ort*, X (1958), 1, pp. 3-14; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003; Tulcan, Ioan, *Teologia știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [2]2004.

Ioan Tulcan

PERSOÁNĂ. (gr. *prosopon*; lat. *persona*) Termen teologic ce desemnează un subiect, adică o entitate definită din punct de vedere identitar, capabilă să-și autodetermine existența prin voință liberă și rațională.

Acest termen, în limba greacă, avea înțelesul de „mască" pe care o foloseau actorii jucând diferite roluri pe scenă.

1. Persoana în triadologie. Părinții Bisericii au folosit termenul *prosopon* mai întâi cu referire la Dumnezeu, la Persoanele Treimii. În ceea ce privește termenul *ipostas*, Biserica primelor veacuri a exprimat două tradiții: a) alexandrină, care a asociat esența cu ipostasul; b) capadociană, care a asociat ipostasul cu persoana. Astfel, la Sinodul I Ecumenic (325), ipostasul a fost folosit cu înțelesul de esență, în timp ce la al II-lea Sinod Ecumenic (381) ipostasul era legat de persoană și distinct de esență. Pentru Sf. Ioan Damaschin termenul ipostas are două înțelesuri: a) simpla existență și prin acest înțeles este legat

de esență; b) existența unei substanțe individuale în sine. Prin urmare, pentru Sf. Ioan Damaschin o persoană este aceea care se distinge de cele de aceeași natură cu ea.
Părinții Bisericii, în cadrul controverselor triadologice și hristologice din sec. al IV-lea, au dat un conținut ontologic termenului *prosopon*, răspunzând, pe de o parte, sabelianismului, care susținea că Dumnezeul creștinilor este unul, dar El lua o mască (*prosopon*) diferită încât în Vechiul Testament era Tată, în Noul Testament, Fiu, iar după întemeierea Bisericii, Duh Sfânt, și, pe de altă parte, adopțianismului, care nega dumnezeirea Fiului. Părinții Bisericii, în frunte cu Sf. Vasile cel Mare, afirmă în contextul epocii lor că cei care nu acceptă *ousia* comună cad în politeism, iar cei ce nu acceptă distincția ipostasurilor cad în iudaism (*Epistola 210)*. Astfel, Sf. Vasile cel Mare, spre deosebire de formularea dogmatică a Sinodului I ecumenic (325), face distincție între *ousia* și *ipostasis*, identificând în același timp ipostasul cu persoana, aceasta dobândind conținut ontologic, real. Persoana, în momentul identificării cu ipostasul, nu rămâne ceva abstract, ci primește conținut real, ontologic
2. Persoana lui Iisus Hristos. Logosul, în perspectivă creștină, era văzut drept criteriu viu al creației, în sensul că, evitând orice formă de intelectualism pe care în cadrul filozofiei antice îl implica noțiunea de „logos", Părinții Bisericii vor identifica Logosul cu Viața, Acesta fiind de fapt Fiul lui Dumnezeu născut din veci din Tatăl, iar în timpurile cele din urmă făcut om de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria. Logosul era identificat cu a doua Persoană a Sfintei Treimi, care în vremurile din urmă devine Logos întrupat, Iisus Hristos. În modul teandric de existență, viața în toate aspectele ei este integrată în metabolismul divino-uman al Persoanei lui Hristos, pentru a fi redimensionată, reînnoită și transfigurată în întregul ei. Orice aspect al vieții care nutrește nemurirea și îndumnezeirea este necesar să fie altoit pe Persoana cea de viață făcătoare a Domnului, pe Trupul care a biruit moartea și a extins viața, ca posibilitate ce atârnă de voința noastră, până la marginile lumii acesteia și dincolo de ea. Persoana lui Iisus Hristos, fără a fi înțeleasă într-un sens hristomonist, ci în relație perihoretică cu Treimea, este centrală în creație, în Biserică, în răscumpărarea și îndumnezeirea omului și transfigurarea cosmosului.
3. Persoana în gnoseologie. Cunoașterea lui Dumnezeu ca Persoană este o cunoaștere personal-experimentală. Pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu Cel personal, persoana umană este chemată să se angajeze într-un efort ascetic-mistic, integrată fiind eclesial-sacramental. Cunoașterea personal-experimentală a Persoanelor dumnezeiești nu reușește niciodată să le epuizeze, Dumnezeu fiind o taină în însăși actul revelării Sale. Și totuși, omul poate cunoaște ceva din manifestările lui Dumnezeu în creație și din existența personală a lui Dumnezeu, exprimând catafatic ceea ce experimentează.
Persoana umană scapă oricărei definiții, fiind creată după chipul lui Dumnezeu. Adâncimea de neajuns a modelului după care a fost creat omul face pe om să fie dincolo de orice definiție filosofică și științifică. Omul nu poate defini omul, ci răspunsul la taina omului se poate da doar din perspectiva Revelației, a Celui care a creat omul. Astfel, vorbim despre un apofatism al persoanei, dar nu despre un apofatism care exclude dimensiunea catafatică a cunoașterii. În teologie vorbim despre paradoxul persoanei, paradox care cuprinde atât dimensiunea apofatică, cât și cea catafatică a cunoașterii, persoana umană fiind raționalitate și taină. Persoana se revelează în experiență. Părintele Stăniloae explică într-un mod cu totul excepțional caracterul personal al ființei umane, care este atât lumină, raționalitate, cât și taină: „Persoana umană este, astfel, un răspânditor de lumină și căutător și primitor de lumină. Ea răspândește lumina și aspiră după tot mai multă lumină. Lumina pe care o primește conștient de la alte persoane și lucruri o răspândește conștient altor persoane. Dar căutarea și primirea continuă a luminii și comunicarea ei nesfârșită arată că și persoana este, în același timp, o taină nesfârșită care se vrea cunoscută de ea însăși și să facă cunoscută tot mai mult taina ei. Din toate

părțile îi vine lumina și, deci, în toate părțile o caută, dar o și răspândește în toate părțile în mod conștient ca lumină proprie, adaptată persoanei sale. Aceasta înseamnă că este prin ea însăși lumină și căutătoare de lumină la nesfârșit, dar de aceea și o taină. Vrea să se lumineze pe ea însăși și să lumineze toate prin ea, ca lumină. Toate sunt destinate să fie lumină pentru ea, ca adunând lumina lor în lumina sa, să răspândească lumina sa și a lor ca lumină pentru toți, fără să înceteze vreodată această lucrare. Prin aceasta rămâne mereu o taină luminoasă și căutătoare de lumină, ce vrea să lumineze și să se lumineze la nesfârșit".

Antropologia modernă a pledat și pledează încă pentru explicarea reducționistă a omului, abordat numai din perspectiva biologiei, psihologiei, sociologiei, limbajului, comunicării, nu și din perspectiva sa de ființă teologică. Constituția ființei sale, care este o constituție paradoxală, presupune o abordare a omului mult mai complexă, mult mai adâncă decât abordarea strict materialistă și scientistă. Aceste forme necesare, dar limitate, ale cunoașterii amintesc neîncetat că omul este o simplă ființă în devenire, care se naște și moare în virtutea legilor naturale, supus fiind mecanismelor vieții cosmice și psihologice. Deci omul, așa cum îl prezintă biologia și psihologia, ca ființă naturală și socială, este un produs al lumii și al proceselor ce se desfășoară în lume. Problema fundamentală care se pune este, însă, dacă omul din această perspectivă se poate autocunoaște și deci autosalva. Paul Evdokimov arată că „structura deiformă a omului face imposibilă orice soluționare autonomă a destinului său". Adică: omul fără Dumnezeu încetează a mai fi om și din acest motiv umanismul antropocentric nu sfârșește, cum s-ar crede, printr-o afirmare a omului, ci printr-o negare a sa. Disprețuirea misterului credinței de către raționalismul exacerbat lovește de fapt în misterul și unitatea persoanei umane. Misterul uman în care se reflectă misterul divinității, după chipul căreia omul a fost creat, face imposibilă o cercetare a omului doar pe cale obiectual-experimentală, prin forțele rațiunii autonome limitate în sine. Astfel, studiat din perspectivă antropocentrică, omul va rămâne pentru știință un mister, deoarece el se află dincolo de limitele științei, fiind în profunzimea lui o ființă teologică. Caracterul paradoxal al Persoanei Logosului întărește și pune într-o lumină autentică caracterul paradoxal al persoanei umane, create după chipul Logosului întrupat. De aceea, explicarea autentică și plenară a omului nu se poate realiza decât din perspectiva Logosului Creator și Mântuitor, Arhetipul absolut al omului.

4. Persoana în antropologie. În ceea ce privește omul, Părinții Bisericii folosesc termenul *antropos*, termen care cuprinde nu numai latura biologică a omului, ci și realitatea prezenței Duhului Sfânt în el, adică latura duhovnicească, iconică. Astfel, omul este înțeles din perspectiva Arhetipului după care a fost creat, adică Logosul întrupat, ca ființă teologică. Deși între Dumnezeu și om există o distincție fundamentală ca între creat și necreat, termenul de persoană, folosit cu referire la Persoanele Treimii, a fost folosit în unele cazuri și cu referire la om, în antropologie. Sf. Ioan Damaschin, de exemplu, afirmă că fiecare om este un ipostas, identificând totodată ipostasul cu persoana. Persoana se referă la trup și suflet împreună dincolo de orice formă de spiritualism și biologism aspiritual. Tot aici trebuie să facem distincția între *persoană* și *individ*: din punct de vedere teologic, prin *persoană* se înțelege omul angajat ascetic-mistic și eclesial-sacramental în urcușul spre îndumnezeire în comuniunea cu Sfânta Treime, în timp ce prin *individ* se înțelege omul care rămâne la un înțeles biologic, simțual și pătimaș al viețuirii. Potrivit Mitropolitului Hierotheos Vlachos, din punct de vedere ontologic, toți oamenii pot fi considerați persoane, chiar și diavolul, însă din punct de vedere soteriologic, nu toți sunt persoane, ci numai cei ajunși la asemănare, cei care au realizat drumul de la chip la asemănare. Trebuie să afirmăm faptul că persoana umană se îndumnezeiește în har prin creșterea în comuniunea cu Persoanele divine în cadrul cosmosului. În măsura în care depășește și nu anulează determinismele cosmosului, în măsura în care asumă cosmosul și-l transfigurează,

omul ca persoană se îndumnezeiește în har. Astfel, cosmosul se transfigurează în cadrul comuniunii dintre persoanele umane și Persoanele divine.

5. Persoana în eclesiologie. În cadrul Bisericii, văzută ca Trup al lui Hristos, persoanele umane sunt văzute în comuniune cu Persoanele Treimii și întreolaltă. Astfel, în perspectivă eclesială, și implicit sacramentală, vorbim de *persoană* și *comuniune*. De fapt, oamenii sunt chemați să experimenteze în Biserică comuniunea de viață a Treimii, relațiile iubitoare dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh fiind model de viață al Bisericii. După acest model al Sfintei Treimi, comuniunea nu suprimă persoană, nici persoana nu sparge comuniunea, ci persoana crește și se afirmă în comuniune. Astfel, modelul perihoretic al Treimii ca structură a supremei iubiri se reflectă și în Biserică ca și *koinonia*. Ioannis Zizioulas face distincția în ceea ce privește persoana între „ipostasul existenței biologice" și „ipostasul existenței eclesiale". Din această perspectivă termenul persoană este legat de teologie și de tainele Bisericii, de asceză integrată eclesial și nu de reductivele concepții filosofic-etice și psihologic-științifice contemporane.

6. Persoana în eshatologie. Persoana umană este chemată la îndumnezeire pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu. Intrarea în Împărăție se experimentează încă de aici în tainele și comuniunea Bisericii, comuniune în care persoanele umane rămân conștiente și distincte. Astfel, în dimensiunea eshatologică persoana umană nu este anulată, nici confundată cu alte persoane sau cu Persoanele divine cu care rămâne veșnic în comuniune. Textul din *1 Cor* (13, 12) poate fi un exemplu în acest sens, Apostolul Pavel afirmând că aici vedem ca prin oglindă, în ghicitură, iar dincolo, vom vedea față către față (*prosopon pros prosopon*). Deci, vom vedea pe Dumnezeu, Persoana divină, față către față, fiind în același timp și noi persoane. Numai fiind persoane vom putea vedea față către față, adică Persoană către persoană, rămânând distincți în comuniune. Îndumnezeirea persoanei umane în har nu înseamnă anulare a umanului, ci o împărtășire calitativă continuă din harul lui Dumnezeu, așa încât persoana umană nu devine altceva, ci se transfigurează în lumină, lumina cea neînserată a Împărăției destinată persoanelor îndumnezeite.

Bibliografie. Carrel, Alexis, *Omul – ființă necunoscută*, trad. Lia Busuioceanu, Ed. Tedit FZN, București; Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Ioja, Cristinel, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Ioja, Cristinel, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Mantzarides, Georgios, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, SVS Press, Crestwood NY, 1984; Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, [2]1999; Popovici, Iustin, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. I.Ică, I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997; Stăniloae, Dumitru, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978; Vlachos, Hierotheos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002; Yannaras, Christos, *Persoană și eros*, trad. Z. Luca, Ed. Anastasia, București, 2000; Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, trad. A. Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

Cristinel Ioja

PIETÍSM. (fr. *piétisme*) Mișcare pornită din lutheranism, prin întemeietorul Philipp Jakob Spener (1635-1705), ajungând să cuprindă și alte ramuri protestante, în special anglicanismul, din care se va desprinde, în sec. al XVIII-lea, mișcarea metodistă a lui John Wesley.

Caracteristicile principale ale pietismului, potrivit operei fundamentale a lui Spener, *Pia desideria*, sunt: necesitatea studiilor biblice în adunări restrânse, particulare; promovarea rolului laicilor în conducerea spirituală a Bisericii, pe baza conceptului preoției universale; cunoașterea învățăturii de credință nu-i suficientă, atâta vreme cât nu este pusă în practică; abordarea cu dragoste a necredincioșilor și a celor de alte credințe; dezvoltarea unor direcții noi în educația teologică, insistându-se

asupra aspectelor vocaționale; orientarea spre un discurs (omiletic) axat pe necesitatea transformării individuale, ca fundament al credinței. Mișcările pietiste continuă să existe și astăzi, cu observația că promovează mai degrabă sentimentalismul, în detrimentul unei abordări realiste a vieții creștine.

Bibliografie. Andreicuț, Ioan, „Pietismul sectant – îndepărtare de la credința creștină ortodoxă", în: *Ort*, XLI (1989), 1; Comșa, † Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-1, București, 1997; vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe* (manual experimental), Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, † Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

PÍLDĂ. v. PARÁBOLĂ.

PISÁNIE. (slav. *pisanije*) Inscripție sculptată sau pictată pe piatră ori metal, așezată de obicei pe peretele dinspre apus al bisericii, deasupra ușii de intrare, în textul căreia sunt cuprinse date cu privire la istoria lăcașului respectiv și la ctitorii și binefăcătorii ei. Cu titlul de pisanie sunt numite și inscripțiile de pe lespezile mormintelor.

Ocupându-se de pictarea Catedralei din Sibiu, Miron Cristea, viitorul patriarh, propune, în primul tratat de iconografie apărut în literatura de specialitate din țara noastră, un model de pisanie, din care distingem mai multe elemente: hramul; unitatea ierarhic superioară, în a cărei jurisdicție se află; anii de ctitorie; conducerea țării în timpul căreia a fost ridicată catedrala, precum și ierarhul locului, din vremea respectivă; hotărârea forului superior ierarhic, în vederea construirii respectivului lăcaș; principalii ctitori și ostenitori. Aceste inscripții sunt de un real folos pentru posteritate, rămânând în istorie ca adevărate certificate de naștere și acte de identitate.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Cristea, Elie-Miron, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1905.

Cezar Pelin

PIXÍDĂ. (gr. *pixis – cutie*) v. CHÍVOT.

PNEVMATOMÁHI. (gr. *Pnevma – Duh* și *mahi – luptă*) Eretici arieni care, interpretând greșit textul de la *Ev* (1, 14), învățau că Duhul Sfânt este doar un „Duh slujitor", superior naturii spirituale a îngerilor, o creatură a Tatălui (*In* 1, 3), negându-i astfel dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea cu Tatăl și cu Fiul.

De asemenea, ei argumentau că nu se spune nicăieri în Sfânta Scriptură că „Duhul este Dumnezeu", iar expresia „Duh este Dumnezeu" (*In* 4, 24) nu înseamnă altceva decât că Dumnezeu este duh, dar nu că tot cel ce este duh este și Dumnezeu. Ei nu făceau însă corelația cu un alt text biblic (*2 Co* 3, 17) din care rezultă dumnezeirea Duhului Sfânt („Domnul este Duhul"), ci argumentau că dacă Duhul Sfânt este Dumnezeu atunci El este ori Tată ori Fiu, dar pentru că nu este nici unul, nici celălalt, atunci El este un simplu spirit. Se încerca stabilirea unor raporturi familiale în Sfânta Treime după modelul celor umane: „Dacă Sfântul Duh nu este creat, atunci El este sau fratele lui Dumnezeu-Tatăl sau este Tatăl Celui Unuia-Născut, Iisus Hristos, sau este Fiul lui Hristos sau nepotul lui Dumnezeu-Tatăl sau Fiul lui Dumnezeu, dar atunci Domnul Iisus Hristos nu va mai fi Fiul Cel Unul-Născut, întrucât are un frate" (cf. Didim cel Orb, *Despre Sfântul Duh*, 62). Inițiatorul pnevmatomahismului este considerat a fi episcopul arian Macedonie al Constantinopolului, depus din scaunul episcopal în anul

360. După numele lui, pnevmatomahii au fost numiți macedonieni, iar apoi maratonieni, după numele diaconului Maratoniu, depus de Sinodul de la Constantinopol din anul 360, împreună cu Eustație al Sevastei.

Împotriva ereziei pnevmatomahilor, care nu era altceva decât o extindere a arianismului la a treia persoană a Sfintei Treimi, s-au ridicat Sfinții Părinți din a doua jumătate a sec. al IV-lea. Sf. Atanasie cel Mare îi comunică prietenului său, Episcopul Serapion de Thmuis, în Egipt, în anul 359, că unii dintre cei care au renunțat la arianism învățau că Duhul Sfânt este doar o creatură, un spirit slujitor care se deosebește de îngeri numai prin grad. Această erezie trebuie condamnată pentru că după cum Fiul nu poate fi despărțit de Tatăl, tot așa nici Duhul Sfânt nu poate fi despărțit de Tatăl și de Fiul, căci astfel s-ar desființa unitatea Sfintei Treimi. Sfântul Duh purcede de la Tatăl și fiind propriu Fiului se dă prin Acesta apostolilor și tuturor celor ce cred în El (Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion*, 2).

Sinodul alexandrin din anul 362 apăra consubstanțialitatea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul și cerea antiohienilor să recunoască în Sfânta Treime o singură dumnezeire și că Duhul Sfânt nu este o creatură sau ceva străin, ci propriu și nedespărțit de ființa Fiului și a Tatălui (Sf. Atanasie cel Mare, *Tomosul către antiohieni*, 3-5). Un alt sinod, convocat de Sfântul Atanasie la Alexandria, în timpul împăratului Jovian (363-364), a condamnat pe pnevmatomahii care învățau că Sfântul Duh este „o creatură și o făptură făcută prin Fiul" (Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Iovian*, 6). Sf. Vasile cel Mare a combătut pe pnevmatomahi în lucrarea *Despre Sfântul Duh*, în care mărturisea dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea persoanelor Sfintei Treimi. Pentru a nu redeschide discuțiile legate de adoptarea termenului niceean *omousios*, Sfântul Vasile a evitat să-l folosească cu referire la persoana Duhului Sfânt și a preferat termenul *omodoxas* (de aceeași cinstire) considerând că dacă se învață despre aceeași adorare adusă și Duhului Sfânt, ca și Tatălui și Fiului, se mărturisește implicit dumnezeirea și deoființimea Lui cu Tatăl și cu Fiul. De altfel, în Epistola a VIII-a Sfântul Vasile învață clar că Duhul Sfânt este egal și nu inferior Tatălui și Fiului și că noi „trebuie să mărturisim că Tatăl este Dumnezeu, Fiul, Dumnezeu, Duhul Sfânt, Dumnezeu, și deoființă cu Tatăl și cu Fiul". Pnevmatomahismul a fost combătut de Sfântul Vasile și în lucrarea *Contra lui Eunomiu* (II, 32-33), un arian extremist care învăța că Fiul este creatura Celui nenăscut, adică a Tatălui, iar Paracletul, sau Duhul Sfânt, este creatura Celui Unul-Născut, adică a Fiului. Sf. Epifanie de Salamina a combătut pe ereticii pnevmatomahi în lucrarea *Panarion* sau *Contra tuturor ereziilor* (377), iar Sf. Grigorie de Nazianz (†390) a înfierat erezia pnevmatomahilor în *Cuvântarea a V-a teologică*.

Sf. Grigorie de Nyssa a combătut pe pnevmatomahi în tratatul *Despre Sfântul Duh contra pnevmatomahilor macedonieni*, apărând consubstanțialitatea și egalitatea persoanelor Sfintei Treimi și învățând că „Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, Duhul Sfânt este Dumnezeu, dar nu sunt trei Dumnezei. Căci unul și același este Dumnezeu, deoarece El are o singură și aceeași ființă, cu toate că fiecare dintre persoane se numește ființă, existență și Dumnezeu" (*Contra elinilor despre noțiunile comune*, în *PG* 45, 177A). Didim din Alexandria sau Didim cel Orb, cunoscând învățătura pnevmatomahilor dintr-o lucrare eretică din care citează de mai multe ori în tratatul *Despre Sfântul Duh* și în cartea a II-a a lucrării *Despre Sfânta Treime*, i-a combătut cu argumente clare, oferindu-ne, în același timp, informații prețioase despre fundamentarea teologică a doctrinei lor. De asemenea, pentru cunoașterea doctrinei pnevmatomahilor, sunt relevante două dialoguri care formează un tratat intitulat *Contra macedonienilor*, atribuit lui Didim cel Orb, din care după toate probabilitățile s-a inspirat scriitorul alexandrin la alcătuirea tratatului *Despre Sfânta Treime*. Este redat textul unui *Dialog macedonian* pentru a oferi cititorilor informații precise despre doctrina și argumentele pnevmatomahilor. La acestea trebuie

adăugate și cele cinci *Dialoguri pseudo-atanasiene despre Sfânta Treime* care redau dialogul dintre un ortodox și un eretic pnevmatomah.

Atât episcopatul răsăritean, cât și cel apusean era preocupat de combaterea pnevmatomahismului, deoarece considera, pe de o parte, că prin aceasta se dă lovitura de grație arianismului care încerca să se mențină sub o formă voalată prin noua erezie, iar pe de altă parte, dorea să evite un conflict de proporția celui cu arienii, eliminând noua erezie încă din starea ei incipientă. Proclamat august al Orientului la 19 ianuarie 379, Teodosie cel Mare a promulgat la Tesalonic, la 28 februarie 380, un edict decisiv pentru susținerea Ortodoxiei niceene, cerând tuturor popoarelor supuse lui „să mărturisească credința într-o singură Dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de aceeași mărire în Sfânta Treime". Edictul a fost reînnoit la Constantinopol, la 10 ianuarie 381. Macedonienii au fost condamnați definitiv la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381).

Bibliografie. Ambrozie, Sf., *Scrieri II*, în coll. *PSB* 53, trad. E. Braniște, D. Popescu, D. Negrescu, București, 1994; Ambrozie, Sf., *Despre Sfântul Duh*, trad. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997; Atanasie cel Mare, Sf., *Epistolele I, II, III către Serapion de Thmuis despre Sfântul Duh*, în *PG* 26, col. 529-680; Atanasie cel Mare, Sf., *Scrieri II*, în coll. *PSB* 16, București, 1988; Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri II*, în coll. *PSB* 30, trad. T. Bodogae, București, 1988; Gabor, A., *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, București, 2004; Grigorie de Nazianz, Sf., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993; Piffl-Percevic, Th., Stirnemann, A. (ed.), *Das gemeinsame Credo. 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel*, Innsbruck, Wien, 1983; Rămureanu, I., „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 ani de la întrunirea lui", în: *Ort*, 3/1981, pp. 285-336; Ritter, A.M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Teologie des II. Oecumenischen Konzils*, Göttigen, 1965; Schulz, H.J., „Das I Konzil von Konstantinopel (381)", în: *Der Christliche Osten*, 2-6/1981; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Sfântul Duh*, în *PG* 32, col. 68-217.

Nicolae Chifăr

POCĂÍNȚĂ. v. METANÓIA.

PODOBÍE. (gr. *to podovena – model*, *normă*) Sinonim cu stihiră în muzica bisericească. Stihiră ce se cântă după o melodie – șablon, ca model pentru alte cântări bisericești. Fiecare dintre cele opt glasuri bisericești are podobiile lui, indicate la începutul stihirilor prin notarea primelor cuvinte ale textului imnografic

Bibliografie. Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Petroaia

POEZÍE IMNOGRÁFICĂ. Totalitatea cântărilor bisericești din cultul ortodox, redactate de bărbați cu viață sfântă, cuprinse în cărțile de cult (Triod, Penticostar, Octoih, Mineie, Ceaslov, Liturghier, Molitfelnic, Panihidă, Acatistier), care redau în formă teologic-poetică (de imn religios), spre mai buna înțelegere a poporului, adevărurile de credință. Sursa inspirației poeziei imnografice este Sfânta Scriptură, în care se întâlnesc nenumărate cântări biblice: cântarea lui Moise de la ieșirea din robia egipteană (*Iș* 15, 1-9) și din pustia Sinaiului (*Dt* 32, 1-43), Cântarea Anei (*1 Rg* 2, 1-10), Cartea Psalmilor, cântarea lui Zaharia (*Lc* 1, 68-79), cântarea Elisabetei (*Lc* 1, 41-45), cântarea Maicii Domnului (*Lc* 1, 46-55). După aceste modele au creat cântări și Sfinții Clement Alexandrinul, Antinoghen, Efrem Sirul, Grigorie de Nazianz, Ambrozie al Mediolanumului, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Patriarhul Anatolie al Ierusalimului, Roman Melodul, Cosma Melodul, Ioan Damaschin. Tezaurul liturgic al poeziei imnografice este una dintre caracteristicile cultului ortodox, ale cărui sărbători strălucesc prin această sublimă formă de exprimare a credinței.

Bibliografie. Beldie, I.C., *Poezia biblică*, Tipografia George Jorică, Galați, 1937; Belu, Dumitru, „Imnele liturgice ca izvor omiletic", în: *MA*, VI (1960), 3-4, pp. 141-155; Ghiuș, Benedict, „Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe", în: *ST*, XXII (1970), 1-2, pp. 70-103; Stanciu, Vasile, „Imnografia și muzica bisericească în preocupările de seamă ale Sfinților Trei Ierarhi", în: *Îndrumător bisericesc*, XII (1980), Cluj, pp. 87-91; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică în cărțile de cult și de cântare bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006; Tucă, Nicușor, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă* (teză de doctorat), Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004.

Lucian Petroaia

POGRIBÁNIE. v. ÎNMORMÂNTÁRE.

POLICÁNDRU. (lat. *candelabrus – sfeșnic*; gr. *kandileri – obiect de luminat*) Obiect de iluminat, candelabru.
Un sfeșnic în formă de cerc, cu mai multe brațe, suspendat în turla centrală a naosului sau de tavanul (turla) pronaosului, în fiecare braț punându-se câte o lumânare sau un bec electric pentru iluminat. Sf. Simeon al Tesalonicului arăta că policandrul cel mare din mijlocul bisericii închipuie „tăria cerului și planetele". Alți tâlcuitori spun că acesta simbolizează lumina divină care coboară din cer și se revarsă peste cei care participă la slujbă.
Bibliografie. Braniște, Ene *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, vol. II, Tipografia Gutenberg, București, 1911; Mitrofanovici, Vasile, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului eparhial ortodox român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Tâlcuire despre sfânta biserică*, în *PG* 155, col. 697-750.
Marian Vâlciu

POLIELÉU. (gr. *poli – mult*; *eleos – milostiv*) Cântare al cărei text îl formează versete alese din *Ps 134* („Robii Domnului") și *135* („Mărturisiți-vă Domnului că este bun...") care se cântă la Utrenia praznicelor și sărbătorilor anumitor sfinți, după al doilea rând de Sedelne.
La sărbătorile Sf. Fecioare Maria, polieleul este format din versete ale *Ps 44* („Cuvânt bun răspuns-a inima mea..."). Refrenul *Ps 135* a făcut ca denumirea acestei cântări să fie „polieleu" (refren: „Că în veac e mila Lui..."). O altă explicație ce se dă acestei denumiri este aceea că, în timpul cântării polieleului, se aprind toate candelele, ceea ce este mai greu de acceptat. Denumirea provine de la folosirea expresiei „Că în veac este mila Lui", după fiecare verset ales din *Ps 135*. Praznicele Maicii Domnului au un Polieleu special, cu stihuri alese din *Ps 44* („Cuvânt bun…"). În perioada Triodului, la Utrenia din primele trei duminici care preced începutul Postului Mare, pe lângă psalmii care constituie de regulă polieleul se adăugă și *Ps 136* („La râul Babilonului…"), care amintește de plânsul poporului ales aflat în robia babilonică, iar pentru creștini exprimă plânsul pentru raiul pierdut prin păcatul protopărinților Adam și Eva, dar și plânsul duhovnicesc pentru iertarea păcatelor, în vederea călătoriei cu folos pe calea Postului Mare și a prăznuirii Învierii Domnului.
Bibliografie. Braniște, Ene, „Slujba Utreniei – istorie și explicare", în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Vintilescu, Petre, „Oficiul Utreniei", în: *GB*, XXIII (1963), 7-8, pp. 683-699; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.
Lucian Petroaia, Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

POLIGENÍSM. v. MONOGENÍSM. Concepție antropologică generală specifică teoriilor evoluționiste, conform căreia originea omului s-ar datora unei proveniențe multiple, din mutația sau aportul mai multor perechi de indivizi.

POLIHRONIU. (gr. *poli – mult*; *hronos – timp*, *ani*) Partea finală a slujbei de Te-Deum, care cuprinde momentul când arhiereul sau preotul, binecuvântând poporul cu sfânta cruce, rostește „Mulți ani trăiască!", pentru întâistătătorul pomenit, pentru stăpânire și pentru ceilalți rugători prezenți.
Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; *Slujba Învierii și Carte de Tedeum*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Nicolau, † Gherontie, *Îndrumătorul liturgic cuprinzând vizite canonice la orașe și sate, Vecernia cu Litie și Priveghere, Liturghiile Sfinților Ioan Gură de Aur și Grigore Dialogul, cu muzică în text*, Tipografia Cărților bisericești, București, 1939.
Lucian Petroaia

POLUNÓȘNIȚĂ. v. MIEZONÓPTICĂ.

POMÁNĂ. Dar, danie, milostenie, binefacere, praznic care se face după o înmormântare sau după un parastas și la care, de obicei, se dăruiesc (săracilor) diverse obiecte (ale mortului), prinos, comând. Legătura dintre cei vii și cei adormiți se fundamentează pe dragostea lui Hristos, legătură pe care moartea nu o poate

distruge. În virtutea comuniunii dintre biserica luptătoare și cea triumfătoare, cei vii au o serie de datorii față de cei adormiți: să se roage pentru ei și să facă fapte de milostenie. După moartea cuiva sunt rânduite mai multe slujbe de pomenire, ce se săvârșesc la 3, 9, 20 și 40 de zile (panaghia), apoi, din an în an, pană se împlinesc 7 ani.

În privința soroacelor de pomenire a celor răposați, *Constituțiile Apostolice* menționează: „Să se pomenească ziua a treia a morților cu psalmi, cu citiri și cu rugăciuni, din pricina Celui ce a înviat după trei zile. Și în ziua a noua, pentru pomenirea celor rămași în viață și a celor morți. Și ziua a patruzecea, după pilda veche, căci așa a jelit poporul meu pe Moise. Și în ziua anului, spre pomenirea lui (a celui răposat) și să se dea săracilor din cele ce au fost ale lui, ca să-l pomenească". Praznicele și pomenirile făcute pentru cei adormiți, ca și împărțirea de hrană și îmbrăcăminte la sărmani, își întind rădăcinile, în timp, până în Antichitatea creștină. Agapele, care se săvârșeau după „frângerea pâinii", aveau și acest rol de comemorare a celor trecuți la Domnul (*convivia funebralia*). Pentru cei care mureau în nelegiuire nu erau primite niciun fel de pomeni: „Cât privește pe nelegiuiți, de a-i da săracilor bunurile lumii, întru nimic nu-i vei ajuta (pe nelegiuiți), deoarece, cui îi era dușmănoasă nelegiuirea, cât a fost în viață, vădit este că-i va fi și după moarte, pentru că la Dumnezeu nu este nedreptate". Sf. Macarie Alexandrinul ne dă mărturie clară cu privire la soroacele de pomenire a celor adormiți: „Într-adevăr, bine a păstrat Biserica acest obicei, ca să aducă jertfă și rugăciune pentru suflet în ziua a treia (după moarte). Într-adevăr, este bine că Biserica aduce liturghii și săvârșește jertfă (euharistică) pentru cel adormit a noua zi (după moarte)". De prin sec. al VII-lea, este atestată practica pomenirii generale a morților, care se face în sâmbetele Postului Mare. După înmormântare, preotul revine la casa mortului, unde face din nou Panihida sau Parastasul pe scurt, binecuvântând totodată pomana sau praznicul. În unele părți, acum se săvârșește și Agheasma mică. Aceasta este o reminiscență a străvechii practici păgâne și iudaice a curățirilor, bazată pe ideea că atingerea de cadavrele morților pângărește și că, deci, cei în cauză trebuie să fie curățiți.

Bibliografie. Antonovici, † Iacov, *Rânduiala ridicării Panaghiei*, București, 1899; Beldie, Constantin, „Simbolurile prânzurilor și al ridicării Panaghiei", în: *BOR*, XLIX (1931), 9, pp. 564-566; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Chirvasie, Ioan, „Rugăciunile pentru cei adormiți în învățătura Bisericii Romano-Catolice și Ortodoxe", în: *BOR*, LXXVII (1959), 3-4, pp. 385-394; Ionescu-Amza, Ioan N., *Rolul Parastaselor*, București, [3]1937; Crăciun, † Casian, „Rugăciunile pentru morți. Sfintele moaște, Sfintele icoane, lumânările și candelele în cultul ortodox", în *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 22-34; Orleanu-Bârlădeanu, Calistrat, „Rugăciunile Bisericii sau pomenirile pentru cei repausați în Domnul", în: *BOR*, XXVI (1902), 2-3, pp. 257-268; Strugariu, Constantin, „Grija pentru cei morți în cultul și spiritualitatea ortodoxă", în: *BOR*, CI (1983), 9-10, pp. 779-691; † Mitrofan, *Viața repauzaților noștri*, București, 1899; Vîlciu, Marian, „Rugăciunile pentru cei adormiți în Biserica Ortodoxă. Sensurile teologice și realitățile liturgico-practice", în: *Almanahul Bisericesc al Arhiepiscopiei Târgoviștei*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2012, pp. 49-56.

Cezar Pelin

POMAZÁNIE. (*var.* POMĂZUÍRE) v. ÚNGERE.

POMÉLNIC. v. DÍPTICE. Listă cu numele de Botez ale persoanelor pentru a fi pomenite în cadrul Sfintei Liturghii, la Proscomidie, sau în cadrul altor Sfinte Taine sau Ierurgii.

POST. Acțiune și perioadă de curățire a sufletului prin pocăință și cerere a harului lui Dumnezeu, exprimată în mod curent prin abstinență alimentară de la mâncarea de origine animală. **I.** (*bibl.*) *1. Postul în Antichitatea păgână.* Practicarea postului, prezentă în toate religiile și folosită cu sensul specific de abținere temporară de la orice hrană pe temei religios, este la început mai obișnuită la greci decât la romani, dar apoi sub influențe străine ea s-a răspândit de-a lungul întregii lumi din Antichitate. Originalul, și cel mai puternic motiv pentru postire, poate fi aflat în frica de demoni, care au căpătat putere asupra

omului prin mâncare. Postirea era și un mijloc eficace în pregătirea pentru unirea cu divinitatea și pentru primirea unor puteri extatice sau magice. De asemenea, postul era asociat cu doliul. În orice caz, postul lumii greco-romane nu este ascetism. El este un rit care este observat în interesul relațiilor cu spiritele și cu zeitățile. „Deși este o practică religioasă universală, totuși numai în Revelația biblică postul va primi cele mai adânci înțelesuri și cele mai bogate valențe spirituale" († Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, p. 16).

2. Postul în Vechiul Testament. În Vechiul Testament întâlnim diverse tendințe asupra acestui subiect, de la cele mai primitive până la cele mai originale; acestea din urmă sunt întemeiate pe intuiția suveranității absolute a lui Yahweh. Hrana vegetală, specifică postului, apare de la început drept cea mai firească mâncare pe care Ziditorul i-a rânduit-o omului: „Iată, vă dau toată iarba ce face sământă de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sământă în el. Acestea vor fi hrana voastră" (*Fc* 1, 29). De-abia după potop a fost îngăduită mâncarea cărnii (*Fc* 9, 3).

Postul trebuie să-l pregătească pe credincios pentru întâlnirea cu Dumnezeu, nu în sensul unei purificări care-l ridică pe om până la divinitate, ci în cel al unei așteptări desprinse din evenimentul Revelației (*Iș* 34, 28; *Dt* 9, 9; *Dn* 9, 3; 10, 2-12). În sine, postul veterotestamentar era puternic infiltrat în istoria poporului și a indivizilor. El marchează vremuri de umilință și rugăciune în destinul tragic al lui Israel și al fiilor săi, mai ales cel al psalmiștilor (*2 Rg* 12, 16; *Ps* 69, 11). Posturile oficiale, integrate în cult (*Lv* 16, 29; 23, 27) sunt, cu siguranță, mai vechi decât textele care transmit instituirea lor. Profeții și-au îndreptat adesea critica asupra devierii sensului lor (*Is* 14, 12; *Zh* 7, 5; *Ioil* 2, 13), o critică recurentă în paginile Evangheliei. În Iudaismul de Jos, postul îmbrăca adesea un scop interesat: se postea pentru obținerea ploii, în timpul anumitor catastrofe sau calamități naturale, sau existau cazuri când se rânduiau posturi generale în timpuri de mari nevoi sau necazuri pentru a împăca mânia lui Dumnezeu. În timpul de după exil, mai ales fariseii excelau prin posturi dese. Ei obișnuiau să postească în fiecare săptămână de două ori: joia, în amintirea urcării lui Moise pe Muntele Sinai, și lunea, în amintirea pogorârii lui de pe aceste munte. Dar ei nu se mulțumeau a posti numai pentru a-și arăta supunerea lor față de voia lui Dumnezeu și, în același timp, și întristarea lor adâncă pentru păcatele comise, ci posteau și pentru a se arăta oamenilor că sunt deosebit de pioși.

Multe aspecte ale postului din Vechiul Testament sunt aceleași ca în alte religii. Postul în cazul unui deces își are rădăcinile și aici în credința în demoni, deși în perioada istorică el are caracterul unui obicei de doliu, exprimând bocetul după cel decedat (*1 Rg* 31, 13). Înainte de primirea celor Zece Porunci, Moise a petrecut patruzeci de zile și patruzeci de nopți cu Yahweh pe Muntele Sinai, fără a mânca sau a bea (*Iș* 34, 28; *Dt* 9, 9). Daniel a postit și s-a mortificat înainte de viziunile sale (*Dn* 9, 3; 10, 2). În aceste cazuri, postul pare a fi pregătire pentru primirea Revelației. El îi face pe Moise și pe Daniel capabili de a se întâlni cu Dumnezeu și de a-I asculta cuvintele Sale. Totuși, trăsătura cea mai importantă și una care este singulară pentru Vechiul Testament este faptul că postul exprimă ascultarea față de Dumnezeu.

Până în zilele Noului Testament, postul ajunge să ocupe un loc atât de înalt în practica și în percepția Iudaismului, încât pentru păgâni el este unul dintre semnele distinctive ale evreului (cf. Tacit, *Hist.*, V, 4; Suetoniu, *Aug. Caes*, 76, 3). Ca și Daniel, autorii de apocalipse de mai târziu se pregătesc prin post pentru inspirația extatică (*Ezr* 5, 13, 19; *Apoc. siriană a lui Baruh* 9, 2). O făgăduință este confirmată prin post (*Tob* 7, 12; *FA* 23, 12, 14), după cum, în multe cazuri, este rugăciunea (*1 Mac* 3, 47; *2 Mac* 13, 12; *Bar* 1, 5; *Idt* 4, 9; *Lc* 2, 37). Remușcarea și penitența își găsesc expresie în post (*Pr* 3, 8; *2 Ezr* 9, 3). Postul este o exercitare în virtute, după cum se poate vedea din exemplul lui Iosif în Egipt (*Test. Jos.* 3, 4; 4, 8; 10, 1). Dumnezeu îl iubește pe omul virtuos care postește.

3. Postul în Noul Testament și în Biserica primelor veacuri. Cuvintele lui Iisus din *Mt* 15, 11 (cf. *Mc* 7, 15: „Nu ceea ce intră în gură spurcă pe om, ci ceea ce iese din gură, aceea spurcă pe om"), invocate uneori împotriva postului, nu se referă nicidecum la post. Așa cum rezultă foarte clar din acel context, Mântuitorul nu neagă valoarea postului, ci pretinsa valoare religioasă a unei simple reguli igienice. Poziția pe care o adoptă Iisus față de post este nouă și distinctă. La începutul relatării despre ispitire (*Mt* 4, 2; *Lc* 4, 2), El a petrecut 40 de zile (și 40 de nopți) postind în pustie, ca un nou Moise (*Iș* 34, 28; *Dt* 9, 9). Calea lui Mesia (*Mt* 3, 17; *Lc* 3, 22) corespunde cu cea a lui Moise. Dar, în vreme ce mijlocitorul legământului din Vechiul Testament a postit ca pregătire pentru revelația din partea lui Dumnezeu, Iisus este El Însuși Cuvântul lui Dumnezeu care aduce la expresie Revelația desăvârșită a lui Dumnezeu (cf. *In* 1, 17). Refuzul Său de hrană nu este un simplu exercițiu ascetic. Ca Unul care a fost dus de Duhul (*Mt* 4, 1; *Lc* 4, 1b), El trăiește într-o lume în care se aplică condiții de viață diferite de cele de pe pământ (*Mt* 4, 11). Atitudinea Sa externă față de cultul dominant nu ne lasă nicio îndoială că El ar fi ținut zilele de post general. În *Mt* 6, 16, Iisus presupune că ucenicii Săi se pot angaja în post voluntar ca o formă obișnuită a disciplinei religioase. Dar semnificația pe care o atribuie postului este cu totul alta de cea pe care Iudaismul tinde s-o asocieze unui obicei. Postul este slujire adusă lui Dumnezeu. El este un semn și un simbol al convertirii la Dumnezeu (*metanoia*), care are loc în ascuns. Afișarea ostentativă înaintea oamenilor marchează sfârșitul adevăratei postiri. Postul înaintea lui Dumnezeu, Tatăl celor care se întorc la El, este bucurie. Deci nu mai este loc pentru semnele de tristețe ale tânguirii (*Mc* 2, 18).

Este foarte clar că Mântuitorul așază postul între „faptele dreptății" (*Mt* 6, 1), alături de milostenie și rugăciune. El vorbește în Predica de pe Munte despre un post care trebuie practicat în taină (*Mt* 6, 16-18), în discreție, adică în opoziție cu postul fățarnic, ostentativ: „Când postiți, nu fiți triști ca fățarnicii; că ei își smolesc fețele, ca să se arate oamenilor că postesc. Adevărat grăiesc vouă, și-au luat plata lor. Tu însă, când postești, unge capul tău și fața ta o spală, ca să nu te arăți oamenilor că postești, ci Tatălui tău care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție". Iisus nu se opune în principiu pietății iudaice, ci vanității religioase afișate cu ocazia postirii. Dumnezeu va recompensa nu atât postul în sine, cât mai ales atitudinea interioară pe care el o exprimă. Postul autentic este cel realizat numai înaintea lui Dumnezeu, iar nu în chip fățarnic, înaintea oamenilor.

În general, atitudinea lui Iisus față de post nu este diferită de cea a profeților. Dar rațiunile și expresia concretă sunt proprii Lui, determinate unic de conștiința Sa mesianică. A posti de dorul Mirelui-Hristos este motivația sublimă a postului creștin. Astfel, întreg timpul Bisericii, până la A Doua Venire a Domnului în slavă, timp în care adevărații credincioși suspină de dorul Mirelui, este pentru ei, și va fi mereu, un timp în care postul își are rolul său, nu numai de înfrânare a trupului, ci și ca semn al așteptării eshatologice. Acest sens eshatologic, a posti de dorul Mirelui până la revenirea Sa, este exprimat foarte clar de Iisus, când au venit la El ucenicii lui Ioan, întrebându-L: „Pentru ce noi și fariseii postim mult, iar ucenicii Tăi nu postesc? Și Iisus le-a zis: Pot, oare, fiii nunții să fie triști câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti" (*Mt* 9, 14-15; *Mc* 2, 18-20; *Lc* 5, 33-35). Același sens eshatologic al postului este evidențiat în cuvintele lui Iisus din *Lc* (21, 34): „Luați seama la voi înșivă, să nu se îngreuieze inimile voastre de mâncare și de băutură și de grijile vieții, și ziua aceea să vine peste voi fără de veste"; aici „ziua aceea" este o referire la momentul Parusiei Domnului.

Într-o discuție cu ucenicii, după vindecarea lunaticului, Domnul a afirmat foarte clar puterea pe care o mijlocește postul în lupta împotriva diavolului: „Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post" (*Mc* 9, 29), ceea ce au înțeles întotdeauna sfinții, care erau și mari postitori sau asceți.

După Înălțarea Domnului, aflăm despre Sfinții Apostoli că posteau (*FA* 13, 2; 14, 23). Sfântul Pavel amintește „posturile" printre mijloacele sale de a-I sluji lui Hristos (*2 Co* 6, 5), mărturisind că el însuși a petrecut „în posturi de multe ori" (*2 Co* 11, 27). Pentru propovăduitor, postul este o confirmare a trăirii sale conform Evangheliei: „Îmi chinuiesc trupul și îl supun robiei; ca nu cumva, altora propovăduind, eu însumi să mă fac netrebnic" (*1 Co* 9, 27). Adeseori, recomandă postul, care este o înfrânare a trupului ca o „jertfă vie" și o „îmbrăcare" în harul lui Hristos: „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca pe închinarea voastră cea duhovnicească" (*Rm* 12, 1); sau, alt îndemn: „Să umblăm cuviincios ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă. Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte" (*Rm* 13, 13-14). Aceste îndemnuri apostolice sunt, de fapt, îndemnuri la post (V. Mihoc, pp. 354-355). Obiceiul de a întări rugăciunea prin post este adoptat de primii creștini în *FA* 13, 3 (la trimiterea misionarilor Barnaba și Pavel din Antiohia) și în *FA* 14, 23 (la hirotonirea preoților de către Pavel și Barnaba pentru bisericile nou-întemeiate în sudul Asiei Mici). În liturghia obișnuită, profeții și învățătorii din Antiohia se pregătesc prin post ca să li se arate de către Duhul pe cine anume să pună deoparte (*FA* 13, 2). În cercul paulin, „ziua de post" este familiară din calendarul iudaic (*FA* 27, 9).

Mai apoi, în scrierile creștine dintre cele mai vechi, cum a fost *Didahia* sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli* (de la sfârșitul sec. I d.Hr.), este prevăzut postul săptămânal creștin de miercuri și vineri, fiind socotit ca ceva de la sine înțeles. *Didahia* atrage numai atenția ca aceste zile de post să fie deosebite de cele ale iudeilor: „Ei (iudeii) postesc lunea și joia. Voi, însă, postiți miercurea și vinerea" (8, 1). Credinciosul care postește în aceste zile este într-o priveghere de așteptare a venirii Domnului (*Herma*, 5, 1, 1; Tertulian, *De Oratione*, 19; Tertulian, *De Ieiunio*, 2). Vinerea este aleasă pentru că a fost ziua răstignirii, iar miercurea pentru că a fost ziua arestării lui Iisus (*Didasc.*, 21).

II. (*can.*) Postul în Tradiția Bisericii este rânduit canonic. Din sec. al II-lea, toți creștinii sunt îndatorați să postească în timpul în care Domnul a fost în mormânt cu trupul (Postul Paștilor) (Eusebiu de Cezareea, *Hist. Eccl.*, V, 24, 12); *Mc* (2, 20) reprezenta baza biblică pentru acest post (Tertulian, *De Ieiunio*, 2, 13; *Const. Ap.*, V, 18, 2). A posti Duminica era interzis (Tertulian, *De Corona*, 3). În *Faptele lui Ioan*, apostolul își întrerupea postul continuu în ziua duminicii. Foarte curând, a devenit o practică pentru catehumeni să postească înainte de a primi Botezul (*Did.*, 7, 4; Iust., *Apol.*, 61, 2). Tot așa, cel care botează și alții care participă la botez. De obicei, postul este practicat pentru a întări rugăciunea (*Pol.*, 7, 2; *Act. Thom.*, 20, 145), dar și ca pregătire pentru a primi descoperiri cerești (*Herma*, 2, 2, 1; 3, 1, 2; 3, 10, 6) și, în special, posteau așa montaniștii (Tertulian, *De Ieiunio*, 1; 2; 10; Ieronim, *Ep.*, 41, 3; Ipolit, *Ref.*, 8, 19, 2). În actele de binefacere, este o faptă bună ajutorarea săracilor cu hrana economisită prin post (cf. agrafonul păstrat la Origen, *Hom. in Lv.*, 10, 2: „beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem"); acest fel de post este merituos (*Herma*, 5, 3, 8). Chiar înainte de a deveni montanist, Tertulian a înțeles postul ca o jertfă care împacă cu Dumnezeu (*De Patientia*, 13; *De Oratione*, 18; *De Carnis Resurrectione*, 8), postul fiind o expresie a părerii de rău și pocăinței.

În toate posturile stabilite de Biserică, începând din sec. al II-lea, există o continuitate a evlaviei Vechiului Testament și a celei iudaice, dar semnificația sa este hristocentrică. În mod constant, Părinții Bisericii reamintesc faptul că postul trebuie să-i îngăduie creștinului împlinirea datoriei milosteniei. Cu ceea ce cruță din hrana sa, el trebuie să poată împlini nevoile celor înfometați. Liturghia bizantină proclamă: „Postului nostru trupesc, fraților, să-i adăugăm postul duhovnicesc [...]. Să dăm pâine celor flămânzi, să deschidem casele noastre celor săraci, lipsiți de adăpost (cf. *Is* 58), ca să atragem la noi marea milostivire a lui Hristos".

De fapt, învățătura Sfinților Părinți evidențiază mai multe aspecte ale postului: 1. căderea a însemnat o ruptură a postului, iar postul este întoarcere în rai; 2. postul atrage restaurarea firii; 3. postul este începutul pocăinței; 4. postul ridică mintea spre contemplația cerească; 5. postul este ospăț mistic, prin împărtășirea din Sfintele Taine ale lui Hristos (Makarios Simonopetritul, pp. 94-99).

Biserica Ortodoxă a stabilit patru perioade anuale de post: perioadele dinainte de Paște și Crăciun, sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel și Adormirea Maicii Domnului. „Aceste patru posturi ritmează viața liturgică a Bisericii astăzi. Ele s-au dezvoltat în timp, ca urmare a intensificării înțelegerii mai adânci a momentelor din istoria mântuirii și ca cinstire mai intensă a sfinților care au iubit pe Hristos și L-au mărturisit în lume" († Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, p. 50).

Pravilele postirii au fost rânduite de Biserică cu scopul de a-i ajuta pe fiii ei, ca o călăuză pentru întreaga obște creștină. Dar, în privința măsurii postului, fiecare trebuie să se cerceteze pe sine cu ajutorul unui părinte duhovnicesc încercat și cu darul dreptei socotințe și să nu-și ia asupră-și un post mai presus de puterile sale, fiindcă, nu trebuie uitat că postul este pentru om, nu omul pentru post (Sf. Ignatie Briancianinov, p. 113).

Abținerea de la mâncare este un semn al libertății și al biruinței voinței, vizând îndeosebi întărirea puterilor sufletești asupra înclinărilor spre rău ale trupului, dar și o jertfă a trupului adusă Domnului. Temeiuri despre post găsim atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție. În Vechiul Testament, postul a fost practicat de către profeții Moise, Ilie și David (*Iș* 12, 8; 34, 28; *Dt* 9, 9; 16, 3), iar în Noul Testament, Însuși Mântuitorul a practicat și a recomandat postul, arătând totodată care sunt condițiile adevăratului post (*Mt* 4, 2; 6, 16-18; 9, 15; *Mc* 2, 20; *Lc* 5, 34-35; 18, 12); de asemenea, Sfinții Apostoli au practicat și recomandat postul (*FA* 13, 2; 14, 23; *1 Co* 7, 5; 8, 8; *1 Tim* 1, 8-9). *Didahia celor Doisprezece Apostoli* (80 d.Hr.) recomanda creștinilor să postească în zilele de miercuri și vineri; miercurea fiind ziua în care s-a ținut Sfatul iudeilor în care s-a hotărât prinderea lui Iisus, iar vinerea, ca zi în care Domnul a suferit răstignirea pe cruce. *Constituțiile Apostolice* vorbesc de postul din Săptămâna Pătimirilor, cu ajunare completă în Vinerea și Sâmbăta Mare; post care va fi apoi extins la 40 de zile, fiind cunoscut în sec. al IV-lea cu denumirea de Postul Sfintelor Paști sau Marele Post. Primele norme canonice care impun respectarea postului din zilele de miercuri și vineri, precum și a Postului Paștelui, le găsim în Can. 69 Ap. Norme similare găsim și în Can. 50 Laod. și Can. 56 Trul. În Biserica Ortodoxă, zilele de post, care trebuie să fie observate de către toți credincioșii, sunt: toate miercurile și vinerile de peste an, cu excepția acelora în care există dezlegare (harți), anumite zile dedicate unor sărbători importante (Înălțarea Sfintei Cruci – 14 septembrie; Ajunul Bobotezei – 5 ianuarie; Tăierea Capului Sf. Ioan Botezătorul – 29 august), precum și cele patru perioade mari de post din cursul anului bisericesc (Postul Crăciunului; Postul Paștelui (7 săptămâni); Postul Sfinților Apostoli (luni după Duminica tuturor sfinților – 29 iunie); Postul Adormirii Maicii Domnului (1 august – 15 august). Alături de aceste zile de post, orice credincios poate să-și asume anumite perioade mai scurte sau mai lungi de postire, pentru a le aduce jertfă lui Dumnezeu fie ca stare de pocăință înainte de primirea Sfintei Euharistii, fie pentru invocarea ajutorului divin în rezolvarea unor probleme personale sau ale celor apropiați lui.

III. (*liturg.*) Sub aspect liturgic, postul este lucrarea de mântuire exprimată în cursul unui an bisericesc și care este periodizată în funcție de marile praznice ale mântuirii.

El devine liturgic și, astfel, istoria se îndreaptă spre *eshaton*, iar ca timp al Bisericii se manifestă ca o călătorie înspre Înviere. Credinciosul, care-și integrează și încadrează viața în timpul Bisericii, devine un *homo viator*, ce-și trăiește evenimentul existenței într-un permanent ritm, pregătire-împlinire. Împlinirea ține de darurile și de harurile fiecărei

Liturghii euharistice duminicale și din sărbători, iar pregătirea înseamnă orientarea ascetică a întregii vieți morale. Asceza, ca depășire și transfigurare a necesității ce robește firea lumii, prin nevoile supraviețuirii, este osteneala de a deprinde firea cu Învierea. Întrucât prin marile Praznice din cuprinsul Anului bisericesc (Nașterea, Paștele, Rusaliile etc.) se exprimă lucrarea de mântuire pe care Dumnezeu o actualizează permanent în lume, participarea omului la taina mântuirii solicită pregătire și atitudine corespunzătoare. Astfel, viața religios-morală este integrată și încadrată posturilor de peste an și perioadelor liturgice determinate de Marile Praznice, respectiv cele ale Triodului, Penticostarului și Octoihului. Călătoria înspre Paște se face pe calea Triodului; perioada Penticostarului și cea a Octoihului izvorăsc din evenimentul Învierii; Rusaliile, „Paștile de foc", revarsă fiecărei Duminici (1-34 după Rusalii) timpul Duhului Sfânt sau timpul Bisericii ca timp al lui Hristos. Viața morală a credinciosului își împrumută conținutul și dinamismul din aceste perioade liturgice. Existența creștină este drumul către Învierea care deja a început pentru cei integrați în timpul Bisericii. Moralitatea este integrarea și participarea la Învierea lui Hristos, însă o participare pe calea ascezei. Accesul la Ziua Învierii este cu putință doar prin răstignire. Iată de ce Liturghia euharistică duminicală este precedată de postul de miercuri și de vineri, iar Paștele de postul și perioada Triodului. Asceza are menirea de a ne elibera de sub totala dependență de hrană, materie și lume. „Sub niciun aspect eliberarea noastră nu este una completă. Trăind încă în această lume căzută, în lumea Vechiului Adam, fiind parte a ei, încă depindem de hrană. Dar, tocmai cum moartea noastră – prin care încă trebuie să trecem – a devenit prin moartea lui Hristos o punte către viață, hrana pe care o mâncăm și viața pe care o susține poate fi viață în Dumnezeu și pentru Dumnezeu. O parte din hrana noastră a devenit deja hrană a nemurii – Trupul și Sângele lui Hristos Însuși. Dar, chiar și pâinea noastră cea de toate zilele, pe care o primim de la Dumnezeu, poate fi în această viață și în această lume cea care ne întărește pe noi și comuniunea noastră harică cu Dumnezeu, mai degrabă decât cea care ne desparte de Dumnezeu. Numai postirea poate realiza această transformare, dându-ne dovada existențială că dependența noastră de hrană și materie nu este totală, nu este absolută, că unite cu rugăciunea, cu harul și cu preamărirea pot deveni ele însele duhovnicești". Menirea ascezei este de a ne pune în situația și posibilitatea abordării hranei, materiei și lumii ca elemente duhovnicești, ca modalități prin care Dumnezeu ni se împărtășește și prin care accedem la Înviere. Postul reașază întreaga realitate a vieții trupești și sufletești înaintea lui Dumnezeu și întru Dumnezeu. Asceza pedepsește orice tendință de autonomizare a omului de Dumnezeu și prin aceasta redescoperă destinul făpturii: umplerea de viața Duhului. În postire omul își reîntâlnește adevărata sa natură spirituală.

Bibliografie. *Catehism ortodox*, Alba Iulia, 2000; *Mineiul lunii Iunie*; *Patericul egiptean*, Alba Iulia, 1993; Behm, J., „Nēstis", în Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. G. Bromiley, vol. IV, William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, pp. 925-935; Boca, Arsenie, *Cuvinte vii*, Ed. Charisma, Deva, 2006; Braniște, Ene, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Briancianinov, Ignatie, Sf., *Experiențe ascetice*, trad. A.X. Tănăsescu-Vlad, Ed. Sophia, București, [2]2008; Ciobotea, † Daniel, *Foame și sete după Dumnezeu – înțelesul și folosul postului*, Ed. Basilica, București, 2008; Dorotei, Avva, „Despre lepădare", în *Filocalia*, vol. IX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Sachelarie, Nicodim, *Pravila bisericească*, Ed. Parohia Valea Plopului, 1999; Ioan Gură de Aur, Sf., *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, trad. Gh. Băbuț, Ed. Pelerinul Român, Oradea; Kapsanis, Gheorghios, *Asceză și îndumnezeire*, trad. C. Toma, Ed. Marineasa, Timișoara, 2006; Makarios, Simonopetritul, *Triodul explicat – Mistagogia timpului liturgic*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Mihoc, Vasile, *Predici exegetice la Duminicile de peste an*, Ed. Teofania, Sibiu, [2]2008; Schememann, Alexander, *Postul cel Mare*, trad. A. Stroe, L. Constantin, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995; Soloviov, Vladimir, *Fundamentele spirituale ale vieții. Scrisori duminicale și pascale*, trad. I.I Ică jr., Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994;

Vulcănescu, Mircea, „Creștinul în lumea modernă”, în Ică, Ioan Jr., Marano, Germano (eds), *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

Vasile Vlad, Ioan Cosma, Ioan Mihoc

POSTMODERNITÁTE. Curent cultural de actualitate, sincretist și de amploare ce presupune depășirea tuturor paradigmelor de cultură clasică sau tradițională.

1. Modernitatea reflexivă sau postmodernitatea. Veacul al XX-lea avea să dezică din plin încrederea nelimitată în „ratio” umană, prin însăși dinamica cunoașterii rezultată din științele pozitive. Descoperirile din domeniul fizicii, cum ar fi principiul relativității al lui Einstein, mecanica cuantică a lui Niels Bohr și Wermer Heisenberg, au clătinat naturalismul, mecanicismul și logica universului propuse de modernitate, arătând că natura și cosmosul sunt realități pline de surprize, sunt un complex al relațiilor dinamice care se realizează continuu, iar nu un mecanism rigid ce ar putea fi comprehensibil total în descrierile rațiunii științifice. Caracteristic pentru știința „post-modernă” este eliberarea de concepte definitive impuse ca adevăruri obiective. Științele post-moderne insistă asupra relației dinamice între întreg și parte. În locul entităților individuale sunt conceptualizate interacțiunile. Astfel, se contutează o paradigmă științifică inter-relațională, fluidizată, în care există o strânsă interdependență între domenii.

Paradigma științifică pe care o propune fizica cuantică ne situează în post-modernitate. Universul nu mai este o simplă mașină care funcționează după niște legi precis predeterminate. Așadar, noua paradigmă științifică a sec. al XX-lea pune sub semnul întrebării temeiurile pe care s-a consacrat modernitatea. Toate „marile narațiuni”, care legitimau o lume a temeiurilor, se văd amenințate cu disoluția. Se propune trecerea de la „gândirea tare” (raționalistă, în mod absolut obiectiv până la epuizarea realității în concepte definitive), la așa-numita „gândire slabă”. Aceasta se dorește a fi „un mod de a descrie o situație generală a gândirii care indică diminuarea unei concepții realiste, în sens forte a ființei, unei concepții convenționale, comunicaționale, istoriste, în sens slab, a ființei” (Gianni Vattimo). Vorbim despre sfârșitul modernității sau despre istovirea lumii moderne și despre post-modernitate. Există păreri împărțite asupra sfârșitului modernității și debutului postmodernității. G. Vattimo, J.F. Lyotard, Pierre Gisel, Patrick Evaard, Virgil Nemoianu, Mircea Cărtărescu ș.a., propun folosirea termenului de postmodernitate, ca etapă post-modernă. Ei consideră că modernitatea s-a epuizat, s-a istovit, că nu mai are ce oferi, și că în toate domeniile existenței și-a dovedit limitele. Lazăr Vlăsceanu, H.R. Patapievici preferă termenul de modernitate târzie sau modernitate reflexivă, pornind de la ideea că nu există nimic în postmodernitate care să nu fi fost mai întâi în modernitate. Ceea ce cu adevărat s-a epuizat în modernitate, pentru a deveni postmodernitate, nu este modernitatea însăși, ci aspectele ei exterioare.

Postmodernitatea se situează la limitele procesului de modernizare, ca trecere la o ordine culturală și socială nouă, cu principii de organizare diferite cauzate de schimburile geo-politice recente. Ea apare în spațiul globalizării (lumea este o piață globală), al modernizării mijloacelor de comunicație (internet), al pluralismului haotic, al ideologiilor de tot felul și al relativismului moral absolut. Postmodernitatea este decizia modernității, ajunsă într-o explicație critică cu sine însăși (Pierre Gisel și Patrick Evaard), de a nu mai accepta certitudinile convenționale, cu caracter universalist, cu care s-a definit modernitatea clasică. Soluția pentru modernitatea ajunsă în criză nu va fi însă rămânerea, prin accentuare, în cadrele temeiurilor pe care modernitatea le-a consacrat, pentru că aceasta ar însemna o soluție nihilistă la o traumă tot nihilistă și, deci, o afundare într-o modernitate încă și mai rea. Pe de altă parte, negarea principiului fondator al modernității – „Dumnezeu este mort” – ar însemna ieșirea din modernitate sau renunțarea modernității la sine. Așadar, explicația critică cu sine însăși a modernității, pune modernitatea într-o dilemă fără soluție: fie acceptarea postmodernității recesive, ceea ce ar duce la

scufundarea într-o încă și mai rea modernitate, fie la renunțarea modernității la temeiul ei fondator, frigul metafizic, ceea ce ar însemna negarea de sine a modernității și întoarcerea la lumea pe care a negat-o și împotriva căreia s-a construit. „Singurul mod de a depăși modernitatea este să te situezi în negarea principiului ei fondator – „Gott ist tot". Cu adevărat, în afara modernității nu se află decât cel pentru care afirmația „Viu este Dumnezeul nostru" a devenit o realitate istorică necesară. Aici, fiecare cuvânt este important. Contează atât faptul că Dumnezeu este, că Dumnezeu, care este principiul universal, este Viu, că Dumnezeu este Domnul și că este al nostru, al oamenilor vii, muritori, concreți, irepetabili. Nu „zeul" și nici „zeii" ne mai pot salva. Ci numai Dumnezeu". Trebuie însă observat că o astfel de așezare în ecuație a problemei (*tertium non datur*) ține tot de „logica obiectivă" a modernității.

2. Noua gnoză și reîntoarcerea sacrului. O temă majoră pe care modernitatea reflexivă o abordează, în cadrul problematizării sale interne, este legată de o revenire în forță a simbolului sacru în câmpul social sau de o revrăjire a lumii. Avem de-a face cu un fenomen complex, care nu suferă explicații facile și unilaterale și care invită la o cercetare atentă. Mai întâi trebuie întrebat despre care sacru (simbol) este vorba? Modernitatea târzie este inundată de ceea ce se ascunde sub formele ocultismului, astrologiei, spiritismului, parapsihologiei, clarviziunii, ficțiunile științifice și multe altele. Toate acestea par a fi o revanșă a iraționalului împotriva modernității seculare, care a stat sub semnul unui raționalism excesiv ce a înlăturat la periferia societății formele religioase tradiționale. Reculul considerabil al sacrului, ca sacru obiectivat în forme tradiționale, recul impus prin liniile de forță ale modernității inițiatoare și consacrate, a transferat manifestările sacrului la nivelul experienței subiective. Trăirea sacrului la nivel subiectiv este însă marcată de individualism și naturalism, ca teze-premise ale modernității. Aceste teze sunt prin excelență antropocentrice și construiesc un om lipsit de transcendență. Recuperarea sacrului, pentru un astfel de om, va însemna mai degrabă un exercițiu magic, prin care încearcă să-și supună lumea, decât o perspectivă ce ia în ecuație Revelația și întoarcerea la Tradiția religioasă istorică. Postmodernitatea va înregistra, pe această linie, o religiozitate ce se consumă în datele și orizontul lumii imanente. Va prolifera ocultismul, ale cărui practici nu vor fi o încercare de integrare a omului și a vieții într-o ordine transcendentă-divină, ci, dimpotrivă, o încercare de subordonare a forțelor para și iraționale la problematica de aici și de acum a existenței. Opțiunea postmodernă pentru o știință deschisă, permeabilă unei unificări cu multiple forme de cunoaștere, implică riscul unor sincretisme. Punându-se problema dialogului dintre religie și știință, s-a alunecat într-o direcție sincretistă, panteistă și neognostică, care pare a oferi mirajul unei cunoașteri unitare a realității, cunoaștere din care niciun tip de experiență nu trebuie exclusă. Această nouă gnoză tinde „să unifice totul de la matematică la politică, de la fizică la misticele orientale, de la ecologie la teorii feministe" (Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu). Ea adună la un loc, într-un mod amalgamic, multiple teorii din diferite domenii în cadrul cărora știința își diluează autoritatea și identitatea consacrată, devenind o narațiune printre altele. Se ajunge la dificultatea de a mai distinge între fapt și ficțiune, între real și superstiție, toate având în discursul postmodern același statut și aceeași valoare. În această situație, discursul științific este adesea construit social, interferând cu politicul, lipsindu-i exactitatea și rigoarea științifică. Avem de-a face, tot mai accentuat, cu o combinație între știința modernă și misticele orientale (hindusă, budistă, taoistă), combinație în care aceste mistici sunt „îmbrăcate", adică prezentate, într-un limbaj și haină „științifică". Insatisfacția occidentalilor în fața propriei lor tradiții creștine promovează o lipsă de interes față de creștinism și o orientare sincretistă înspre misticele orientale. Bruno Wurtz afirmă că mișcarea *New Age* este principalul agent al lumii postmoderne care orientează prin excelență spre un sincretism cras, bazat pe misticele

orientale și spre o sinteză dintre știința occidentală, tehnologia instrumental-expansivă și practicile meditativ-ziditoare, dintre individuația rațională și *unio mystica*. Această formulă sincretist-panteistă de reîntoarcere a sacrului în lumea occidentală este denumită „revrăjire" a lumii. Ea apare ca o contrapondere și ca un răspuns la „des-vrăjirea" lumii propusă de modernitate, ca o întoarcere la matricea inițială panteistă în care cosmosul nu mai este sesizat drept un obiect inert, ci un organism viu. Revrăjirea lumii se dorește o re-sacralizare a naturii și o întoarcere la cultul Naturii Mame. Omul postmodern este, astfel, o replică la *homo faber* al modernității, care obiectualizase neutru natura și lumea. El se descoperă pe sine drept purtătorul unui univers spiritual capabil să actualizeze în trupul lui și asupra naturii forțe miraculoase. Astfel, umanitatea postmodernă descoperă lumea „imaginilor lăuntrice". Și aceasta, „nu de către câțiva harismatici și mistici, nu de către elemente mediate ce practică magia și alte exerciții oculte, ci de către cvasitotalitatea societății mondiale actuale. Această descoperire are loc treptat, se manifestă în afirmarea tot mai insistentă a rolului viziunii, imaginației, kinesteziei, al calităților reflectoare, anteconceptuale ale spiritului, iar odată cu acestea a rolului extraordinar al tehnicilor conștient-metafizice care mizează pe restabilirea funcționalității, acum încă reprimate, a emisferei cerebrale drepte. Opinia oamenilor de știință este tot mai rar defavorabilă „parapsihologiei", domeniu pe care nu-l mai califică deloc ca „neo-superstiție", ci, dimpotrivă, îl definește frecvent ca tehnică a modelării lăuntrice de lumi exterioare". Omul de știință occidental contemporan pare tot mai dispus a-și acomoda (sau chiar subordona) actul cercetării științifice unei viziuni mitologice asupra lumii. „Integrat în mișcarea New Age, omul de știință este concomitent „vrăjitor", atunci când folosește reprezentările animiste, mituri și clișeele gnostice, fără să precizeze dacă o face metaforic sau definitoriu. Pe de altă parte, „vrăjitorii", respectiv cei care practică preferențial ocultismul, îmbrățișează astăzi în chip diletant astronomia, biologia, fizica, electronica etc., reinterpretându-și domeniul fie cu demonstrația experimentului repetabil, fie cu persuasiunea experienței transpersonale, susținută de tot mai multe mărturisiri și confesiuni personale.

Această încercare de susținere reciprocă (misticul și fizicianul ajung la aceeași concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt de la cea exterioară) și de exprimare a unui domeniu prin termenii celuilalt, respectiv știința se integrează orizontului mistic, iar mistica se argumentează și exprimă „științific", nu face decât să creeze o mare confuzie în conștiința și așa alienată a omului contemporan. Întrucât mistica orientală este panteistă (Brahman, absolutul obiectiv, și Atman, absolutul subiectiv, sunt identici), omul de știință, ce se apropie de taina universului prin grilele misticii, va sfârși și el tot în panteism: „vidul cuantic este identificat cu vidul taoist, mișcarea subatomică este identificată cu dansul lui Shiva, nonseparabilitatea cuantică este echivalentă cu unitatea conceptelor de Ying și Yang". Această „armonizare" dintre știința și tehnologia occidentale cu mistica orientală panteistă, la care se adaugă mitologia antică (ocultă) realizează noua formulă a lumii postmoderne, respectiv reîncifrarea magică a lumii. În grilele acesteia se desfășoară noua gnoză religioasă care nu este altceva decât reinstaurarea în lume a păgânismului cu întreg edificiul filosofic gnostic (Marko Ivan Rupnik), care și-a găsit un aliat în noul limbaj științific prin care se exprimă (Ghislain Lafont). În reîntoarcerea sacrului, la sfârșit de modernitate, avem de-a face așadar și cu vechiul gnosticism renăscut într-o formă cvasi-științifică. Neopăgânismul ce a invadat lumea post-modernă și care constituie miezul sacrului revenit în spațiul occidental își exprimă temele mistice nu într-un limbaj teologic, ci științific, determinând prezența masivă în societatea contemporană a „magiei științifice" (Nikolai Berdiaev). Toate acestea exprimă o spiritualitate de factură new-age-istă, a cărei țel este înlăturarea creștinismului din Europa și reinstalarea vechilor credințe indo-europene. Trebuie remarcată, în egală măsură, resuscitarea

interesului față de spiritualitățile tradiționale care, astăzi, aparțin pe deplin memoriei religioase a Occidentului: budismul, hinduismul, ca și islamul și iudaismul (Jean Vernette). Acest lucru este deosebit de evident în mijloacele de comunicare mass-media.

Bibliografie. Bohm, David, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Ed. Humanitas, București, 1995; Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, trad. D. Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1995; Clement, Olivier, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. M. Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997; Dulcan, Constantin Dumitru, *Inteligența materiei*, Ed. Teora, București, 1992; Dyson, F., *Les dérangeurs de l'univers*, Payot, Paris, 1995; Fritjof, Capra, *Teofizica – o paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, trad. D. Timpau, Ed. Tehnică, București, [3]2004; Gheorghe, Virgiliu, *Revrăjirea lumii sau de ce nu mai vrem să ne desprindem de televizor*, vol. II, Ed. Prodromos, Fundația Tradiția românească, București, 2006; Gheorghe, Virgiliu, *Știința și războiul sfârșitului lumii. Fața nevăzută a televiziunii*, Ed. Prodromos, București, 2007; Giddens, Anthony, *Consecințele modernității*, trad. Sanda Berce, Ed. Univers, București, 2000; Gisel, Pierre, Patrick, Evaard, *La Théologie en Postmodernité*, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1996; Guitton, Jean, *Dumnezeu și știința*, trad. Ioan Buga, Ed. Humanitas, București, 1992; Ioja, Cristinel, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Aurel Vlaicu, Arad, 2008; Lemeni, Adrian, Ionescu, Răzvan, *Teologie ortodoxă și Știința*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2007; Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004; Maldame, Jean-Michel, *Christos pentru întreg universul. Pentru o colaborare între știință și credință*, trad. Lucia Font, Ștefan Melancu, Ed. Cartimpex, Cluj, 1999; Patapievici, Horia Roman, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?"*, Ed. Humanitas, București, 2001; Stapp, Henry, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Ed. Tehnică, București, 1998; Vattimo, Gianni, *Sfârșitul modernității*, Ed. Pontica, 1993; Vernette, Jean, *Secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc*, Ed. Corint, București, 2003; Vlăsceanu, Lazăr, *Sociologie și modernitate. Tranziții spre modernitate reflexivă*, Ed. Polirom, Iași, 2007; Wurtz, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea vărsătorului*, Ed. de Vest, Timișoara, [2]1994.

Vasile Vlad

POTCÁP. (slav. *poukapu*) Acoperământ al capului, de formă cilindrică, fără borduri, de culoare neagră, purtat de preoții și călugării ortodocși. Are forma unui cilindru înalt de 10-15 cm, cu pereții tari, îmbrăcat cu stofă sau catifea. După rangul clerical, potcapul are marginea superioară de culoare neagră, roșie sau violetă. Potcapul purtat de călugări are culoare neagră și se mai numește și *comanac*. Când participă la serviciul divin, călugării își acoperă potcapul cu un văl ce atârnă pe spate, numit *camilafcă*, de la numele original *kalimafkion* (din care deducem că acoperământul pentru cap ar fi fost confecționat din păr de cămilă – *kamilos*). În Biserica Ortodoxă Română, ținuta oficială a Patriarhului este totdeauna de culoare albă.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Cezar Pelin

POTÍR. Vas liturgic, de forma unui pahar sau unei cupe cu picior, de mărimi diferite, făcut din metal prețios (aur sau argint aurit), fiind un obiect sfânt, în care la Proscomidie se pune vinul și apa, fiind astfel pregătite pentru prefacerea lor în Sângele Mântuitorului și apoi pentru împărtășirea credincioșilor din cadrul Sfintei Liturghii. În trecut, denumirea de „potirion" se referea mai mult la conținutul Sfântului Potir; pentru vasul în sine se foloseau mai mult termenii din uzul zilnic pentru noțiunea de pahar: ultimul termen grecesc a dat în limba latină cuvântul *calix,* care este termenul consacrat în Apus pentru *potirul liturgic*, fiind transmis în diverse forme în limba popoarelor încreștinate pe filieră romană (franceză – *calice*; spaniolă – *caliz*; engleză – *chalice*; germană – *Kelch*, *Opferkelch* etc.). Termenul grecesc *potir* sau *potirion* s-a impus în exclusivitate în limbajul liturgic al popoarelor ortodoxe. Termenul de potir (*potirion*) este cel folosit de Sfinții evangheliști, referindu-se la potirul folosit de Mântuitorul Hristos la Cina cea de Taină, acesta impunându-se în limbajul liturgic al Bisericii Ortodoxe. De altfel, potirul a fost nelipsit de la „frângerea pâinii", Sf. Apostol Pavel referindu-se în epistolele sale la „paharul binecuvântării" (*1 Co* 10, 16, 21: „Paharul binecuvântării pe care îl binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea cu Sângele lui Hristos?").
În vechime, când numărul credincioșilor care se împărtășeau era foarte mare, se întrebuințau

mai multe potire, dintre care în unele se turna vinul adus de credincioși ca dar pentru săvârșirea Sfintei Liturghii, în altul se punea vinul necesar pentru sfințirea lui din cadrul prefacerii euharistice, fiind folosit numai de către preoți, iar altele erau folosite numai pentru împărtășirea credincioșilor, fiind întrebuințate și purtate de către diaconi, ele având și toarte. Exista, de asemenea, un potir special, folosit pentru împărtășirea neofiților. În timp însă, în Răsărit, s-a stabilit folosirea unui singur potir la Sfânta Liturghie. Acest fapt, adică împărtășirea dintr-un singur potir, arată unitatea Sângelui și comuniunea duhovnicească a celor care se împărtășeau, așa cum subliniază și textul din Liturghia Sf. Vasile cel Mare: „iar pe noi pe toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești prin împărtășirea aceluiași Duh Sfânt". La Bisericile unde se împărtășesc foarte mulți credincioși sunt încă folosite, până astăzi, mai multe potire pentru aceasta. La început, potirele întrebuințate în cadrul rânduielilor liturgice nu se deosebeau cu nimic de paharele întrebuințate în viața zilnică pentru băut. De aceea, ele aveau forme și dimensiuni foarte variate. În primele secole au existat chiar și potire fără picior. Ca formă, putem deosebi un tip clasic de potir, predominant până prin sec. al VI-lea, altul bizantin, predominant în Răsărit după sec. al VI-lea, și altul roman. Ca materii pentru potire erau folosite: lemnul, onixul, piatra, fildeșul, marmura, alabastrul, sticla, aurul sau argintul.

Odată cu dezvoltarea artei creștine (sec. al IV-lea), se constată preocuparea de a împodobi și ornamenta cupele potirelor cu un decor sculptural sau iconografic din ce în ce mai variat. Astfel, încă din sec. II-III, Tertulian amintește despre potire pe a căror cupe de sticlă se picta chipul Bunului Păstor. Mai târziu, pe cupele potirelor de metal era gravat chipul Mântuitorului, al Sfinților Apostoli sau Cina cea de Taină, împărtășirea Apostolilor, simboluri sau preînchipuiri euharistice vechi-testamentare, episoade din viața și activitatea Mântuitorului, chipuri de sfinți sau îngeri. Printre aceste chipuri se puteau observa motive ornamentale diverse, vegetale (frunze de acant sau frunze de viță de vie), geometrice (cadre de arhitectură), păsări și animale simbolice sau flori. Unele potire erau împodobite cu perle și pietre scumpe, emailuri sau filigrane. Se gravau, de asemenea, pe ele inscripții, precum: „Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu …".

Bibliografie. Ambrozie al Milanului, Sf., *Despre Sfintele Taine*, în coll. *PSB* 53, trad. E. Braniște, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*; *Constituțiile Apostolice*, VIII, 12; Ioan Gură de Aur, Sf., „Omilia L la Evanghelia după Matei", în coll. *PSB* 23, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Leclerq, H., „Calice", în: *Dictionaire d Archeologie Chretiene et de la Liturgie*, 2/1602, pp. 1637-1638; Socrate, Scolasticul, *Istoria bisericească* VII, 21, în *PG* 57, col. 781.

Lucian Farcașiu

POTNÓJĂ. (slav. *potnoja – sub picioare*) Covor rotund, cu caracter liturgic, folosit numai în timpul slujbelor la care participă arhiereul, pe care este brodat un vultur bicefal. v. VÚLTUR.

Dumitru Vanca

PRÁPORI. (*var.* PRÁPURI) Steag bisericesc, pictat cu imagini de sfinți sau scene biblice, cu hramul bisericii respective, prevăzut în vârf cu o cruce, și care este purtat în fruntea unui cortegiu de înmormântare sau la diverse procesiuni.

Praporii simbolizează steagul lui Hristos în jurul căruia se află adunați credincioșii, spre a fi protejați, în lupta împotriva păcatului, a vrăjmașilor văzuți și nevăzuți; semnifică biruința lui Hristos împotriva morții. În acest sens, amintim faptul că, în icoana Învierii, de multe ori Hristos este pictat ținând în mână un steag. Originea praporului urcă în istorie până la Constantin cel Mare, care, în urma vedeniei, a cusut semnul Sfintei Cruci pe steagurile sale, ieșind astfel învingător în lupta cu Maxențiu. În biserică, praporii se păstrează în pronaos.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001.

Cezar Pelin

PRÁVILĂ. (slav. *pravilo*) Colecție sau corp de legi cu caracter civil și bisericesc (nomocanoane), folosite atât în viața bisericească, cât și în cea de stat și care constituie un izvor important de drept canonic și civil, făcând trecerea de la dreptul nescris la cel scris.

În scopul consolidării statului feudal și al centralizării puterii, domnii erau interesați să introducă noi regulamente juridice și să le asigure un caracter uniform, spre deosebire de obicei, care prezenta unele trăsături specifice de la o regiune la alta. Pravilele bisericești prezintă un caracter oficial, căci ele au fost întocmite din ordinul domnului și al mitropolitului și pe cheltuiala lor. Dispozițiile din pravile erau impuse atât clerului, cât și laicilor, în domeniul religios propriu-zis și în domeniul juridic, considerându-se că reglementările de drept civil, penal sau procesual țineau tot de domeniul religios. Pravilele bisericești au avut astfel o finalitate practică, fiind aplicate în activitatea tuturor instanțelor.

Toate pravilele românești au ca izvor principal colecțiile canonice bizantine. Influența bizantină asupra primelor pravile bisericești apărute pe teritoriul țării noastre a fost exercitată în forma limbii slavone. Pe la jumătatea sec. al XVI-lea, pravilele încep să fie redactate și în limba română. Pravilele scrise în limba slavonă sunt următoarele: Pravila de la Târgoviște (1452), Pravila de la Putna (1581), Pravila de la Mănăstirea Bistrița – Moldova (1618), Pravila de la Galați (cca. 1710), Pravila de Mănăstirea Bistrița – Oltenia (1636). Cele mai importante pravile românești tipărite în limba română au fost următoarele: Pravila de la Ieud sau Pravila lui Coresi (Brașov, 1563), Pravila Mică sau Pravila de la Govora (1640-1641), Șapte Taine ale Bisericii sau Pravila pre scurt aleasă (1644), Carte românească de învățătură de la Pravilele împărătești sau Pravila lui Vasile Lupu (1646), Îndreptarea Legii cu Dumnezeu sau Pravila Mare (1652).

Bibliografie. Bujoreanu, I.M., *Pravila bisericească* (numită cea mică) și *Pravila lui Mateiu Basarab cu canoanele sânților apostoli* (*Îndreptarea legei*), Bucuresci, Tipografia Academiei Române, 1884; Cernea, Emil, Molcuț, Emil, *Istoria Statului și Dreptului românesc*, București, Casa de editură și presă „Șansa" S.R.L., 1998; Floca, Ioan N., *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969; Floca, Ioan N., *Din istoria Dreptului românesc*, vol. I-III, Sibiu, 1993; Floca, Ioan N., *Drept Canonic Ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; *Îndreptarea Legii* (1652), Ed. Academiei, București, 1962; Spulber, C.A., *Cea mai veche pravilă românească*, Cernăuți, 1930.

Ioan Cozma

PRÁZNIC. v. SĂRBĂTOÁRE.

PRAZNICÁR. Catapeteasmă, icoana praznicelor, a sărbătorii zilei liturgice. Poate însemna și Minei prescurtat (vezi *Antologhion* – carte bisericească cu slujbele diferitelor praznice). Praznicar poate avea și un alt înțeles: în unele părți este denumirea unei încăperi anexe, de pe lângă biserică, în care se săvârșesc slujbele de parastas sau pomenire a celor adormiți.

Bibliografie. Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001.

Cezar Pelin

PREACINSTÍRE. (*dezambig*. PREACINSTÍREA MÁICII DÓMNULUI) Denumire prin care definim cinstirea adusă Maicii Domnului care este mai înaltă decât cinstirea acordată sfinților, deoarece Persoana Maicii Domnului depășește prin curăția ei și prin harul dăruit de Dumnezeu întreaga făptură. v. IPERDULÍE.

PREDESTINÁȚIE. Concepție potrivit căreia nu există întâmplare, ci toată suita de evenimente ale realității au fost premeditate, astfel încât este inutilă orice alegere sau manifestare de libertate.

Aceasta este întâlnită atât în filosofie, cât și în teologie. În acest sens teologic, predestinația este concepția potrivit căreia oamenii se mântuiesc discreționar, în funcție doar de decizia lui Dumnezeu, și nu datorită voinței sau efortului uman. Predestinația anulează libertatea omului de a se mântui, rezervând doar lui Dumnezeu rolul teandriei. Prin aceasta, predestinația se acordă concepției deiste despre lume, unde

creația are o autonomie maximală și cvasi-mecanică față de Creator. Predestinația este o concepție specifică confesiunii protestante. Aceasta a apărut ca reacție la inițiativele Bisericii Romano-Catolice medievale de a condiționa intrarea în rai de plata „indulgențelor" emise de aceasta. În mod cert, predestinația este o învățătură lipsită de temei revelațional, neputându-se niciodată pretinde sau insinua vreo încălcare a libertății umane. Predestinația apare sub forma ideii că Dumnezeu este Cel ce mântuiește dincolo de opinia Bisericii despre mântuire, Biserică ce este compusă din oameni supuși greșelii, inclusiv erorii speculative că în mod natural nimeni nu știe ce este dincolo de moartea trupului. Predestinația apare, deci, ca o judecată umană limitată, bazată pe statistici și mai puțin bazată pe Revelația dumnezeiască. Teologia clasifică două tipuri de predestinație: relativă și absolută. Predestinația absolută este sesizată doar în cadrul sistemului reformat al lui Jean Calvin, care susține că mântuirea este decretul absolut al lui Dumnezeu, prin urmare efortul omenesc fiind nul. Predestinația relativă este întâlnită în special în cadrul lutheranismului și al celorlalte forme de reformă, unde se are în vedere decretul veșnic al lui Dumnezeu, dar contează și efortul omului doar sub forma actului credinței. Astfel, conform predestinației relative se mântuiesc doar cei care cred în Hristos, fără o altă formă de efort pus în practică. Prin aceasta, nu se insistă deloc asupra unor chestiuni la care au insistat Părinții Bisericii și mai ales Părinții pustiei: despătimirea. Conform predestinației, omul este complet, așa cum este acum, găsindu-se doar eronat într-o divergență cu Dumnezeu. Această eroare de percepție se datorează greșelii lui Adam. Deci, conform acestora, Dumnezeu este Cel care decide în locul omului, nefiind importantă despătimirea sau vreun efort ascetic.

Teologia protestantă mai nouă revine însă la o formă de predestinație și mai moderată, apropiată de doctrina romano-catolică, unde libertatea omului are o însemnătate minoră, iar despătimirea este înțeleasă doar ca regulă de conviețuire tolerantă cu aproapele, fie ca regulă de viețuire morală. De aici a rezultat celebra *aporie kantiană* a necunoașterii originii și ființei legii morale din om.

O concepție fundamental creștină are o aparentă similaritate cu predestinația: aceasta fiind preștiința lui Dumnezeu. Este posibil ca predestinația protestantă să fi pornit de la o înțelegere deficitară a preștiinței lui Dumnezeu, din faptul că Dumnezeu dacă preștie, este lesne de înțeles că acționează în funcție de preștiința Lui și mai puțin în funcție de libertatea omului. Iar o idee că Dumnezeu preștie totul, dar se preface că nu știe, tocmai pentru a lăsa libertatea creaturală manifestabilă, este o chestiune socotită speculativă. De aceea, din admiterea preștiinței lui Dumnezeu lucrative decurge normal, în absența unei hermeneutici harice, predestinația. Probabil că ideea conlucrării dintre Dumnezeu și om a fost o chestiune sensibilă mai ales în gândirea scolastică timpurie, unde mințile curioase de ispitire a adevărului decât de posesia lui spre mântuire și-au pus problema concurenței dintre harului lui Dumnezeu și efortul uman. Acest lucru se întâlnește în mistica lui Meister Eckhart, unde harul solicită omului, în demersul ascetic, o schimbare dincolo de statutul lui uman. Dumnezeu cere omului, prin schimbarea lui, ceva ce nu este uman, deci deposedarea de identitatea lui umană. Se pare că teologia apuseană nu a insistat suficient pe teologia maximiană a căderii în păcat, a firii corupte de consecințele greșelii lui Adam, și a considerat că ceea ce este căzut din fire pare ceva normal firii, iar restabilirea firii originare în Hristos, prin asceză, ar fi ceva inuman sau un atentat la integritatea omului. Chestiunea este foarte sensibilă și s-a concretizat adesea în creștinismul romano-catolic cu un capitol teologic intitulat: „Raportul dintre har și libertate". Acesta a fost abordat îndeosebi de teologia scolastică tomistă și post-tomistă, prin vocile lui Francisco Suarez, Ioannes Gaetanus, Luis de Molina. Dacă Toma de Aquino susținea preeminența harului asupra voinței, iar Molina importanța capitală a libertății umane, aproape de catarism, doctrina congruistă a lui Suarez

considera că harul și libertatea sunt chestiuni însemnate și care se raportează egal una la alta. Doctrina congruistă se apropie mai mult de concepția ortodoxă despre harul lui Dumnezeu și libertatea omului, unde harul se manifestă în aceeași măsură în care și libertatea este pusă în lucrare. Raportul dintre har și libertate are ca fundament posibilitatea teandriei, iar în creștinismul ortodox ele nu sunt concurente sau divergente, ci firesc conlucrătoare. Predestinația are la bază lipsa de sesizare a harului de către cei necredincioși. Harul devine sesizabil prin credință și împlinirea poruncilor. Din acest motiv, teologia ortodoxă nu resimte necesitatea punerii în raport a harului și libertății. În concepția ortodoxă, predestinația nu există, deși două dintre textele Sf. Scripturi se conturează aparent ca argumente ale acesteia. „Prehotărârea" din textul de la *Rm* (8, 29-30) este de fapt o manifestare chenotică a lui Dumnezeu de a veni în întâmpinarea celor pe care-i preștie că vor colabora cu harul Lui și vor intra în comuniune cu El. Prin acest text, ca și prin alegerea prorocilor încă înainte de se naște, Dumnezeu intervine anticipativ pentru viața omului, mai ales dacă acesta va căuta pe Dumnezeu. În sensul voinței de a mântui pe oameni, Acesta intervine în viața omului până la limita libertății acestuia, sau cel puțin până la măsura în care și persoanele umane își doresc comuniunea cu Acesta, după fiecare caz în parte. Dezvăluirea Lui anticipativă este un semn al manifestării libertății Lui dumnezeiești în plan iconomic, ca răspuns anticipativ la libertatea celor ce vor voi să lucreze „după a Lui bunăvoință". Prehotărârea din textul de la *Rm* (8, 29) mai poate face referință și la drepții de dinainte de Întruparea Cuvântului, care poartă chipul Fiului, ei fiind hotărâți dinainte de Întrupare să poarte acest chip.

Bibliografie. Aquino, Toma de, *Summa theologiae*, Ed. Humanitas, 2002; Augustin, de Hippona, *De libero arbitro*, Ed. Logos, 2006; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, Ed. Scripta, 1996; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

Mihai Burlacu

PREDICATÓR. (lat. *praedicator – vestitor*) Persoana care rostește un discurs, conducătorul unei comunități religioase creștine. Din punct de vedere omiletic, predicatorul este slujitorul consacrat care transmite credincioșilor învățăturile dumnezeiești, în scopul luminării minții, a sensibilizării inimii și a înduplecării voinței spre fapte bune, în vederea mântuirii. Sub influența limbii slavone, literatura omiletică a înregistrat și termenul de „propovăduitor" (sl. *propovědĭnikŭ*), de unde și expresia „a propovădui".

Scurt istoric: predicatori în Vechiul Testament; Mântuitorul Hristos – Învățătorul desăvârșit; kerigma apostolică. Încă de la începutul istoriei neamului omenesc, în pofida căderii păcatului strămoșesc, legătura între Ziditor și făptura Sa nu s-a întrerupt. Dumnezeu a vorbit oamenilor necontenit și i-a ajutat să se ridice la „starea cea dintâi", adevărul Lui fiind întotdeauna mărturisit. A existat, deci, continuu, o revelație a voii Lui, făcută conștiinței neamului omenesc, care a fost comunicată, interpretată și întărită printr-o lucrare omenească conștientă și independentă, deși condusă în chip supranatural.

Interpreții voinței și cuvântului lui Dumnezeu, care au explicat uneori mai limpede, alteori mai obscur, se pot numi pe bună dreptate predicatori, deoarece ei au vestit cuvântul lui Dumnezeu, pregătind omenirea pentru întruparea Mântuitorului Iisus Hristos. Evident, ne ducem cu gândul la proroci, după mărturisirea Sf. Apostol Pavel: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe feluri și chipuri a vorbit părinților noștri prin proroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul" (*Evr* 1, 1-2). Să nu-i uităm însă pe predecesorii lor, între care mai însemnați sunt Noe, Moise și Aaron, dar, alături de ei, și alți slujitori ai învățăturii. Deși darul profeției nu era ereditar ca al preoției, prorocii s-au apropiat mai mult decât preoții Legii vechi de propovăduitorii predicii creștine, fiind învățătorii propriu-ziși ai poporului. Tematica prioritară a propovăduirii lor avea în vedere două coordonate: *monoteismul* și *mesianismul*.

Mântuitorul Iisus Hristos este modelul desăvârșit al predicatorilor. El vorbea ca „Unul care

are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor" (*Mt* 7, 29), putere ce izvora, de fapt, din ființa Sa dumnezeiască, totodată din lipsa de păcat: „Cine dintre voi Mă va vădi de păcat?" (*In* 8, 16). Iisus Hristos, Dumnezeu și om desăvârșit, era numit nu întâmplător *Rabi* (învățător), El însuși mărturisind că pentru a învăța a venit în lume: „Să mergem în orașele și satele care sunt mai aproape, ca să vestim și acolo, căci pentru aceasta am venit" (*Mc* 1, 38). El este Învățătorul unic, după propriile-i cuvinte: „Unul este Învățătorul vostru" (*Mt* 23, 8), Unul, nu în sens de singular și exclusiv, ci de revelator suprem al adevărului. Pentru Sfinții Apostoli, predica este întâi de toate o ascultare a poruncii Domnului: „Mergând, învățați toate neamurile", după cum afirmă Sf. Apostol Pavel: „Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc" (*1 Co* 1, 17); „Poruncă mare stă asupra mea. Vai mie dacă nu voi binevesti" (*1 Co* 9, 16); totodată un act de ascultare a ucenicilor Sf. Apostoli: „Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără timp", îndeamnă Sfântul Pavel pe Timotei (*2 Tim* 4, 2). Kerigma apostolică era structurată, în principal, pe firul a două procedee: 1. se pleca de la lectura biblică a unui text; 2. o anumită temă doctrinară (ex. despre Euharistie – *1 Co* 11). Sf. Apostoli s-au dovedit buni cunoscători ai psihologiei ascultătorilor, ai mentalității și culturii lor, factori de care înțelegeau să țină seama în activitatea predicatorială. Temele, argumentele și stilul folosit erau perfect adaptate la fondul aperceptiv și la posibilitățile ascultătorilor.

Predicatori hirotoniți. În Biserică, preotul are chemarea să împlinească întreita slujire, de liturghisitor sau sfințitor, conducător sau îndrumător duhovnicesc și *propovăduitor* sau *învățător*, continuând de-a lungul veacurilor opera răscumpărătoare a Mântuitorului. Potrivit tradiției ortodoxe, slujirea învățătorească nu poate fi evaluată decât în contextul celorlalte două, propriu-zis între ele existând o legătură organică, deoarece accentuarea unei singure laturi a activității răscumpărătoare a Mântuitorului ar denatura conținutul esențial al creștinismului. Nu se poate afirma că una este mai importantă, iar celelalte două ar fi secundare. Despre toate trei se afirmă însă că sunt esențiale, întrucât țin de ființa sau esența Bisericii, de aceea, nu pot fi evaluate decât împreună.

Persoana (calitățile) predicatorului. Alcătuirea și rostirea unei predici reușite presupune un minimum de calități ale predicatorului, sub trei aspecte: *intelectual, moral și fizic*. Corolarul însușirilor slujitorului-predicator îl constituie, de fapt, aura personalității consacrate, care-l deosebește de vorbitorii din alte domenii. Personalitatea lui reunește, astfel, toate calitățile enumerate mai sus și care se manifestă, apoi, sub trei dimensiuni complementare: mărturisitor, interpret și sfătuitor persuasiv. Practic, mărturisitor al Evangheliei, interpret al voii lui Dumnezeu și sfătuitor persuasiv, mai ales prin exemplul conduitei personale.

Predicatori laici. Can. 64 Trul. oprește ca laicul să-și aroge cu de la sine putere dreptul de a predica. Dar, cu o pregătire corespunzătoare, poate să predice numai sub ascultarea, îndrumarea și binecuvântarea ierarhului sau a preotului liturghisitor. Este soluția pentru care pledează majoritatea canoniștilor și care a fost utilizată încă din primele veacuri creștine. Teologia românească beneficiază în acest subiect de veritabilul tratat *Mirenii în Biserică*, elaborat de canonistul pr. prof. dr. Liviu Stan, în care se afirmă fără echivoc: „Laicii pot predica, cu permisiunea autorității bisericești. Pot lua parte, așadar, la oficiul magisteriului. Ei pot învăța în biserică, în virtutea obligației generale creștine de a mărturisi credința și în virtutea trimiterii generale la slujba cuvântului, care-i privește pe toți laicii. Ei pot, așadar, învăța, predica, pot face misiune, cateheză, pot contribui la întărirea și apărarea credinței prin acțiune publică, cu permisiunea și sub controlul ierarhiei și prin acțiuni particulare, ca părinți, ca membri ai unei familii, ai unei societăți, ca nași etc." (1939, pp. 106-107). Propovăduirea unor laici distinși a creat o frumoasă tradiție. Chiar în Biserica primelor veacuri întâlnim astfel de propovăduitori și mărturisitori laici, care au avut un rol covârșitor în răspândirea și aprofundarea Evangheliei. Cărțile Noului

Testament și istoria bisericească au consemnat multe amănunte cu privire la aportul creștinilor laici, pe lângă cel al ierarhiei, la misiunea de evanghelizare a lumii păgâne. De exemplu, în *Faptele Apostolilor* se spune că, după uciderea întâiului mucenic și arhidiacon Ștefan la Ierusalim, toți ceilalți creștini (laici) au fugit, împrăștiindu-se în toată Palestina și în împrejurimi, căci erau aspru prigoniți de Saul. Dar, „risipindu-se treceau binevestind cuvântul" (8, 4), întemeind, de pildă, Biserica din Antiohia. Apoi, dintre harismatici, cei care s-au ocupat în mod expres de catehizare au fost didascalii, creștini laici cu o misiune didactică specială în sânul Bisericii. Ilustrul profesor de teologie, regretatul Teodor M. Popescu, le-a consacrat un studiu cu totul excepțional, intitulat *Primii didascali creștini*. Aceștia erau rânduiți de către Sf. Apostoli în comunitățile în care așezau preoți. Astfel, în timp ce preoții se ocupau cu precădere de săvârșirea cultului divin, didascalii laici aveau în grijă explicarea învățăturilor evanghelice propovăduite de Sf. Apostoli. Funcția didascalilor a fost preluată de bărbați instruiți, care vor întemeia școli catehetice și alte instituții de învățământ.

Bibliografie. Balca, Nicolae, *Curs de Omiletică* (ms. dactil.), Biblioteca Facultății de Teologie București, cota 19351-19356, f.a.; Belu, Dumitru, *Curs de Omiletică* (ms. dactil.), Biblioteca Facultății de Teologie Sibiu, ms. 485, f.a.; Floca, Ioan N. (ed.), *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992; Craddock, Fred, *Prêcher*, trad. J.F. Rebeaud, Geneva, 1991; Galeriu, Constantin, „Preoția ca slujire a cuvântului", în: *Ort*, XXXI (1979), 2, pp. 294-312; Dură, Nicolae, *Propovăduirea cuvântului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Ghidelli, Carlo, „Predicatore", în *Dizionario di Omiletica*, Torino/Bergamo, 1998; Gordon, Vasile, „Este îngăduit laicilor să predice în biserică?", în vol. *Biserica și Școala. Analize omiletice, catehetice și pastorale*, București, 2003, pp. 92-118; Gordon, Vasile, „Factori ai reușitei și nereușitei predicii", în: *Logos. Revistă de pastorală catehetică*, 1/2007, pp. 58-63; Gordon, Vasile, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității, București, 2001; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilia despre predică*, în *PG* 50, col. 653-662; Plămădeală, Antonie, *Preotul in Biserică, în lume, acasă, Sibiu, 1994*; Stan, Liviu, *Mirenii în Biserică. Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești*, Sibiu, 1939.

Nicușor Beldiman

PRÉDICĂ. (lat. *praedico – a spune public, a vesti*; *praedicatio – vestire, anunțare, laudă*) Cuvântare rostită de un cleric în biserică, în care se explică și se comentează un text biblic și se dau credincioșilor anumite îndrumări morale.

Din punct de vedere omiletic, predica este un act liturgic, integrat în cultul divin, prin care slujitorii consacrați transmit credincioșilor învățăturile dumnezeiești, în scopul luminării minții, a sensibilizării inimii și a înduplecării voinței spre fapte bune, în vederea mântuirii. Este semnificativă, de asemenea, precizarea Părintelui D. Belu, potrivit căruia predica este actualizarea activității profetice a Mântuitorului, insistând pe faptul că nu este nici recitare de texte sacre, nicio simplă parafrazare ori exegeză, ci interpretarea mesajului divin în contextul contemporan. Sub influența limbii slavone, literatura omiletică veche a înregistrat și termenul de „propovedanie" (slav. проповед – *predică*), de unde și expresia „a propovădui".

Genurile predicii. Termenul „predică" este unul foarte general, cu înțelesul de „cuvântare bisericească" de orice fel. În practica omiletică însă cuvântările bisericești se împart în mai multe categorii, potrivit cu slujba, locul, scopul și modalitatea în care se rostesc. Este oportun să aplicăm aici principiul distincției: *bene docet qui bene distinguit* („învață bine cel ce distinge bine"). Astfel, comparând cele mai avizate surse bibliografice cu realitatea liturgică din Biserica noastră, recunoaștem următoarele genuri distincte aflate în uz: *omilia*, *predica propriu-zisă* (numită și *sintetică*), *panegiricul* și *pareneza.*

1. *Omilia* are două modalități de expunere: omilie *exegetică*, numită și „omilie mică" sau „analitică", având ca obiectiv explicarea unor pericope biblice verset cu verset (uneori fiecare cuvânt în cadrul unui anumit verset); omilie *tematică*, numită și „omilie mare", care tratează o singură temă, aleasă din pericopa zilei, de obicei a Sfintei Evanghelii, dar uneori și din Apostolul rânduit în aceeași zi;

2. *Predica tematică (sintetică)* este genul de predică ce are specific unitatea materiei, tratând doar o singură învățătură, și sistematizarea în prezentarea acestor învățături singulare.

Clasificarea predicilor *tematice* se face după conținut: biblice, dogmatice, morale, liturgice, apologetice (misionare), istorice ș.a.;
3. *Panegiricul* este o cuvântare bisericească în care se face preaslăvirea unui adevăr fundamental de credință, cum este Sfânta Treime, al unui fapt deosebit din istoria mântuirii, ca de exemplu Nașterea Domnului, Învierea etc., a Maicii Domnului și a Sfinților. În practică, cele mai dese panegirice întrebuințate sunt cele consacrate Maicii Domnului și Sfinților, având ca scop principal trezirea în sufletele ascultătorilor a sentimentelor de cinstire și, totodată, de imitare a vieții lor exemplare;
4. *Pareneza* este o cuvântare bisericească simplă care se rostește la momente liturgice speciale, fie de bucurie (botez, cununie, sfințirea Bisericii, instalarea preotului în parohie etc.) fie de întristare (înmormântare, parastase, calamități naturale).

Predica – act liturgic și sinergic. Predica nu este un act izolat, ci întotdeauna integrat cultului divin. Așa a fost dintru început. Adunările de cult din Biserica primelor secole aveau următoarele momente liturgice: frângerea pâinii, rugăciunea și lauda adusă lui Dumnezeu, citirile din cărțile sfinte, predica și cântările religioase, momente unite cu agapele frățești, colectele pentru săraci și manifestările harismelor. Mărturiile din Sfânta Scriptură, cunoscute îndeobște (*FA* 2, 42; 20, 7) sunt întregite cu cele din scrierile ulterioare, ca de pildă *Apologia I*, scrisă de Sf. Justin Martirul și Filosoful: „Iar în așa-zisa zi a soarelui, se face adunarea tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate și se citesc memoriile apostolilor sau scrierile profeților, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi, după ce cititorul încetează, întâi-stătătorul ține un cuvânt prin care sfătuiește și îndeamnă la imitarea acestor frumoase învățături" (*PG* 6, col. 429).

În același timp, *predica este un act sinergic* (de împreună-lucrare). Preotul (slujitorul) rostește predica, dar învățătura nu este a lui, ci a lui Hristos: „Nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos" (*2 Co* 4, 5). Totodată, slujitorul predică în virtutea puterii învățătorești, primită prin harul Tainei Hirotoniei, dar înnoită mereu prin harul sfintelor slujbe în cadrul cărora propovăduiește. Pe de altă parte, slujitorul săvârșește o „împreună-lucrare", rostind învățături și din propria experiență și trăire duhovnicească, cu real impact în sufletele ascultătorilor, dar numai în măsura în care aceste învățături, sfaturi, exemple consună cu cele evanghelice. În acest sens, ne apare evident faptul că predicatorul nu este un simplu repetitor al mesajului evanghelic, întrucât învățătura Bisericii pe care a primit-o devine parte din el însuși; în consecință, mesajul pe care-l transmite și care nu încetează a fi al Bisericii, sfârșește prin a deveni, paradoxal, propriul său mesaj.

Relația predicator–ascultător. Predicatorul trebuie să aibă permanent conștiința că în actul didactic al propovăduirii el este împreună-lucrător cu Hristos, nu singular și exclusivist. Dar este împreună-lucrător, de asemenea, cu ascultătorii săi, care nu sunt doar niște receptori și beneficiari pasivi, ci factori concreți ai actului educațional creștin. Predica este guvernată de principiul *feed-back*-ului, pentru că cei doi participanți la comunicare (*predicatorul și ascultătorii*) se află într-o continuă interacțiune și influențare reciprocă. Predicatorul trimite mesajul către credincioși, dar și aceștia, la rândul lor, transmit preotului semnale pozitive sau negative, care-l determină să schimbe mesajul inițial. În acest fel, procesul de predicare se înnoiește și se dezvoltă la fiecare pas. Deși scopul predicii vizează schimbarea ascultătorilor, observăm că, în cadrul acestui complex proces, și predicatorul este supus schimbării. Alături de el, deși aparent imobil, chiar și mesajul transmis este adaptat (*schimbat*) la noile cerințe ale ascultătorilor. Cei care nu conștientizează deplin importanța ascultătorului în predică, riscă să facă artă doar de dragul artei. Un predicator iscusit va ști să urmărească în permanență, atât în timpul predicii, dar mai ales între predici, reacția credincioșilor la mesajul pe care îl transmite și își va modifica strategia în funcție de această reacție. Predica devine, așadar, un proces cu doi participanți activi. Aparent, preotul este singurul actor al predicii, în realitate, însă, sub nicio formă nu trebuie neglijată implicarea ascultătorului „tăcut".

Predica – rol sacramental și soteriologic. Potrivit învățăturii de credință ortodoxe, reiterăm premisa că sfințirea și mântuirea omului sunt posibile doar prin harul conferit de Sfintele Taine. În același timp, realitățile și mărturiile înregistrate pe parcursul a 2000 de ani de creștinism ne demonstrează că predica nu este doar un simplu mijloc de transmitere a unor învățături, fără nicio implicație sacramentală și soteriologică. Concret, predica este instrumentul care poate facilita accesul credinciosului spre cele sfinte, dar poate să-i și consolideze atașamentul față de Biserică, implicit în cele ce vizează mântuirea sufletului. Chiar în ziua de naștere a Bisericii în istorie (a Cincizecimii), cei care au ascultat predica rostită de Sf. Apostol Petru „au fost pătrunși la inimă" (*FA* 2, 37), determinați, astfel, să întrebe: „Ce să facem"? Urmarea se cunoaște: hotărârea de a se boteza, primind, așadar, harul necesar intrării în Împărăția lui Dumnezeu. „Pătrunderea la inimă" înseamnă, de fapt, o lucrare harică, fiind vorba, astfel, de „harul credinței", după cum ne încredințează Sf. Apostol Pavel: „Credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (*Rm* 10, 17). Minunatul exemplu de la Cincizecime s-a repetat (și se va repeta), evident, la alte măsuri și „scări", în tot cursul istoriei. Practic, cele trei faze ale propovăduirii, întâlnite în Biserica primelor veacuri, *kerigma, cateheza și predica*, sunt reactualizate adesea în viața oamenilor. Prin kerigmă se făcea vestirea (anunțarea) Evangheliei (și aici „pătrundea" harul credinței), prin cateheză instruirea în vederea botezului, iar predica, rostită în cadrul cultului divin, devenea astfel un act liturgic propriu-zis, cu rosturile binecunoscute.

Predica – îndatorire canonică. Potrivit normelor canonice, slujitorii consacrați au obligația expresă de a propovădui, chiar dacă actele cultice pot avea efect haric deplin și fără prezența cuvântului de învățătură. În cazul în care s-ar considera că o slujbă nu este „completă" fără predică, s-ar crea dependență subiectivă față de conștiinciozitatea sau neconștiinciozitatea slujitorului respectiv. Cu toate acestea, contribuția pozitivă a unei predici reușite, în cadrul oricărei slujbe, este de netăgăduit, mai ales sub aspect pastoral-misionar. De aceea, Părinții Bisericii au fixat canoane exprese în care se arată explicit datoria de a predica, menționându-se și pedepsele la care se expun cei ce nu le respectă: „Episcopul sau presbiterul arătând nepăsare clerului sau poporului și neînvățându-i pe aceștia dreapta credință, să se afurisească, iar stăruind în nepăsare și în lenevie, să se caterisească" (Can. 58 Ap.). În același sens se pronunță și Can. 19 Trul.: „Se cuvine ca înainte stătătorii Bisericilor să învețe în fiecare zi, și cu deosebire în duminici, întregul cler și popor, cuvintele dreptei credințe".

Actualitate și perspectivă. Predica trebuie să răspundă exigențelor prezente, dar orientată mereu în perspectiva veșniciei. De aceea, Părintele Nicolae Balca evaluează predica reușită din perspectivă *theotropică* și *theocentrică*, izvorul nevăzut, dar adânc și inepuizabil al propovăduirii fiind rugăciunea, cale unică de comunicare cu Dumnezeu. În esență, predica poate fi actuală numai în măsura în care ea se alimentează, ca substanță, din imuabila și eterna revelație a Bisericii. Practic, *theotropism* în interpretarea doctrinei, dar și *antropocentrism* în aplicarea ei. Dincolo de text și de temă, predicatorul trebuie să vadă, sus, pe verticala Crucii, a Înălțării la cer și a celei de-a doua veniri a Domnului și, în același timp, pe orizontala existenței planetare a omului. Numai în aceste condiții predica poate realiza cele două imperative fundamentale: al acordului cu veșnicia și al conformității cu actualitatea.

Bibliografie. *Apologeți de limbă greacă*, trad. O. Căciulă, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Balca, Nicolae, *Curs de Omiletică* (ms. dactil.), Biblioteca Facultății de Teologie din București, cota 19351-19356, f.a.; Belu, Dumitru, *Curs de Omiletică* (ms. dactil.), Biblioteca Facultății de Teologie din Sibiu, ms. 485, f.a.; Craddock, Fred, *Prêcher*, trad. J.F. Rebeaud, Geneva, 1991; Dură, Nicolae, *Propovăduirea cuvântului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Floca, Ioan N. (ed.), *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992; Genero, Guido, „Predicazione dopo il Vaticano II", în *Dizionario di Omiletica*, Torino/Bergamo, 1998; Gordon, Vasile, *Introducere in Omiletică*, Ed. Universității, București, 2001;

Gordon, Vasile, „Omiletica practică: privire de ansamblu asupra genurilor propovăduirii", în: *Almanahul Episcopiei Buzăului*, XIX (1999), 17-18, pp. 41-55; Gordon, Vasile, „Predica – parte integrantă a cultului divin", în: *GB*, LI (1992), 3-4, pp. 42-46; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilia despre predică*, în *PG* 50, col. 653-662; Justin Martirul și Filosoful, Sf., *Apologia I*, în *PG* 6; Moreno, Miguel Angel, „Prédication", în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XII, Paris, 1984.

Vasile Gordon

PREFÁCERE. (gr. *metavoli – schimbare*, *prefacere*) Cuvânt liturgic folosit în limbajul Bisericii Ortodoxe cu referire concretă la prefacerea euharistică, moment din cadrul dumnezeieștii Liturghii în care, sub chemarea și lucrarea Duhului Sfânt, în momentul liturgic al Epiclezei, elementele liturgice de pâine și vin se prefac real în trupul și Sângele Mântuitorului Hristos.

După prefacerea lor euharistică, Sfintelor Daruri li se cuvine aceeași închinare ca Însuși Mântuitorului Hristos, și totuși creștinii nu se împărtășesc cu Dumnezeirea sau Ființa incomprehensibilă a lui Dumnezeu, ci doar de harul dumnezeiesc și îndumnezeitor, ca lucrare veșnică și continuă în Biserică. Elementele materiale de pâine și vin se prefac real în toate bisericile ortodoxe, indiferent de așezarea geografică pe harta lumii, Hristos fiind Același în toate sfintele potire, cu toată slava Sa, jertfit, mort, înviat și preaslăvit, întreg în fiecare fărâmitură. Pâinea și vinul, ca elemente liturgice, au o funcție anamnetică continuă în Liturghie, o epifanie și o prezență mereu crescândă și personală a lui Hristos (*Lc* 1, 80), de la Proscomidiar și până la momentul împărtășirii credincioșilor, dar numai în urma prefacerii, Hristos este prezent cu toată Învățătura, Cuvântul, Jertfa și Învierea Sa, în Sfânta Liturghie recapitulându-se întreaga noastră iconomie. Prefacerea și împărtășirea euharistică face din Hristos o prezență și lucrare personală, duhovnicească, eclesială și liturgic-sacramentală. În Biserica Romano-Catolică, prefacerea darurilor liturgice de pâine și vin are loc la rostirea cuvintelor: „Luați mâncați…, beți din acesta toți…" și nu la invocarea și pogorârea Duhului Sfânt, ca în tradiția ortodoxă, prefacerea fiind numită și *transubstanțiere*. În creștinismul protestant și neoprotestant nu există prefacere reală a pâinii și vinului, Cina Domnului fiind doar o amintire a evenimentului din Joia Mare, când Hristos petrece cu ucenicii ultimul ospăț.

Bibliografie. Ică, Ioan, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a comuniunii cu El în Sfânta Liturghie și în spiritualitatea ortodoxă", în vol. *Omagiu Părintelui profesor Dumitru Stăniloae – Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993, pp. 335-358; Ică, I. Ioan jr., *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

Mihai Himcinschi

PRÉOT. (gr. *presviteros – bătrân*, *vârstnic*; lat. *praesbiter*) Slujitor bisericesc din treapta a doua a preoției, având misiunea de continua în Biserică întreita slujire a lui Hristos (sfințitoare, învățătorească și conducătoare), excepție făcând doar acele acte care sunt de competența exclusivă a episcopului.

Preotul și slujirea preoțească. Termenul ca atare a fost folosit în Noul Testament cu diverse sensuri: păstor și cârmuitor al Bisericii – apostol (*1 Ptr* 5, 1; 2 *In* 1, 1), preot (*FA* 11, 30; 14, 23; 20, 17; 21, 8; Iac 4, 14), episcop (*FA* 20, 28; *1 Ptr* 5, 1; *Tit* 1, 5). În timpul Sfinților Apostoli, preoții (presbiterii) aveau următoarele îndatoriri: păstorirea credincioșilor (*FA* 20, 28; *1 Ptr* 5, 1-2), săvârșirea de rugăciuni pentru cei bolnavi și ungerea lor (*Iac* 5, 14-15), predicarea și învățarea cuvântului lui Dumnezeu (*1 Tim* 5, 7, 17), îngrijirea de cele spirituale și cârmuirea comunității (*Rm* 11, 8; *1 Tes* 5, 12-13; *Evr* 13, 7, 17), oferirea lui Dumnezeu a rugăciunilor credincioșilor (*Ap* 5, 8). La începutul sec. al II-lea, slujirea preoțească se delimitează de cea episcopală, astfel că termenul de preot este rezervat exclusiv doar pentru cei hirotoniți în cea de a doua treaptă a preoției. Sf. Ignatie Teoforul considera pe episcopi ca fiind imaginea Tatălui, iar pe preoți ca cei care îi reprezintă pe apostoli (*Către Magnezieni*, VI, 1). De asemenea, în *Constituțiile Apostolice*, preoții sunt văzuți ca fiind „figura apostolilor" și

„coroana Bisericii", îndeplinind rolul de „consilieri ai episcopului, sinedriul și senatul Bisericii" (*Const. Apost.*, II, 26, 7; II, 28, 4). Rolul lor în Biserică este evidențiat atât la nivel eparhial (episcopal), ca și colaboratori ai episcopului, cât și la nivel local parohial, ca administratori ai parohiilor pentru care au fost delegați.

La nivel eparhial, preoții, în calitate de colaboratori ai episcopilor, îi ajutau pe aceștia atât la săvârșirea slujbelor, cât și la administrarea bunurilor eparhiei. Începând cu sec. al III-lea găsim primele informații despre un colegiu presbiteral, ca organ consultativ cu caracter permanent pe lângă scaunul episcopal, destinat a-l ajuta pe episcop la administrarea eparhiei. Această structură colegială va primi în sec. al IV-lea confirmare canonică, ca organ permanent al eparhiei, sinoadele ecumenice stabilind serviciul pe care trebuia să-l îndeplinească fiecare membru component (Can. 2, 3, 23, 25, 26 Sin. IV Ec.; Can. 7 Trul.). În Biserica bizantină, Consiliul Presbiteral a cunoscut o dezvoltare progresivă atât din punct de vedere al componenței, cât și al competențelor, modelul principal fiind Patriarhia de Constantinopol, de la care s-au inspirat toate Bisericile bizantine. Începând cu sec. al VII-lea, Consiliul Prezbiteral era prezent în fiecare Biserică bizantină ca o structură canonică indispensabilă în administrarea treburilor bisericești la toate nivelele. Denumirea titlurilor administrative și funcțiile membrilor care făceau parte din acest consiliu, fără îndoială, au cunoscut influența instituțiilor civile bizantine. La sfârșitul primului mileniu, acest Consiliu avea în Biserica bizantină următoarea componență: *economul* – avea sarcina de administra toate bunurile eparhiei; *sachelarul* – purta de grijă afacerilor mănăstirești; *schevofilaxul* – se îngrijea de casa Bisericii; *cartofilaxul* – înaltul supraveghetor și administrator al registrelor oficiale ale eparhiei; *sacheliul* – însărcinat cu îngrijirea parohiilor și a clerului parohial; *protecdicul* – avocatul superior al Bisericii; *protoprezbiterul* – se ocupa de afacerile liturgice în întreaga eparhie și gira interimatul în cazul vacanței scaunului episcopal; *canstrisiolul* – supraveghea tezaurul episcopal; *referendarul* – mijlocea relațiile episcopului cu autoritățile politice; *logotetul* – controla toate socotelile și era ajutătorul protecdicului și al cartofilaxului; *ipomnimatograful* (actuarul) – se ocupa cu scriptele fiind ajutorul logotetului. Până în sec. al XII-lea, din Consiliul Prezbiteral puteau să facă parte, alături de preoți și diaconi, și monahii. Patriarhul de Constantinopol Mihail III (1170-1177) i-a exclus pe monahi pe motivul că statutul lor nu este compatibil cu activitatea pe care o desfășoară consiliul. Consiliul Prezbiteral nu-și înceta activitatea pe timpul vacanței scaunului episcopal, ci, dimpotrivă, avea sarcina să asigure interimatul. În acest sens, Consiliul Prezbiteral alegea epitropia, compusă din protopresbiter, econom, un arhidiacon sau un preot, care avea sarcina să conducă afacerile administrative până la instalarea unui nou episcop.

În primele secole, parohia era o circumscripție bisericească condusă de un episcop, cuprinzând de regulă o cetate și așezările dimprejur aflate sub jurisdicția acesteia (*Constit. Apost.* II, 1, 1-3; II, 58, 1-2; VIII, 47, 34). Preoții și diaconii își desfășurau activitatea lor în bisericile catedrale, ajutându-l pe episcop. Creșterea numărului de credincioși va duce, la sfârșitul sec. al III-lea, la apariția comunităților păstorite cu mandatul episcopului de către preoți. Astfel că, la nivel parohial, sarcina lor principală era, înainte de toate, săvârșirea cultului divin, dar erau autorizați să organizeze comunitățile creștine și din punct de vedere administrativ. În sec. al IV-lea, parohia a devenit unitatea administrativă locală limitată teritorial la o localitate precis determinată (oraș sau sat), sub jurisdicția directă a episcopului, având ca păstor un preot paroh. Oficiul de paroh capătă un caracter ordinar și permanent, episcopul fiind obligat a respecta investitura preotului în oficiul de paroh, cu excepția cazului în care acesta ar fi comis vreun delict care-l făcea incompatibil cu misiunea și oficiul pentru care a fost numit (Can. 13, 15, 31, 39, 58 Ap.; Can. 9, 10, 15 Sin. I Ec.; Can. 26 Trul.; Can. 9 Neocez.; Can. 58 Laod.; Can. 4 Gangra; Can. 10, 11 Cart.; Can. 13 Sin. I-II; Can. 27 Vasile). În același timp,

jurisdicția parohului a devenit exclusivă, ceea ce înseamnă că în parohia sa numai el era autorizat să exercite în mod deplin oficiul său, în timp ce alți preoți, parohi în altă parohie, nu puteau săvârși niciun serviciu fără permisiunea sau delegația parohului sau a episcopului eparhiot (Can. 15 Ap.; Can. 15, 16 Sin. I Ec.; Can. 5, 10, 20, 23 Sin. IV Ec.; Can. 17, 18 Trul.; Can. 3 Ant.; Can. 16 Sard.). Aceste drepturi derivă din faptul că parohul este reprezentantul și *locum tenens* permanent al episcopului, dependent de acesta și având în parohia sa dreptul de a exercita toată puterea bisericească, cu excepția celor care sunt proprii episcopului sau altor autorități bisericești. De exemplu, Can. 6 Cart. interzice preoților să săvârșească următoarele: pregătirea și binecuvântarea Sfântului și Marelui Mir, consacrarea văduvelor, binecuvântarea edificiilor destinate cultului și amnistierea penitenților. Între drepturile și îndatoririle parohului intra și dreptul de a fi conducătorul parohiei (spiritual și administrativ), precum și îndatorirea de a administra bunurile parohiei conform canoanelor și legislației în vigoare. Independența parohiei și caracterul permanent, primit de paroh în funcția sa, nu semnifica că el putea să se comporte ca un proprietar, făcând abstracție de episcop, ci dimpotrivă Sfintele Canoane ne furnizează o serie de norme de drept patrimonial, obligatoriu a fi respectate de toți clericii, fie că erau parohi, diaconi sau însărcinați într-un alt sector al vieții bisericești. Astfel, Can. 39 Ap. cerea preoților și diaconilor consensul episcopului pentru orice act administrativ pe care doreau să-l săvârșească. Respectiva dispoziție va fi apoi reluată de Can. 15 Anc. și de Can. 33 Cart., care interziceau orice înstrăinare făcută de preoți fără consensul episcopului eparhiot. De asemenea, dependența de episcop nu putea fi interpretată ca un act de dominare, deoarece parohia, odată constituită și recunoscută de autoritatea competentă, primea personalitate juridică, așadar dependența jurisdicțională de episcopul eparhial nu diminua deloc această personalitate. De altfel, unicul reprezentant al parohiei era prezbiterul paroh, iar nu episcopul, cu excepția cazului în care oficiul parohial era vacant. Odată recunoscută parohia ca unitate administrativă, intervenția episcopului în administrarea unor astfel de comunități nu avea un caracter exclusiv și patronal, ci limitat numai la un control preventiv, mai degrabă de supraveghere și control. Prin urmare, dependența de episcop se referea doar la nivelul raportului ierarhic existent între episcop și prezbiter, ultimul cu responsabilitate, respect și supunerea ierarhică cuvenită primului, iar primul cu cuvenita nepărtinire și ireproșabilitate spre toate lucrurile care intrau în atribuțiile sale de guvernator al Bisericii lui Hristos (*Constit. Apost.* II, 1, 1).

Condițiile cerute candidaților la preoție. În privința candidaților la preoție, încă dintru începuturile sale, Biserica s-a conformat învățăturii lui Hristos, care nu a dat harul apostoliei decât bărbaților și a stabilit că primitor al Tainei Preoției poate fi orice creștin de parte bărbătească cu vocație sacerdotală și care îndeplinește anumite condiții religioase (fundamentale), fizice, morale și intelectuale.

Condiții fundamentale: sexul masculin, botezul valid, credința dreaptă (Can. 10 Sin. I Ec.).

Condiții fizice: integritatea corporală, vârsta. Prin integritate corporală nu se înțelege lipsa cu desăvârșire a defectelor fizice, ci numai lipsa acelor însușiri fizice care pot afecta exercitarea slujirii preoțești. Sfintele canoane nu opresc pe cel ce este vrednic pentru primirea tainei hirotoniei dacă acesta are lipsă un organ sau un simț care nu afectează slujirea preoțească (Can. 77 Ap.).

Slujirea sacerdotală cere responsabilitate și maturitate, motiv pentru care Biserica a impus încă de la începuturi o limită de vârstă pentru fiecare dintre treptele preoțești. În *Constituțiile Apostolice* găsim primele dispoziții referitoare la vârsta canonică cerută pentru admiterea în treapta episcopală (50 ani – cf. *Constit. Apost.* II, 1, 1). Pentru treapta de preot, canoanele stabilesc vârsta de 30 de ani, pentru cea de diacon vârsta de 25 de ani, iar pentru cea de ipodiacon cea de 20 de ani (Can. 11 Neocez.; Can. 16 Cart.; Can. 14-15 Trul.). În caz de

nerespectare a vârstei canonice pentru hirotonie, părinții Sinodului Trulan dispun caterisirea celui hirotonit (Can. 15 Trul.).

Condiții morale: ținută morală ireproșabilă atât pentru candidatul la preoție, cât și pentru soția acestuia. Sfintele canoane cer candidatului la hirotonie o ținută morală ireproșabilă, împiedicând intrarea în cler a celor care au avut o viață imorală sau care au contractat o căsătorie nepermisă (a doua căsătorie) sau cu persoane cu o viață neadaptată misiunii preoțești; de asemenea, opresc din slujirea preoțească pe cei ce după intrarea în cler doresc să se căsătorească sau au căzut în păcatul desfrânării (Can. 17, 18, 19, 61 Ap.; Can. 3, 6, 26 Trul.; Can. 1, 8, 9, 10 Neocez.; Can. 12 Vasile).

Alături de aceste impedimente, Sfintele Canoane opresc intrarea în cler sau continuarea slujirii preoțești și pentru săvârșirea următoarelor fapte: vrăjitoria (Can. 3 Grig. Nyssa; Can. 65, 72 Vasile), mituirea pentru intrarea în cler (Can. 29 Ap.; Can. 2 Sin. IV Ec.; Can. 22-23 Trul.; Can. 90 Vasile; Ghenadie, *Epist. despre simonie*; Tarasie, *Epist. despre simonie*), uciderea cu voie sau fără voie (Can. 5 Grig. Nyssa), însușirea de bunuri străine (Can. 25 Ap.; Can. 61 Vasile); cămătăria (Can. 44 Ap.; Can. 17 Sin. I Ec.; Can. 10 Trul.; Can. 4 Laod.; Can. 5, 16 Cart.; Can. 6 Grig. Nyssa; Can. 61 Vasile), sperjurul (Can. 25 Ap.; Can. 64, 82 Vasile).

Condiții intelectuale. Încă din timpurile apostolice, pregătirea intelectuală a fost una dintre condițiile esențiale cerute celor ce intrau cler. Astfel, Sf. Apostol Pavel enumera între calitățile cerute unui episcop și pe aceea a înțelepciunii și a deprinderii de a învăța pe alții (*1 Tim* 3, 2; *Tit* 1, 9), iar pentru preoții ce se osteneau cu cuvântul și învățătura dispunea să aibă între ceilalți clerici o îndoită cinste (*1 Tim* 5, 17); evident, calități care nu puteau fi dobândite decât printr-o pregătire și o formare intelectuală foarte serioasă. În *Constituțiile Apostolice* se cerea candidaților la episcopat pe lângă vârstă și o pregătire intelectuală sau o formație intelectuală la nivelul societății și al timpului lor (*Const. Apost.* II, 1, 2). Norma respectivă va fi reluată apoi în Can. 2 Sin. VII Ec. (787), cerându-se episcopilor o cunoaștere teologică (Sfânta Scriptură și Psaltirea) și canonică (Sfintele Canoane) temeinică. Școlile teologice particulare sau bisericești existente încă din sec. al II-lea în centre ca Alexandria sau Antiohia și, mai târziu, la Constantinopol demonstrează preocuparea constantă a Bisericii pentru a avea un cler bine pregătit la toate nivelele, cultură teologică și profană deopotrivă.

Preotul și atribuțiile sale în Biserica Ortodoxă Română. În Biserica Ortodoxă Română, preotul, în virtutea delegației permanente din partea episcopului, este păstorul sufletesc al credincioșilor dintr-o parohie, iar în activitatea administrativă este conducătorul administrației parohiale și președinte al Adunării parohiale, al Consiliului parohial și al Comitetului parohial [art. 49, alin. (1)]. Între atribuțiile rezervate preoților parohi, *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* enumeră: săvârșirea Sfintei Liturghii și a laudelor bisericești în duminici și sărbători și în alte zile ale săptămânii, cu rostirea cuvântului de învățătură; săvârșirea Sfintelor Taine și ierurgii; catehizarea copiilor și a adulților; predarea orelor de religie la școala din parohie; îndeplinirea dispozițiilor bisericești prevăzute în statut și regulamente, precum și pe cele ale organismelor bisericești centrale și eparhiale; întocmirea și ducerea la îndeplinire a prevederilor programului anual al activităților pastoral-misionare, social-filantropice și administrativ-gospodărești ale parohiei; reprezentarea parohiei în justiție, în fața autorităților locale și față de terți; convocarea și prezidarea Adunării parohiale, a Consiliului parohial și a Comitetului parohial; ducerea la îndeplinire a hotărârilor Adunării parohiale și ale Consiliului parohial; ținerea la zi a evidenței botezaților, cununaților și decedaților din parohie în registre speciale; administrarea patrimoniului parohiei în conformitate cu hotărârile Adunării parohiale și ale Consiliului parohial; supravegherea și controlarea modului de administrarea a bunurilor instituțiilor culturale, social-filantropice și fundaționale bisericești din parohie; întocmirea și ținerea la zi a inventarului

bunurilor parohiei de orice natură, precum și a arhivei parohiei (art. 50).

Bibliografie. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. D. Fecioru, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994; Dron, Constantin (ed.), *Canoanele – text și interpretare*, vol. I: *Canoanele Apostolice*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1933; Funk, F.X. (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, Ed. Poderbornae, 1995; Ivan, Iorgu, *Bunurile bisericești în primele 6 secole. Situația lor juridică și canonică*, București, 1937; Mario, M., *Origine storica e giuridica delle parrocchie urbane*, Pavia, 1926; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, part. 2, Tipografia Diecezană, Arad, 1931; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915; Popovici, N., *Manual de Drept Bisericesc Ortodox Oriental cu privire specială la Dreptul Particular al Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, part. I-II, Arad, 1925.

Ioan Cozma

PREOȚÍE. (*gr. ierosini*; *lat. sacerdotium*) **I.** Oficiu de slujire în Biserică instituit de Mântuitorul Iisus Hristos, prin care El Însuși exercită lucrarea Sa mântuitoare, aceasta numindu-se în limbaj teologic *preoție specială* sau *slujitoare*.

Preoția specială reprezintă starea de consacrare doar a acelor membri ai Bisericii aleși și instituiți prin Taina Hirotoniei, cu funcții specifice sacramentale, didactice și pastorale, destinați a continua în Biserică întreita slujire a lui Hristos. Poziția și importanța preoției speciale în Biserică a fost relevată de Sfinții Apostoli (*FA* 6, 6; 14, 23; 20, 28; *2 Tim* 1, 6-7; *Tit* 1, 5-9), fiind considerată unul dintre mijloacele fundamentale cu care Mântuitorul a înzestrat Biserica și fără de care nu se poate continua lucrarea mântuitoare a Bisericii. Preoția este continuatoarea succesiunii apostolice, elementul îndrumător și conducător al Bisericii prin însăși starea, lucrarea și rostul ei. Ea deține cele trei ramuri ale puterii bisericești (învățătorească, sfințitoare și cârmuitoare), transmise prin actul hirotoniei. Funcțiile sacerdotale propriu-zise se pot rezuma astfel: 1) Propovăduirea cuvântului (*FA* 6, 4) sau funcția de continuitate apostolică (*Mt* 28, 19; *In* 17, 18); 2) Puterea de a săvârși Euharistia și celelalte Taine (*1 Co* 11, 24), adică slujirea sacramentală (*In* 20, 21-23); 3) Îndrumarea pastorală și organizarea eclesială, sau funcția pastorală (*FA* 1, 8; 2, 42-47).

Actul hirotoniei, prin care se dobândește starea preoțească sau preoția, determină anumite efecte juridico-canonice atât cu privire la structura sacerdotală, cât și cu privire la starea civilă a clerului, după cum urmează: cel ce primește hirotonia capătă statutul de cleric, devenind membru al ierarhiei de instituire divină cu toate drepturile și obligațiile treptei în care a fost hirotonit; hirotonia în oricare treaptă, dacă a fost săvârșită în mod valid, are caracter indelebil și nu mai poate fi repetată pentru același grad ierarhic; hirotonia săvârșită în mod valid are caracter personal, harul primit și dreptul de exercitare al puterii bisericești în treapta pentru care s-a făcut consacrarea sunt proprii celui hirotonit și nu pot fi exercitate decât de el; odată intrat în mod valid în cler nu se poate renunța la statutul de cleric după bunul plac (Can. 7 Sin. IV Ec.); cel ce a primit hirotonia nu se poate căsători sau recăsători (Can. 3, 6, 26 Trul.); cel ce primește hirotonia își ia asupra sa și obligația ascultării canonice față de autoritățile bisericești.

II. *Preoția generală* (*universală*) reprezintă o formă de consacrare sacerdotală a tuturor membrilor Bisericii (*1 Ptr* 2, 4-10), ca urmare a primirii Tainelor Botezului și Mirungerii și a încorporării lor în Trupul mistic a lui Hristos, pentru a aduce și a se aduce jertfă nevăzută și vie Acestuia. v. PREOȚÍE UNIVERSÁLĂ.

Chiar dacă au în comun obiectul preoției, cele două preoții sunt deosebite ca natură și ca autoritate, fiecare având locul, funcția și specificul ei în cadrul Bisericii. Sf. Apostol Petru afirmă că preoția este o stare generală a tuturor membrilor Bisericii (*1 Ptr* 2, 4-10), a cărei origine este preoția unică, netrecătoare a Mântuitorului Iisus Hristos (*Evr* 7, 21-28). În virtutea preoției generale, mirenii sau laicii participă activ la viața Bisericii în toate cele trei laturi ale sale: învățătorească, sfințitoare și jurisdicțională. Participarea mirenilor la exercitarea puterii învățătorești se realizează prin opera misionar-pastorală de răspândire a

adevărurilor de credință și de apărare a lor în școli și în alte instituții publice. Participarea mirenilor la exercitarea puterii sfințitoare se realizează prin colaborarea activă a lor la eficacitatea Sfintelor Taine. Lucrarea harului sfințitor din taine este condiționat de credința și vrednicia credincioșilor care le primesc. Ei sunt chemați astfel să lucreze la mântuirea lor, dar și la mântuirea întregii comunități creștine. Participarea laicilor la exercitarea puterii jurisdicționale este mărturisită de rânduielile canonice și bisericești vechi și actuale care stabilesc prezența obligatorie a elementului mirean la exercitarea celor trei funcții ale puterii jurisdicționale: legislativă, judecătorească și executivă.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă,* București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994; Bria, Ion, „Preoție și Biserică", în: *Ort*, 4/1972, pp. 523-534; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Mateiu, I., *Mirenii și drepturile lor în Biserică*, Cluj, 1938; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915; Stan, Liviu, *Mirenii în Biserică*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane Sibiu, Sibiu, 1939.

Ioan Cozma

PREOȚÍE UNIVERSÁLĂ. Calitate recunoscută tuturor creștinilor botezați de a efectua slujirea misionară a Bisericii, sub directa îndrumare a membrilor ierarhiei sacramentale și din încredințarea acestora. Singura formă de preoție recunoscută de protestanți și neoprotestanți (cu excepția anglicanilor și a grupărilor pornite din anglicanism), cu toate că, și aceștia, conferă poziții sacerdotale prin *ordinație* anumitor persoane, cu rol administrativ sau cultic. Temeiul invocat pentru această doctrină este *1 Ptr* (2, 9): „Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu". Interpretarea decontextualizată, tendențioasă, se vădește în urma analizei unui text ulterior, edificator: *1 Ptr* (5, 1): „Pe preoții cei dintre voi îi rog, ca unul ce sunt împreună-preot".

Bibliografie. Comșa, † Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-l, București, 1997; vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe* (manual experimental), Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, † Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

PRESBÍTER. v. PRÉOT.

PRESCRÍPȚIE. (*can.*; lat. *praescriptio*) Modalitate juridică de a dobândi (prescripția achizitivă) sau de a pierde un drept subiectiv sau de a stinge unele obligații (prescripția extinctivă). Dreptul canonic a preluat instituția prescripției din Dreptul roman și nu a căutat să ofere o altă interpretare decât cea oferită de legislația civilă în materie. Prin urmare, în materie de prescripție, fiecare Biserică locală se conformează normelor juridice din acea țară. Dreptul canonic ortodox conține doar câteva dispoziții speciale referitoare la prescripție, respectiv în materie de jurisdicție și referitor la pedepse. În materie de jurisdicție, prin prescripție (*prescripția achizitivă*), episcopul poate dobândi jurisdicția canonică asupra acelor parohii care nu aparțin eparhiei sale asupra cărora a exercitat timp de 30 de ani jurisdicția fără nicio împotrivire din partea cuiva (Can. 17, 25 Trul.). Același drept de jurisdicție îl are și asupra acelor parohii pe care le convertește la ortodoxie din altă eparhie și le stăpânește timp de 3 ani, fără a fi stingherit de nimeni (Can. 119 Cart.). În materie de pedepse, prin prescripție se înlătură răspunderea sau executarea pedepsei, ca urmare a trecerii unei perioade de timp prevăzute de lege (*prescripția extinctivă*). În Biserica Ortodoxă Română,

abaterile se prescriu în termen de 3 ani de la săvârșirea lor, iar delictele se prescriu în termen de 5 ani de la săvârșirea și consumarea lor, dacă nu sunt delicte continui. De la această regulă sunt totuși exceptate următoarele delicte grave: apostazia, erezia, schisma, omorul și recăsătorirea preoților și diaconilor (art. 235).

Bibliografie. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române – extras*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Naz, R., „Prescription", în *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. VII, 1965, pp. 178-194.

Ioan Cozma

PRESCÚRĂ. (*var.* PROSFÓRĂ; slav. *proskura*) Pâinișoară mică, în formă de cruce sau rotundă, făcută din aluat dospit. Înainte de coacere se aplică pe ea o pecete de lemn (pistornic) cu inițialele Mântuitorului Hristos (IS, HR, NI, KA – Iisus Hristos, Învingătorul). Aceste prescuri sunt aduse de creștini ca ofrande (προσφορά, ἡ), ca daruri, și ele reprezintă materia necesară săvârșirii Sfintei Liturghii. Din acestea preotul pregătește Cinstitele Daruri la Proscomidie pentru Sfânta Euharistie.

Bibliografie. Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe – cursuri universitare –* , Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Marian Vâlciu

PRESTÓLNIC. (*var.* PRISTÓL, PRESTÓL, PRESTÓLNIC) v. SFÂNTA MÁSĂ, ALTÁR.

PRICEÁSNĂ. (slav. *pricestna – care participă*) Cântare bisericească de sorginte populară, dar cu conținut religios, ce se cântă la strană în timpul împărtășirii slujitorilor. După sfințirea Darurilor și cuvintele preotului „Sfintele Sfinților...", după care strana cântă: „Unul Sfânt, Unul Domn Iisus Hristos...", dacă nu se rostește predică și nu se citește nici Cazania, se cântă chinonicul, constituit dintr-un verset de psalm sau un stih, pe care cântărețul îl intonează în sunete prelungite și al cărui text este legat de sărbătoarea zilei sau de actul împărtășirii. Chinonicul poate fi înlocuit cu un concert religios, acolo unde bisericile au cor, sau de alte cântări line, care poartă numele de pricesne.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică, din cărțile de ritual și Cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Cezar Pelin

PRICESTNIÁR. v. CHINONICÁR.

PRIDVÓR. v. EXONÁRTEX. Încăpere închisă, așezată în partea de apus a bisericii. Este primul segment al bisericii, înainte de pronaos, ca o prelungire a acestuia din urmă. Pridvorul corespunde curții (părții celei din afară) a Cortului/Templului, unde stătea poporul. La bisericile cu pridvor închis, o mare parte din temele iconografice din pronaos se zugrăvesc aici (Judecata din urmă, Scara lui Iacov, Adam și Eva în rai etc.). Printre alte teme zugrăvite în pridvor, regăsim Scara Sf. Ioan Scărarul și Vămile Văzduhului, strâns legate de tema Judecății din urmă. Pridvorul închis se mai găsește foarte rar la bisericile mai noi.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Cristea, Elie-Miron, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene*, Tiparul Tipografiei Arhidiecesane, 1905; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Coman, V., „Biserica, locaș de închinare", în: *MA*, III (1958), 1-2, pp. 130-132; Petroaia, Lucian, „Simbolistica locașului de cult", în vol. *Teologie și istorie la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 287-301.

Cezar Pelin

PRIMÁT. (lat. *primus*) Titlu atribuit, începând cu sec. al IV-lea, unor scaune episcopale din Occident și Orient. Cel mai vechi scaun episcopal care utilizează titlul de primat este cel din Cartagina, întâistătătorii acestei Biserici numindu-se „primați ai întregii Africi" (*primas totius Africae*). La sinodul local de la Hippo (Can. 29), din anul 393, și la sinodul local de la Cartagina (Can. 39), din anul 419, se respinge folosirea titulaturilor noi netradiționale pentru episcopi și se dispune ca niciunul dintre aceștia, indiferent de poziția lui de întâistătător, să

nu se numească nici exarh al episcopilor, nici episcopul cel mai înalt, ci numai „episcop al scaunului celui dintâi". Treptat însă va fi introdusă demnitatea de mitropolit, care va înlocui pe cea de întâistătător, protoierarh sau primepiscop. Tot în sec. al IV-lea a apărut demnitatea de mitropolit primat, care putea fi onorifică sau reală. Era reală când în cuprinsul unei unități teritoriale determinată, formată din mai multe mitropolii și constituită ca unitate organizatorică aparte, celui dintâi dintre aceștia i se decerna sau i se conferea titlul de mitropolit primat, corespunzătoare celui de *exarh*. Astăzi, în Bisericile ortodoxe, termenul de primat este folosit în sensul general de cap al unei biserici autocefale sau autonome. Toți capii (primații) Bisericilor ortodoxe locale sunt egali între ei, indiferent de titlul pe care-l poartă.

În Biserica Catolică, numele de mitropolit primat a fost mai des întrebuințat. Multe scaune au primit acest titlu datorită importanței lor politice, dintre care amintim: Arles, Tesalonic, Toledo, Narbonne, Bourges, Viena, Treviso, Mayence, Magdeburg, Lund, Canterbury, York, Saint-Andrew. La Conciliul I Vatican au fost recunoscute cu titlu de primat (*primas*) următoarele scaune arhiepiscopale: Antivari (Muntenegru), Braga (Portugalia), Malines (Belgia), S. Salvator (Brazilia), Tarragona (Spania). Acest titlu este doar unul simplu onorific, primatul fiind un arhiepiscop al unui sediu episcopal care are întâietate ceremonială în fața celorlalte sedii episcopale, în provincia eclesiastică, sau în fața sediilor episcopale din întreaga regiune, dar fără vreo autoritate asupra celorlalți episcopi. Primații sunt de obicei numiți cardinali și, în general, sunt aleși să prezideze peste Conferințele Episcopale.

PRIMÁT PAPÁL. Învățătură de credință formulată de Conciliul Vatican I, în constituția Pastor Aeternus (18 iulie 1870), reînnoită de Conciliul Vatican II, în constituția Lumen Gentium, potrivit căreia episcopul de Roma deține funcția de păstor suprem și de garant al unității Bisericii Universale, ca vicar al lui Hristos pe pământ și succesor unic al Apostolului Petru. În actuala legislație canonică a Bisericii Catolice, primatul papal este reglementat în Can. 331 din *Codex Iuris Canonici* și Can. 43 din *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994; Claeyus, Bouuaert F., „Primat", în *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. VII, 1965, p. 214; Cristișor, M., „Titulatura de primat în Biserică", în: *ST*, 1-2/1965; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005.

Ioan Cozma

PRINCÍPII CANÓNICE. (*can.*) Norme de bază pe temeiul cărora se elaborează celelalte norme de drept după care se organizează și funcționează Biserica, ca societate religioasă.

Principiile canonice sunt cele care dau echilibrul între dimensiunea instituțională și orientarea eshatologică, acestea putând fi formulate și exprimate, având în vedere că Biserica este legată inseparabil de lucrarea lui Dumnezeu în lume. Prin urmare, toate principiile canonice trebuie să fie în acord cu învățătura de credință a Bisericii, ele de altfel dând expresie normelor actuale ale Bisericilor Ortodoxe, care se afirmă într-un chip întreit: ca unitate dogmatică, cultică și canonică. În funcție de natura și conținutul lor, principiile canonice se împart în două mari grupe: 1) Principii cu fond dogmatic și juridic; 2) Principii juridice cu fond simplu.

Principii canonice cu fond dogmatic și juridic. Sunt acele principii care-și trag existența din natura văzută și nevăzută, deopotrivă, a Bisericii, instituție divino-umană. În această categorie intră următoarele principii canonice:

a) Principiul eclesiologic instituțional;
b) Principiul organic (constituțional-bisericesc);
c) Principiul ierarhic;
d) Principiul sinodalității;
e) Principiul iconomiei;
f) Principiul autonomiei externe.

Principiul eclesiologic instituțional. Acest principiu pune în evidență caracterul Bisericii de instituție divină și umană, întemeiată de

Hristos pe cruce, vizibilă la Rusalii prin pogorârea Duhului Sfânt și a cărei activitate se desfășoară pe pământ, în condițiile organizării vieții sociale a membrilor care o compun. Conform acestui principiu, Biserica nu este numai nevăzută și nici numai văzută, ci văzută și nevăzută deopotrivă.

Principiul organic. Acest principiu mai este cunoscut ca principiul alcătuirii și lucrării organice a Bisericii sau principiul constituțional bisericesc, întrucât el reflectă modul alcătuirii și al lucrării bisericești în mod organic prin participarea efectivă a tuturor membrilor Bisericii. Fondul dogmatic al acestui principiu reiese din învățătura despre natura Bisericii, ca organism alcătuit din mai multe mădulare sau categorii de membrii, fiecare contribuind îndeplinirea misiunii ei.

Principiul ierarhic. Conform acestui principiu, lucrarea și conducerea Bisericii se realizează după rânduiala pe care o imprimă întregii vieții bisericești ierarhia bisericească de instituire divină, în cele trei trepte ale ei (diacon, preot, episcop). Acest principiu se aplică la toate nivele în Biserică: la raporturile dintre slujitorii de instituire divină, la raporturile dintre organele de conducere a Bisericii, la raporturile dintre unitățile bisericești.

Principiul sinodalității. Este acel principiu conform căruia conducerea Bisericii este realizată nu în mod individual, ci colectiv sau colegial, adică organul superior de conducere este sinodul și nu o anumită persoană. Sinodalitatea a fost unul dintre principiile canonice de bază care au contribuit în mod efectiv la afirmarea și menținerea unității în diversitate între Orient și Occident și *ipso facto* a ecumenicității creștine. Fondul sau aspectul dogmatic al acestui principiu este relevat prin poruncile și învățătura Mântuitorului și, mai ales, prin modul în care Hristos însuși i-a înzestrat pe Sfinții Apostoli în mod egal cu puterile necesare pentru conducerea Bisericii, în special sfătuindu-i să nu se certe pentru întâietate, ci să lucreze împreună (*Mt* 20, 25-27); lucrarea sinodală a Sfinților Apostoli, care au pus în practică sfatul Mântuitorului, luând decizii care priveau Biserica împreună (*FA* 1, 15-26: alegerea lui Matia; *FA* 6, 1-6: alegerea celor 7 diaconi; *FA* 15, 6-28: sinodul de la Ierusalim); prin modul în care Sfânta Tradiție a precizat învățătura că autoritatea superioară în Biserică o dețin sinoadele la diverse niveluri, iar nu o persoană anume. Sinodalitatea nu distruge, nici nu diminuează autonomia fiecărui episcop în propria Biserică, dimpotrivă, afirmă colegialitatea episcopilor, responsabili în propria Biserică și coresponsabili *omnium ecclesiarum*, în special în Bisericile din propria provincie, regiune, națiune. Can. 34 Ap. este cel mai vechi text canonic despre acțiunea sinodală, rolul primului fiind recunoscut ca un element constitutiv al aceste acțiuni.

Principiul sinodalității în lumina legislației bisericești actuale. Acestui principiu i se dă largă expresie și în legiuirile actuale ale Bisericii noastre, prin modul de constituire și de funcționare a tuturor organelor colective de conducere bisericească, începând de la parohie, cea mai mică unitate administrativă, și sfârșind cu cea mai mare care este patriarhia. Conducerea acestor unități este încadrată în sinodalitate după cea mai autentică rânduială canonică și tradiție ortodoxă. Potrivit acestei rânduieli, puterea bisericească se deține și se exercită, în forme determinate, pe principiul dragostei creștine, care îmbină autoritatea cu libertatea, și pe principiul responsabilității generale a tuturor membrilor Bisericii.

Principiul iconomiei. În sens canonic, iconomia desemnează acel procedeu canonic prin care se concede în anumite condiții o derogare, temporară sau permanentă, de la o prescripție canonică, avându-se permanență în vedere binele spiritual al celui asupra căruia se aplică sau al Bisericii întregi. Iconomia bisericească se aplică asupra lucrărilor de împărtășire a Sfintelor Taine, precum și asupra lucrărilor ce se săvârșesc prin folosirea mijloacelor puterii învățătorești și a celei jurisdicționale. În cazul Sfintelor Taine, prin aplicarea iconomiei se validează tainele eterodocșilor, iar în cel de al doilea caz aplicarea iconomiei are ca scop dispensarea de la normele bisericești, precum și iertarea sau pedepsirea celor care au încălcat

normele canonice. Aplicarea iconomiei poate fi făcută utilizându-se două principii: îngăduința sau condescendența și acrivia sau severitatea.

Principii canonice cu fond simplu juridic. În această categorie intră următoarele principii: principiul subsidiarității; principiul autocefaliei; principiul autonomiei interne; principiul teritorial; principiul jurisdicțional; principiul nomocanonic.

Principiul subsidiarității. Acest principiu, specific Bisericilor orientale, presupune o descentralizare care oferă fiecărei autorități bisericești toate puterile proprii, fără să mai fie necesară recurgerea de fiecare dată la o autoritate superioară. La nivel eparhial, principiul subsidiarității dă dreptul autorității bisericești eparhiale (Episcop, Adunarea Eparhială, Consiliul Eparhial) de a rezolva toate problemele de ordin misionar și bisericesc fără să fie necesară aprobarea autorităților bisericești superioare. Totuși, autoritatea superioară poate să intervină doar în cazuri excepționale, cum este refuzul sau întârzierea episcopului (în cazul eparhiei) sau a mitropolitului (în cazul mitropoliei) de a numi economul. În astfel de cazuri, autoritatea superioară exercită dreptul de devoluție (Can. 11 Sin. II Ec.), iar nu un drept de jurisdicție propriu-zis. Acest drept este prevăzut și în *Statutul BOR* [art. 26, lit. (v)]. Din punct de vedere legislativ, principiul subsidiarității oferă posibilitatea fiecărei Biserici locale autonome și autocefale dreptul de a se organiza în mod independent și de a și alcătui propria legislație bisericească, adică de a avea pe lângă dreptul comun (legislația canonică sinodală și patristică – Sfintele Canoane) și un drept particular propriu. Trebuie să precizăm că acest principiu nu creează în Ortodoxie o confederație de Biserici autocefale sau autonome, ci oferă posibilitate îmbogățirii în diversitate a patrimoniului Bisericii ecumenice, menținând comuniune între Bisericile locale. Acest principiu constituie baza pentru celelalte principii cu fond simplu juridic.

Principiul autocefaliei. Potrivit acestui principiu, o unitate bisericească ierarhic, sinodal și teritorial determinată, este de sine stătătoare, într-o deplină autonomie de organizare și funcționare, păstrând și cultivând unitatea dogmatică, cultică și canonică cu celelalte Biserici ortodoxe autocefale. Biserica autocefală se organizează și funcționează după un statut propriu, elaborat fără amestec din exterior. Întâistătătorul Bisericii autocefale este ales după prevederile unui Statut de organizare și funcționare propriu și el intră în funcție în urma investirii de către Sfântul Sinod. Nicio autoritate nu este competentă pentru a interveni în organizarea și funcționarea Bisericii autocefale. Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române este stipulată în art. 2, alin. (2), din *Statutul BOR*, în următorii termeni: „Biserica Ortodoxă Română este autocefală și unitară în organizarea și în lucrarea sa pastorală, misionară și administrativă".

Principiul autonomiei interne. Acest principiu este în strânsă legătură cu principiul subsidiarității, exprimând rânduiala canonică potrivit căreia în cadrul Bisericii autocefale, Bisericile locale, eparhiile, se conduc de sine, prin organe proprii, fiind totuși supuse supravegherii, controlului și îndrumării, din partea autorităților bisericești superioare. În Biserica Ortodoxă Română, eparhiile din Diaspora au un statut de relativă autonomie în raport cu Patriarhia. Aceste eparhii sunt sub jurisdicția Patriarhiei Române, însă fiecare are un statut propriu de organizare, care trebuie să fie aprobat de către Biserica autocefală din care fac parte. În acest sens, art. 8 alin. (2) din *Statutul BOR* stipulează următoarele: „Episcopiile, arhiepiscopiile, mitropoliile și alte unități bisericești din afara granițelor țării sunt organizate și funcționează în conformitate cu statutele proprii, aprobate de Sfântul Sinod, concordante cu Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române".

Principiul teritorial. Prin acest principiu se înțelege organizarea teritorială a Bisericii ținând cont de limitele teritoriale ale unităților administrative civile. Acest principiu a stat, încă din primii ani ai creștinismului, la baza organizării administrative a Bisericii. Astfel, la început, s-au constituit parohiile, care cuprindeau teritoriul administrativ al unei cetăți, apoi apar

enoriile organizate în cadrele administrative ale unor unități civile mai mici (în general sate sau mici cetăți), apar apoi mitropoliile compuse din mai multe parohii (cetăți), în cadrul unei provincii romane, și, în cele din urmă, exarhatele, reunind mai multe mitropolii, ca unități bisericești corespunzătoare diecezelor de stat. Această practică de organizare bisericească, care ținea în permanență cont de împărțirea administrativă statală, a fost apoi canonizată la sinoadele ecumenice de la Calcedon și Constantinopol (Trulan), devenind astfel principiu de drept. De asemenea, acest principiu are în vedere neamestecul în treburile spirituale și administrative ale unei unități administrative bisericești. Fiecare episcop sau preot trebuie să-și exercite misiunea pastorală și administrativă în limitele teritoriale ale unității sale administrative. Principiul este consacrat de Can. 2 Sin. I Ec. Prin urmare, canonul confirmă în mod explicit limitele competenței episcopilor în hotarele propriei eparhii, iar în mod implicit privește și celelalte unități administrative bisericești inferioare (protopopiat, parohie). Încălcarea acestui principiu se numește *imixtiune* (eparhială sau parohială), adică amestec în treburile spirituale sau administrative ale unei alte unități administrative bisericești, pentru care clericul nu are competență. O astfel de situație este pedepsită în Sfintele Canoane chiar cu nulitatea actului sacramental săvârșit și caterisirea clericului care a săvârșit-o. În *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, imixtiunea eparhială sau parohială este considerată abatere [art. 2, lit. (d)], fiind pedepsită cu minima pedeapsă a dojanei arhierești și cu maximum pedeapsa transferării (art. 18). *Principiul jurisdicțional*. Strâns legat de principiul teritorial este principiul jurisdicțional, înțeles ca rânduiala potrivit căreia Taina Hirotoniei se săvârșește numai cu o destinație precisă, anterior stabilită. Fundamentul canonic al acestui principiu îl constituie Can. 6 Trul. Această normă este de origine apostolică, Sfinții Apostoli hirotonind episcopi și diaconi cu destinație precisă (*FA* 14, 23). Astfel, Apostolul Pavel îl hirotonește episcop pe Tit pentru Creta (*Tit* 1, 5), iar pe Timotei îl lasă în Efes (*1 Tim* 1, 3).
Principiul nomocanonic. Este principiul conform căruia Biserica se conduce atât după legi proprii, cât și după legi civile. Principiul acesta a fost aplicat încă din primele secole, chiar și atunci când Biserica funcționa sub forma organizațiilor funerare, nefiind recunoscută ca instituție de către autoritățile civile. Impunerea definitivă a principiului nomocanonic în viața bisericească a avut loc începând cu sfârșitul sec. al V-lea, odată cu apariția primelor colecții mixte de legi bisericești și civile, numite *nomocanoane*. Chiar actul de recunoaștere a personalității juridice a Bisericii este un act ce aparține puterii legislative a Statului. Biserica nu poate să se încredințeze în toate aspectele normelor de stat, deoarece există o viață proprie a Bisericii, o viață internă care nu afectează în mod direct ordinea de drept a Statului, și această viață internă se cuvine să fie organizată după norme specifice Bisericii, elaborate de către aceasta în modul în care tradiția eclesiastică a consacrat această exercitare a puterii legislative în Biserică.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2011; Dură, V. Nicolae, *Le Regime de la synodalite selon la legislation canonique, conciliaire, oecumenique, du Ier millenaire*, Ed. Ametist 92, București, 1999; Dură, V. Nicolae, „La synodalite, l'une des anciennes institutions de l'Europe", în: *Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative*, 1/2007, pp. 8-19; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Goreanu, Veniamin, „Reflectarea principiilor fundamentale ale autocefaliei și autonomiei bisericești în doctrina și practica canonică a Bisericii Ortodoxe", în Rus, Constantin (ed.), *The place of canonical principles in the organization and working of autocephalous orthodox churches: the canon law international symposium*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008, pp. 270-293; Marga, Irimie, „Principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă", în Rus, Constantin (ed.), *The place of canonical principles in the organization and working of autocephalous orthodox churches: the canon law international symposium*, Arad, 2008, pp. 172-202; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, part. 2, Arad, Tipografia Diecezană, 1931; Milaș,

Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915; Rus, Constantin, „Unity and Autocephaly. Some canonical remarks”, în Rus, Constantin (ed.), *The place of canonical principles in the organization and working of autocephalous orthodox churches: the canon law international symposium*, Arad, 2008, pp. 135-171; Vlaicu, Patriciu, „Raportul dintre principiile canonice și misiunea Bisericii”, în Rus, Constantin (ed.), *The place of canonical principles in the organization and working of autocephalous orthodox churches: the canon law international symposium*, Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2008, pp. 203-219.

Ioan Cozma

PRINÓS. Ofrandă care se aduce la biserică și se împarte pentru cei adormiți (pâine, fructe etc.); colac ce se dă preotului la înmormântare (în Ardeal, Bucovina). Jertfă din primele roade, adusă pentru binecuvântare, la biserică, în anumite sărbători (struguri – la Schimbarea la Față). Asemenea specificații se găsesc și în Mineie.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001.

Cezar Pelin

PRIPÉALĂ. (slav. *Pripiala – cântare scurtă, grăbită*) Imn care se cântă întru adorarea lui Dumnezeu, preacinstirea Maicii Domnului și cinstirea sfinților, după Polieleu, constând într-o selecție de versete din psalmi („Mărimu-te…” și „Veniți toți...”); scurt stih de invocare care precede cântarea troparelor din rânduiala Aghiasmei Mici („Preasfântă Născătoare de Dumnezeu…”); cântare doxologică, având rol de refren liturgic, pentru cântări și imne de preamărire a Maicii Domnului.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Braniște, Ene, „Slujba Utreniei – istorie și explicare”, în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; Simedrea, † Tit, „Pripealele monahului Filotei de la Cozia”, în: *MO*, VI (1954), 1-3, pp. 20-35; VII (1955), 10-12, pp. 526-541; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Vintilescu, Petre, „Oficiul Utreniei”, în: *GB*, XXIII (1963), 7-8, pp. 683-699.

Lucian Petroaia

PRIVEGHÉRE. (lat. *pervigilium – veghe pentru cel mort*) Slujba care se săvârșește de regulă în mănăstiri și catedrale, iar la bisericile de enorie la hramuri, în seara și noaptea de dinaintea unui praznic împărătesc sau al unui sfânt, alcătuită din Vecernie mare, Litie și Utrenie; stare de veghe pentru un creștin adormit în Domnul, când seara se fac rugăciuni, se citesc „stâlpii” – Evangheliile Învierii – din Panihidă și se fac alte rugăciuni pentru sufletul celui adormit.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Istoria și explicarea slujbei Vecerniei”, în: *BOR*, LXXXIV (1966), 5-6, pp. 513-532; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Braniște, Ene, „Slujba Utreniei – istorie și explicare”, în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Vintilescu, Petre, „Oficiul Utreniei”, în: *GB*, XXIII (1963), 7-8, pp. 683-699; Vintilescu, Petre, „Liturghierul explicat. Serviciile de seară și de dimineață pregătitoare Liturghiei”, în: *GB*, XIX (1960), 9-10, pp. 724-741.

Lucian Petroaia

PROBOJÉNIE. (*var.* PREOBRAJÉNIA; slav. *pri – înainte* și *obraz – față*, *chip*) v. SCHIMBÁREA LA FÁȚĂ.

PROCESIÚNE. (lat. *processio*, *-onis – cortegiu*, *ceremonie*, *alai*) Mișcare planificată a unui grup de oameni dintr-un loc în altul, cu un scop religios, adesea acompaniată de slujbe religioase.

De obicei, preoții merg în frunte, purtând cruci, prapuri și intonând cântări religioase, până la locul unde are loc slujba. Se pot face rugăciuni pentru ploaie, în caz de secetă, pentru încetarea molimelor, a războiului și pentru alte calamități; la Bobotează, când slujba se face afară sau la marginea unui râu.

În Sf. Scriptură aflăm despre asemenea procesiuni religioase. Exemplu în Vechiul Testament, în Cartea Regilor se vorbește despre aducerea Chivotului Legii, de către David, de la Aminadab, la Ierusalim: „Și, David, cu tot poporul care era cu el, a pornit la Baalat în Iuda, ca să aducă chivotul Domnului, asupra căruia este chemat numele Domnului Savaot Cel ce șade pe heruvimi. Și l-au adus cu chivotul Domnului din casa lui Aminadab cea de pe deal și Ahio mergea înaintea chivotului Domnului. Iar David și toți fiii lui Israel cântau înaintea

Domnului din tot felul de instrumente muzicale de lemn de chiparos, din harpe, din psaltire, din timpane, din fluiere și din chimvale" (*2 Rg* 6, 2, 4-5). O altă procesiune este aceea făcută de prorocul Ilie, pentru încetarea secetei care ținuse trei ani în Israel, în vremea regelui Ahab; Ilie, împreună cu preoții lui Dumnezeu și urmat de tot poporul, merge sus pe Muntele Carmel, unde înalță un rug, aduce jertfă lui Dumnezeu, implorând pe Dumnezeu să trimită din cer foc, să se aprindă rugul și să se înalțe la cer fumul jertfei, să-L înduplece și să pună capăt secetei cumplite. Dumnezeu a ascultat rugăciunile lor și ploaia a început să cadă pe pământ (*3 Rg* 18). O procesiune este și înmormântarea, când cortegiul se îndreaptă spre mormânt. Cea mai timpurie procesiune creștină o găsim relatată în *Pelerinajul Egeriei* (sec. al IV-lea), din care aflăm detalii cu privire la ritualurile Săptămânii celei Mari.

Procesiune este și Vohodul cu Evanghelia, din cadrul Sfintei Liturghii, Vohodul Mare, din cadrul aceleiași slujbe, înconjurarea bisericii, la slujba Prohodului Domnului Iisus Hristos și altele.

Bibliografie. Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; „Procession", în Davies, J.G. (ed.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*, The Westminster Press, Philadelphia, 1979; Gy, Pierre-Marie, „Année Liturgique", în *Dictionniare critique de théologie*, Paris, 2007; Leclercq, H., „Autel", în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 14/1895-1896, Letouzey et Ané, Paris, 1948.

Cezar Pelin

PROCHÍMEN. (gr. *prokimenos – cel care este așezat înainte*) Verset sau stih așezat înaintea citirii Apostolului, care este intonat recitativ în cadrul rânduielii acestei citiri, reminiscență a psalmului care odinioară era cântat înaintea pericopei apostolice.

Bibliografie. Branişte, Ene, „Slujba Utreniei – istorie și explicare", în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; Branişte, Ene, „Istoria și explicarea slujbei Vecerniei", în: *BOR*, LXXXIV (1966), 5-6, pp. 513-532; Branişte, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005, pp. 71-73; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Lucian Petroaia

PROFANÁRE. (lat. *profanare*; gr. *ierosileo*) Actul de pângărire și necinstire a locurilor, obiectelor sfinte sau a tradițiilor sfinte. Sfintele canoane consideră acte de profanare următoarele: ducerea și folosirea vaselor sfinte din biserică acasă (Can. 73 Ap.); însușirea unui vas sfințit din biserică și întrebuințarea lui în scopuri necuviincioase (Can. 10 Sin. I-II); organizarea de agape în biserică sau așternerea de culcușuri (Can. 74 Trul.,); comerțul în curtea bisericii (Can. 76 Trul.); introducerea de animale în biserică sau în curtea bisericii (afară de caz de forță majoră – Can. 88 Trul.); reprezentarea Sfintei Cruci pe pământ sau pe pardoseli (Can. 73 Trul.).

Bibliografie. Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Ed. Diecezană, 2001; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, part. 2, Arad, Tipografia Diecezană, 1931.

Ioan Cozma

PROFÉT. (ebr. *nābī'*, gr. *prophéthes*) Persoană chemată de Dumnezeu ca să vestească poporului cuvântul Său. Profetul este, în primul rând, vestitorul voii lui Dumnezeu, fiind uneori și cel care anunță evenimente viitoare. Alți termeni întâlniți pentru a desemna un profet sunt: „văzător" (*rō'ē*), „privitor" (*chō'zē*) și „omul lui Dumnezeu" (*'īš hā'elōhīm*, folosit pentru persoane înzestrate cu puteri miraculoase).

Constantin Oancea

PROFETÍSM. Fenomen religios ce presupune exercitarea funcției profetice într-un cadru religios delimitat; cu referință la fenomenul profetic evreiesc specific perioadei vechitestamentare. Deși tradiția i-a socotit profeți pe Avraam și pe Moise, profetismul vechitestamentar, ca fenomen religios, este atestat din timpul judecătorilor și se încheie în epoca postexilică.

Diversitatea fenomenului profetic. Terminologia variată este indiciul existenței unor categorii diverse de fenomene profetice în perioada preexilică, dar care n-au mai fost percepute ca diferite mai târziu (*1 Rg* 9, 9: „acela care astăzi

se numește profet, înainte se numea văzător”). Paginile vechitestamentare ne prezintă o varietate de apariții profetice: profeți care activează singuri sau în colective profetice; bărbați, dar și femei; profeți liberi, profeți de curte și profeți cultici; profeți autentici și profeți mincinoși; profeți oratori și profeți scriitori etc. Profetism a existat și la popoare vecine cu Israel, fiind amintit chiar în Biblie. Dar asemănările cu profetismul israelit se reduc doar la aspecte formale, nu și la conținut. Profetismul din afara lui Israel a pierit odată cu civilizațiile care l-au găzduit, pe când cuvintele profeților biblici s-au transmis din generație în generație, astfel încât prin Sfânta Scriptură au ajuns până în zilele noastre.

Profetismul preclasic (de la Samuel până la Amos). Caracteristic pentru perioada timpurie este faptul că Vechiul Testament a reținut faptele profeților și doar foarte rar cuvintele lor. În timpul lui Saul, profeții trăiau în cete pe lângă locuri cultice și profețeau, atunci când Duhul lui Dumnezeu venea peste ei. Oricine li se alătura „se molipsea” de același comportament, uneori împotriva voinței lui. În timpul lui Elisei, „fiii profeților” trăiau în comunități, aveau un conducător și își asigurau traiul prin muncă. Profeți de grup erau și profeții aflați la curtea regelui, sprijinind politica acestuia. Li se solicitau oracole înainte de începerea unui război, la înscăunarea noului rege, la nașterea moștenitorului regal etc. Au lăsat o amintire negativă posterității (*3 Rg* 22; *Am* 7, 14). Greu de deosebit de profeții de curte erau profeții cultici, deoarece pe lângă curtea regală exista și un templu. Erau mijlocitori solicitați să consulte voia divină în situații cotidiene: boală, bunăstare etc. La locurile de cult ei activau alături de preoți, fiind amintiți adesea împreună, în sens critic (*Os* 4; *Mi* 3, 11; *Ir* 2, 26). Dar elementul cultic nu trebuie socotit mereu ca o trăsătură descalificantă a profetismului, întrucât Samuel sau Ilie au adus jertfe primite de Dumnezeu.

Alți profeți activau singuri. Samuel, Gad și Natan trăiau la curtea regilor Saul, David și Solomon, fiind sfătuitorii acestora. Dar tot ei îi criticau pe regi pentru abaterile lor religios-morale. Ahia din Șilo, Ilie, Elisei, Mihea fiul lui Imla și alții erau personalități respectate și temute de regii vremii. Erau clarvăzători, făcători de minuni, ocrotitori ai sărmanilor, conducători spirituali, harismatici chemați de Dumnezeu pentru a activa în numele Său. Dintre toți se detașează figura profetului Ilie, care a trasat principalele coordonate ale profetismului ulterior: lupta pentru apărarea credinței în Dumnezeul cel viu și critica nedreptăților sociale făptuite de conducătorii Israelului.

Profetismul clasic (de la Amos până în epoca postexilică). Spre deosebire de cei amintiți mai sus, aceștia sunt profeți ale căror cuvântări au fost scrise, colecționate și transmise ca și cărți ale Sfintei Scripturi. Profeții autentici nu erau legați de instituții și nu proveneau dintr-o clasă socială anume: Amos era păstor, Isaia era consilier regal, Ieremia și Iezechiel proveneau din familii preoțești. Profeții au auzit în interior vocea tainică a lui Dumnezeu, Care i-a chemat la slujire. Momentul vocației l-i s-a imprimat adânc în conștiință (*Is* 6; *Ir* 1; *Iz* 1-3). Deși au ezitat să accepte chemarea profetică, socotindu-se nevrednici de această slujire înaltă, imperativul misiunii i-a copleșit (cf. *Am* 3, 8; *Ir* 20, 9). Profeții autentici nu vesteau cuvântul lor, ci cuvântul Domnului („așa spune Domnul”), profețeau doar atunci când le vorbea El și transmiteau solia divină prin cuvântări, însoțite uneori de acte simbolice.

Profeții au fost cei mai înverșunați luptători ai credinței în Dumnezeu. Mesajul cuvântărilor profetice era critic când instituțiile statului (regalitate, cult) sunt pervertite, voia Domnului încălcată sau credința în El abandonată (*Is* 1; *Mi* 3; *Am* 5; *Ir* 2; *Iz* 34 etc.). În cuvinte de judecată, profeții vesteau sfârșitul statului și exilul poporului. Datorită cuvintelor grele, profeții erau fie ignorați (*Ir* 36, 20 ș.u.), fie au intrat în conflict cu instituțiile statului, fiind prigoniți de autorități sau chiar de familie (*Ir* 18, 18 ș.u.; 20 ș.u.). În ciuda pedepsei divine inevitabile, profeții au anunțat după judecată și mântuirea unei rămășițe din popor care și-a păstrat credința în Dumnezeu, dar și mântuirea tuturor

oamenilor (*Is* 10, 20; *Ir* 23; *Ioil* 3, 5; *Is* 2).
Cărțile profetice. Profeții au fost, în primul rând, vorbitori. Uneori, Dumnezeu a dat poruncă expresă să fie scrise cuvântările profetice (*Is* 8, 1; 30, 8; *Ir* 36, 2). Dar cărțile profetice nu s-au scris deodată, ci treptat. Ele sunt rodul unui proces care se extinde peste mulți ani. Tradiția cuvintelor profetice o datorăm cel mai adesea ucenicilor lor, care s-au străduit să le culeagă din convingerea că ele sunt cuvintele Domnului, valabile și pentru generațiilor următoare. Din transmiterea, unirea și prelucrarea cuvântărilor s-au născut cărțile profetice. Cele mai multe apar în exil și după exil, când cuvintele profeților sunt confirmate de cursul istoriei. Creștinii grupează cărțile profetice în: *profeții mari* (Isaia, Ieremia, Iezechiel și Daniel) și *profeții mici* sau cartea celor 12 profeți (Osea, Ioil, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia și Maleahi.
Însemnătatea cărților profetice. Mesajul profeților reprezintă un apogeu al descoperirii lui Dumnezeu înainte de Întrupare. Profeții ne transmit adevăruri profunde despre Dumnezeu și despre implicarea Sa în istorie, ne arată că soarta poporului Israel și a omenirii nu I-a fost indiferentă. Majoritatea cărților profetice anunță judecata lui Dumnezeu, dar făgăduiesc vremuri ale iertării și mântuirii. Dintre textele mesianice ale Vechiului Testament, cele mai multe le aflăm în cărțile profetice. Profeții nu vorbesc doar de mântuirea propriului lor popor, ci proclamă universalitatea mântuirii pe care Dumnezeu a pregătit-o pentru toți oamenii. Urmând cuvintele Mântuitorului, primii creștini au înțeles că toată lucrarea de mântuire săvârșită de El a fost anunțată de profeții Vechiului Testament (*Lc* 24, 25). Cele mai multe citate vechitestamentare în cărțile Noului Testament sunt texte profetice. Însemnătatea cărților profetice rezultă și din faptul că ele au ajuns până la noi, deși datează de peste două milenii. Cuvântul unui profet a fost rostit o singură dată, într-o clipă a istoriei umane, unor oameni dintr-un loc precis. Dar cei care l-au auzit l-au transmis generațiilor următoare, care trăiau în alt context, confruntându-se cu alte probleme, fiindcă le-au socotit cuvintele lui Dumnezeu, cuvinte vii, din care se pot adăpa toate generațiile.
Bibliografie. *Studiul Vechiului Testament pentru Institutele teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985; Jeremias, J., „Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie", în: *Theologische Literaturzeitung*, 119/1994, pp. 483-494; Zenger, E., „Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels", în Zenger, E., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, 1998, pp. 371-381.

Constantin Oancea

PROHÓD. v. ÎNMORMÂNTÁRE.

PRONÁOS. (gr. *pronaos*) Tindă; încăperea de la intrarea dinspre apus a bisericii.
Odinioară, doar în acest segment al bisericii aveau voie să ia parte la slujbe catehumenii și penitenții. În vechile biserici pronaosul era o încăpere despărțită de naos printr-un zid, având uși de comunicare; cu timpul, zidurile au fost înlocuite cu arcade susținute de stâlpi, iar la bisericile construite în ultimele două secole, pronaosul a devenit o prelungire a naosului, de care nu mai este despărțit prin nimic. Pronaosul este acoperit de cele mai multe ori de o boltă semicirculară sau chiar de două, cu sau fără turle. Dacă biserica nu are o clopotniță separată, atunci, aceasta se află pe pronaos.
De asemenea, în pronaos se găsește *cafasul*, un fel de balcon deschis spre altar, unde cântă corul bisericii, în timpul săvârșirii slujbelor. Pictura pronaosului înfățișează sfinți din mineie și sfinți români, iar pe peretele de la intrare, în dreapta și în stânga ușii, în interior, se află, în stânga, tabloul votiv (ctitorii), iar în dreapta, portretul ierarhului locului, în vremea căruia s-a ctitorit lăcașul respectiv. Pe peretele exterior al pronaosului, deasupra ușii de la intrare, se zugrăvește icoana hramului bisericii și poate să existe și pisania.
În pronaos se săvârșesc pavecernița și miezonoptica. Tot aici se fac și *molifele* (rugăciuni de dezlegare) pentru mamele care au născut, pentru tinerii căsătoriți și pentru credincioșii care se spovedesc. Înainte, aici se făceau *exorcismele* (rugăciuni pentru alungarea duhurilor

rele) celor posedați, iar acum se fac lepădările, din cadrul Tainei Botezului. În ajunul hramurilor și al marilor sărbători, aici se săvârșește *Litia* (slujba binecuvântării artoselor). Tot în pronaos se află cristelnița sau colimvitra (vasul în care se botează copiii) și praporii.

Bibliografie. „Narthex", în Davies, J.G. (ed.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*, The Westminster Press, Philadelphia, 1979; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Cristea, Elie Miron, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericei Răsăritene*, Tiparul Tipografiei Arhidiecesane, Sibiu, 1905; Leclercq, H., „Narthex", în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. XII, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1935, pp. 888-889; Petroaia, Lucian, „Simbolistica locașului de cult", în vol. *Teologie și istorie la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 287-301.

Cezar Pelin

PRÓNIE. v. PROVIDÉNȚĂ.

PROÓC. v. PROFÉT.

PROPEDEÚTICĂ. (gr. *paideuein – a învăța*) Învățătură preliminară sau pregătitoare în vederea aprofundării unei discipline.

Raportându-se la căutarea existențială a omului și la împlinirea ei desăvârșită prin întâlnirea cu Hristos, modelul dumnezeiesc al omului și omul-Dumnezeu, nu puțini sunt Părinții Bisericii care au văzut în cultură o propedeutică a întâlnirii cu Dumnezeu prin viața creștină. Există, în chip evident, roade pozitive ale întâlnirii între cultura elenistică de factură păgână și creștinism. Spre exemplu, ea a permis elaborarea unor formulări conceptuale necesare afirmării adevărului de credință în mod contextual, prin repere permeabile înțelegerii veacului respectiv, realizate prin utilizarea, dezvoltarea si adaptarea instrumentarului conceptual vehiculat de cultura timpului pentru exigențele gestului teologic, cel care necesită exprimarea unor realități profunde, dumnezeiești, cu cărămizile de lut ale cunoașterii umane. Se va produce, încetul cu încetul, elaborarea unui vocabular teologic și chiar, în sens larg, a unei adevărate culturi de respirație creștină. Toate acestea afirmă rolul propedeutic al vechii culturi elenistice în afirmarea creștinismului. Pentru creștinii cultivați, care se convertiseră la creștinism relativ târziu, după ce trecuseră printr-o educație profană, „convertirea [...] apărea mai curând ca peripeția finală dintr-o căutare a lui Dumnezeu începută prin filosofie. Printr-un efect de perspectivă inevitabil, gânditorii păgâni le păreau angajați pe calea căreia creștinismul îi arăta finalul". În general, Orientul se va arăta mai impregnat de cultura greacă decât Occidentul. Școala din Alexandria, mai ales prin Clement și Origen, va vedea în cultura greacă o propedeutică necesară unei cunoașteri aprofundate a doctrinei creștine. Epoca părinților capadocieni este prin excelență epoca unei teologii asumatoare de cultură: „Părinții greci se vor arăta [...] cei mai primitori față de cultura păgână. Tradiția școlii din Alexandria (ea însăși moștenitoare a iudaismului elenistic) și influența foarte puternică a lui Origen nu sunt străine de aceasta. În afară de Clement și de Origen, toți părinții capadocieni, Vasile și fratele său Grigorie de Nyssa și prietenul său Grigorie de Nazianz, se vor arăta favorabili culturii grecești, în care vedeau o propedeutică indispensabilă unei cunoașteri aprofundate a doctrinei creștine".

În contextul de efervescență culturală al Alexandriei acelor vremuri, adevărat centru de culturi și de interculturalitate, înființarea unei școli de filosofie de către filosoful stoic Panten, convertit la creștinism, va face din acest loc în perioada sec. al III-lea unul dintre mediile cele mai fervente de gândire creștină. Clement Alexandrinul va preda si el la școala fostului său profesor. Precum maestrul său, Clement este preocupat de edificarea unui învățământ formator și integrator în sens eclesial; va da naștere primei alianțe majore între teologia creștină și contextul cultural al timpului său: *Discurs de convingere a Grecilor* sau *Protreptikos*, *Pedagogul* și *Stromatele* sunt trei trepte consecutive, făcând parte dintr-un urcuș integrator în coordonatele trăirii creștine. Clement arată cum păgânii au căutat adevărul prin intermediul mijloacelor filosofice, dar că Adevărul este

Hristos. În această perspectivă, filosofiile sunt văzute ca propedeutica creștinismului. În viziunea lui Clement, filosofia grecilor, cea prin care Domnul a pregătit, prin intermediul luminării rațiunii umane, popoarele care nu cunoscuseră revelația iudaică, pregătește întâlnirea cu luminarea dumnezeiască a cunoașterii revelate în Hristos. A înlocuit Dumnezeu filosofia prin credință? Legământul Vechiului Testament servește aici drept răspuns. După cum acesta nu a fost abandonat, ci perfecționat, împlinit în Hristos, în mod similar, filosofia, „Vechi Testament" al grecilor, este asumată ca *ancila theologiae* și se vede împlinită în teologia creștină. Cultivarea întru cunoștințele și formarea gândirii la școala filosofilor poate servi de treaptă intermediară, pregătitoare cultivării omului întru întâlnirea cu Rațiunea divină, Hristos: „Știința, care precede odihna pe care o găsim în sfârșit în Hristos, exersează gândirea, trezește inteligența, ascute spiritul pentru a se instrui în adevărata filosofie, pe care credincioșii o au datorită Adevărului suprem".

Poziția lui Clement va fi adoptată de Origen, cel mai strălucit elev al său la școala din Alexandria, un continuator poate mai puțin entuziast decât Clement în ceea ce privește filosofia greacă, dar, spre deosebire de Tertulian, conștient de importanța ei. Clement respingea poziția extremistă a acestuia din urmă și afirma valențele culturii: „O astfel de atitudine este ruinătoare pentru apostolat [...]. Acest refuz ar condamna creștinul să rămână, într-o anumită manieră, sărac în mijlocul bogățiilor sale, interzicându-i să folosească facultățile sale umane de rațiune și de expresie pentru a le comunica, a le apăra, a le explora. Tot discernământul ar fi suprimat, în pofida acestui cuvânt al Sfântului Pavel, deseori invocat de Clement: „Încercați tot, alegeți ce este bun".

Fervent exeget, cu o erudiție impresionantă, Origen va influența gândirea unor personalități ale teologiei de mai târziu, precum Sfinții Pamfilie, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și pe Didim cel orb. El propune dialogul cu filosofia, fiind convins de necesitatea cunoașterii filosofiei pentru afirmarea în context filosofic a înțelepciunii creștine; se servește, deci, de filosofie în sens apologetic. De aici apare și interesul dialogului cu exponenții culturii profane, cum ar fi în cazul său, filosoful Cels. Acest dialog, care pentru creștin riscă să se petreacă pe un teren necunoscut și străin, îl determină să pună la dispoziția creștinilor o adevărată instruire în cadrul programei sale școlare. Teologia poate fi îmbogățită de cultura filosofică, creștinul ajungând să conștientizeze mai profund datele scripturistice. Totodată, creștinul poate judeca cu competență diferitele doctrine care i se înfățișează înainte, precum și compatibilitatea învățăturilor lor cu trăirea creștină. Creștinul se servește de filosofie pentru a edifica trăirea teologică: „Înainte de a părăsi Egiptul evreii au luat de la vecinii lor rămășițele de tot felul în scopul de a construi Tabernaculul lui Yahve. În același mod, creștinul se va servi de tot ceea ce filosofia are utilizabil pentru a construi «filosofia divină» a creștinismului. Irineu dăduse deja o explicație mai largă pe care o mărturisea ca venind de la un preot, un discipol apropiat al apostolilor: rămășițele luate egiptenilor reprezentau pentru el tot ceea ce creștinul putea primi de la civilizația ambiantă [...]. Scopul principal al studiului filosofiei este edificarea teologiei. După ce au distrus Hesebonul, «cetatea gândurilor», creștinul nu o lasă în ruine, ci o reconstruiește în maniera sa, utilizând materialele care îi convin din ce rămâne în orașul demolat". Mărturia Sf. Vasile cel Mare este, de asemenea, grăitoare. Corespondența sa cu Libaniu, fostul său profesor, îl arată convins de beneficiile urmării în chip propedeutic a formării școlii filosofice a epocii ca gest de pregătire pentru filosofia filosofiilor, care este viața în Hristos. Creștinul trebuie să procedeze, însă, cu discernământ, să aleagă doar ce este bun. Sfântul Vasile își trimitea ucenicii spre a fi formați la școala epocii, pentru ca ulterior să îi deprindă cu teologia: „Noi imităm elevii școlilor militare care practică anumite sporturi. În exercițiile de luptă, și chiar de dans, se antrenează astfel încât, în momentul luptelor, să poată trage un profit de pe urma formării lor sportive". Lupta de care

vorbește aici Sfântul Vasile este cea „a desăvârșirii", adică cea a construirii omului nu atât din afară, cât a celui dinăuntru, profund, prin exercițiul unei șlefuiri treptate la care educarea în disciplinele timpului constituia un ajutor, un mediator, un gest propedeutic: „Trebuie să-i citim pe poeți, pe romancieri sau pe istorici, pe oratori și pe toți oamenii susceptibili de a ne putea fi în vreun fel de folos la îngrijirea sufletului. Vopsitorii tratează în prealabil bucata pe care vor să o vopsească; numai după aceea adaugă și culoare, purpură sau altceva. La fel și noi, dacă concepția noastră despre bine trebuie să rămână de neșters, autorii necreștini să ne fi inițiat în prealabil, iar doar pe urmă vom asimila științele sacre și tainele. Este ca și cum odată ce ne-am obișnuit să vedem soarele în apă, vom putea dirija privirea noastră către lumina cea adevărată". Modelul acestei propedeutici este vechi. Personalități mari ale trăirii lui Dumnezeu au făcut-o și înainte de creștinism, cu profit duhovnicesc, observă Sfântul Vasile, spunând: „Vă asigur că Moise, marele Moise, care este atât de mare, datorită înțelepciunii sale, în întreaga lume, și-a exersat gândirea sa în științele Egiptului, și astfel a ajuns la cugetarea asupra Ființei (*FA* 7, 22). Aproape la fel ca el, și la o epocă mai apropiată de a noastră, înțeleptul Daniel din Babilon, se afirmă, a frecventat întâi de toate școala caldeeană și numai ulterior s-a dăruit studiului chestiunilor dumnezeiești (*Dn* 1, 3-7)."

Bibliografie. Gilson, Etienne, *La philosophie au Moyen Age*, Ed. Payot, 1986; Clément, Saint, *Stromates*, în Gilson, Etienne, *La philosophie au moyen age*, Ed. Payot, 1986; Crouzel, Henri, *Origene*, Ed. Le Sycomore, Paris, 1985; Corneanu, Nicolae, *Patristica mirabilia – pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Polirom, București, 2001; Basile de Césarée, „Aux jeunes gens, sur la manière de tirer parti des lettres grecques", în *Foi chrétienne & Culture classique*, Paris, 1998.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

PROPÉDIE. (*muz.*; gr. *propaideia*, de la *propaideo – a da învățătură pregătitoare*, *o instrucție preliminară*) Introducere în teoria și practica muzicii psaltice; carte ce cuprinde denumirile și semnificațiile neumelor (semnelor) muzicale, informații despre ehuri, stiluri etc. Prima propedie în limba română se află în Manuscrisul Românesc nr. 61 din Biblioteca Academiei Române, scrisă de Filothei Jipa, la 1713.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

PROPRIETÁTE BISERICEÁSCĂ. (*can.*) Dreptul unităților administrative bisericești, componente ale Bisericii, de a poseda, folosi și dispune de un bun în mod exclusiv, absolut și perpetuu, în interes propriu, în limitele stabilite de lege.

Conținutul proprietății este compus din proprietatea propriu-zisă și dreptul de proprietate. Aproprierea bunurilor de către subiectele de drept, titulare ale dreptului de proprietate bisericească, este absolută numai dacă titularul lor este în măsură să exercite cele trei prerogative juridice: posesia (*ius possidendi*), uzul (*ius utendi, ius fruendi*) și dispoziția (*ius abutendi*). Proprietatea, înțeleasă în forma aceasta, este o stare *de iure*, care reprezintă și se concretizează *de facto* cu determinarea poziției juridice a subiectului de drept asupra unui bun determinat, oferindu-i dreptul asupra a tot ceea ce produce respectivul bun și asupra a tot ceea ce este accesoriu acestuia fie în mod natural, fie artificial. Proprietatea nu se confundă cu posesia, deoarece aceasta exprimă o stare *de facto*, iar nu una *de iure*. Posesorul nu este proprietarul bunului; unica prerogativă care o are este aceea de a se bucura de posesia bunului; de aceea, posesia nu trebuie să se confunde cu proprietate, dar nici cu *mera detentie*.

Declararea creștinismului ca *religio licita* a dus la recunoașterea Bisericii ca persoană juridică și, în consecință, a dreptului acesteia de a fi subiect exclusiv al dreptului de proprietate bisericească. Nu puține însă au fost polemicile referitoare la cei care puteau să fie proprietari *de iure* a bunurilor bisericești. De-a lungul timpului, chestiunea în cauză a dus la formularea a diverse teorii, fiind considerați ca subiecți ai dreptului de proprietate eclesiastică Iisus Hristos, un înger, un sfânt, săracii, comunitatea bisericească, Statul, Biserica în

ansamblul său și chiar unele persoane private. În primele secole ale creștinismului, această problemă nu a preocupat în mod deosebit pe Părinții Bisericii. Biserica, având o situație destul de precară, în general comunitatea eclesiastică era considerată ca proprietară *de facto* a tuturor bunurilor care se găseau în posesia sa. Chiar dacă membrii comunității au fost însă considerați ca proprietari ai bunurilor, totuși, din cauza stării de ilegalitate în care se găsea creștinismul în acele timpuri, multe bunuri aparțineau *de iure* membrilor Bisericii și *de facto* erau considerate ca bunuri ale comunității eclesiastice. Acest fapt rezultă din modul în care împărații au tratat bunurile bisericești în timpuri de persecuție și de toleranță, ele fiind considerate ca bunuri corporative ale Bisericii, reprezentată prin administratorii ei episcopii.

De amintit sunt și dispozițiile împăratului Constantin referitoare la restituirea bunurilor confiscate comunităților creștine. Acestea însă nu făceau nicio precizare asupra bunurilor bisericești confiscate persoanelor private, ceea ce denotă că, chiar dacă ar fi avut în posesia lor bunuri bisericești, care le-ar fi fost confiscate, nu li s-a recunoscut acest caracter, știindu-se că lucrurile sfinte nu pot ajunge în stăpânirea particularilor (Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericești în primele 6 secole*, p. 58). Cu toate acestea, au fost totuși autori care au susținut că în legislația romano-creștină post-constantiniană se află suficiente probe care ne permit să admitem ca subiecte ale dreptului de proprietate bisericească chiar și persoanele particulare. Un exemplu concludent în acest sens este o lege din anul 326 a împăratului Constantin cel Mare, care permitea ereticilor novațieni să-și păstreze edificiile de cult și cimitirele, dobândite prin cumpărare sau în alt mod; o dispoziție ce ar recunoaște principiul că persoanele private puteau să dobândească prin cumpărare chiar un imobil bisericesc deja consacrat (*Cod. Theod.* XVI, 5, 2). De altfel, în Codex Thedosianum, găsim termenii *ecclesia privata* și *ecclesia publica*, termeni cu care împărații Valentinian II (383-392) și Teodosie I (379-395) desemnau edificiile de cult aparținătoare adepților episcopului eretic Apolinarie de Laodiceea (*Cod. Theod.* XVI, 5, 14). Un alt exemplu este oferit de o lege din anul 398 a împăraților Honoriu și Arcadie în care se amintește de bisericile private din casele marilor proprietari, pentru care dispune ca să fie aleși preoți dintre locuitorii din acele zone (*Cod. Theod.* XVI, 2, 33). Capelele și bisericile private se înmulțesc treptat, așa încât împăratul Iustinian (527-565) a interzis prin *Novella 58* săvârșirea cultului în astfel de edificii dacă proprietarii lor nu se conformau dispozițiilor canonice și nu aveau aprobarea episcopului locului (R. Schoell, G. Kroll (eds), *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, Berlin, [6]1959, pp. 314-315). Aceste dispoziții erau întărite de *Novella 67*, care stabilea că nimeni nu putea construi o mănăstire, o biserică sau un alt edificiu de cult fără consensul episcopului. Episcopul putea să dea acest consens după ce constata că respectivul edificiu va fi prevăzut cu mijloacele materiale necesare pentru desfășurarea în bune condiții a cultului divin, întreținerea bisericii și a clerului. *Novella 67*, de fapt, reproducea dispozițiile Can. 4 Sin. IV Ec. (451), unde Părinții sinodali stabiliseră ca „nimeni și nicăieri să nu întemeieze sau să ridice mănăstire sau casă de rugăciune fără învoirea episcopului cetății".

Paraclisele sau orice alt locaș de cult, aflate în proprietatea unei persoane private, nu au fost niciodată considerate bunuri bisericești. Dacă însă respectivele locașuri erau sfințite de către episcop atunci deveneau bunuri ale Bisericii, refuzul proprietarilor de a trece respectivul edificiu consacrat în patrimoniul eclesiastic avea ca și consecință considerarea acelui locaș ca un simplu loc privat de rugăciune, fiind oprită săvârșirea oricărei celebrări sacramentale. Pedepsele prevăzute pentru cei ce ar fi încălcat o astfel de normă prohibitivă erau caterisirea pentru clerici și afurisirea pentru laici. O persoană care dorea să construiască o mănăstire sau o biserică, fie direct, fie făcând acte donație în acest sens, nu putea pretinde să aibă un drept asupra respectivelor bunuri. Un canon important în acest sens este Can. 1 Sin. I-II (861), care întărește toate dispozițiile

anterioare privitoare la fondarea unei biserici sau mănăstiri și destinația bunurilor primite prin acte de donație. Canonul stabilea următoarele principii: 1) nici o mănăstire nu poate fi înființată fără binecuvântarea episcopului; 2) patrimoniul mănăstirilor nu poate fi folosit în alte scopuri; 3) bunurile mănăstirilor nu pot trece în proprietatea persoanelor particulare; 4) nici un donator nu poate să se considere în continuare ca proprietar al bunurilor donate sau să pretindă administrarea acelor bunuri.

Comentând aceste canoane, canonistul Iorgu D. Ivan susținea că prin acest procedeu se permitea episcopului să supravegheze orice manifestare de natură religioasă din eparhia sa, iar prin dreptul de a se opune la sfințirea unei biserici sau capele, atunci când acestea nu îndeplineau condițiile cerute, se asigura respectarea canoanelor și a tradiției Bisericii privitoare la zidirea locașurilor de rugăciune și a proprietății asupra acestora (cf. Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericești în primele 6 secole*, p. 66). Nu aceeași situație o întâlnim în Occident, unde dreptul persoanelor private de fi subiect al dreptului de proprietate eclesiastică a fost recunoscut atât de Biserică, cât și de Stat. În anul 794, împăratul Carol cel Mare a permis persoanelor libere să posede și să înstrăineze bunuri bisericești – biserici și capele construite de aceștia – cu condiția ca destinația respectivelor locașuri de cult să nu fie niciodată schimbată. De asemenea, Sinodul local de la Roma din anul 826 dispunea prin Can. 21 ca fondatorilor să nu le fie anulat dreptul de proprietate asupra bisericilor sau capelelor construite cu aprobarea episcopului pe domeniilor lor. Totuși, acest drept de proprietate nu avea o valoare absolută, întrucât, fără consensul episcopului, laicii nu puteau să dispună după bunul plac asupra clericilor care celebrau în astfel de locașuri de cult (Can. 42 *Cabilonensi* II).

Proprietatea asupra bunurilor bisericești în legislația particulară a Bisericii Ortodoxe Române. În legislația actuală a Bisericii Ortodoxe Române, dreptul de proprietate are ca titulari numai persoane juridice – excluzând cele fizice (private) – organizate în unități administrative bisericești, precum: parohii, schituri, mănăstiri, protopopiate, vicariate, episcopii, arhiepiscopii, mitropolii, patriarhie, asociații și fundații constituite de Biserică (art. 171). Aceste unități administrative pot deține, folosi și dispune de bunuri mobile și imobile în țară și în străinătate, în condițiile determinate de legile civile și bisericești în materie. Cu toate acestea, teoria proprietății divine asupra bunurilor bisericești a fost susținută în vechime și de către unii reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române. Unul dintre primii ei susținători a fost, la început, mitropolitul de Transilvania Andrei Șaguna care, în cartea sa *Compendiu de Drept Canonic*, Îl considera pe Iisus Hristos ca proprietar al întregului patrimoniu bisericesc, fapt pentru care bunurile ce intrau în acest patrimoniu nu puteau fi utilizate decât în scopuri religioase și filantropice. Teoria proprietății divine a fost în cele din urmă abandonată de Șaguna, deoarece în *Statutul organic al Bisericii greco-orientale române din Ungaria și Transilvania*, din anul 1868, era consacrat principiul conform căruia fiecare dintre părțile constitutive ale Bisericii – parohia, protopopiatul, mănăstirea, eparhia și mitropolia – aveau dreptul de administrare și dispunere în mod independent de bunurile lor. Prin urmare, respectivele părți erau considerate subiecte ale dreptului de proprietate bisericească. Concluzionăm prin a arăta că în Biserica Ortodoxă Română unitățile administrative teritoriale locale – parohia, protopopiat, mănăstirea – nu sunt subiecte ale dreptului de proprietate în mod absolut și independent. Acestea au dreptul să aibă bunuri deoarece sunt înainte de toate persoane juridice. Pe de altă parte, această capacitate de a avea proprietăți are rădăcini în capacitatea Bisericii universale din timpurile primare de a poseda bunuri materiale pentru propriile finalități. O astfel de facultate a fost ereditată de unitățile administrative bisericești: parohii, protopopiate, episcopii. Parohiile au rămas întotdeauna în strânsă dependență cu eparhia mamă, precum și eparhia cu Biserica universală, chiar dacă eparhiile conservă o certă autonomie. Preotul

paroh administrează patrimoniul parohiei în conformitate cu hotărârile Adunării parohiale și ale Consiliului parohial, iar Consiliul eparhial și episcopul supraveghează administrarea acestora și aprobă sau refuză unele acte administrative parohiale, protopopiale sau mănăstirești, tocmai pentru ca bunurile acestor unități să fie utilizate în scopuri bisericești și pentru a se împiedica abuzurile din partea administratorilor lor. Fiecare unitate administrativă locală este subiect al proprietății asupra acelei părți din patrimoniul general bisericesc, care se obține din donații, succesiuni, testamente, vânzare-cumpărare sau în alt mod; deci, fiecare unitate administrativă locală are toate drepturile unui posesor de drept și reprezintă pentru sine și față de terți o persoană juridică.

Bibliografie. *Codul civil* (Legea nr. 287/2009), București, Ed. C.H. Beck, 2009; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; *Statutul organic al Bisericii Greco-Orientale Romane din Ungaria si Transilvania cu un Suplement*, Sibiu [3]1907; Șaguna, Andrei, *Compendiu de Drept Canonic*, Sibiu, [2]1871; Costescu, Gh.C., *Legi, regulamente, canoane, statute, decizii, jurisprudențe, etc., date de la război încoace și aflate azi în vigoare; referitoare la: Biserică, culte, cler, învățământ religios, organizațiuni eclesiastice, bunuri bisericești, judecăți disciplinare etc.; însoțite și de un index alfabetic amănunțit*, Tipografia „Lupta", București, 1931; Cotlarciuc, Nicolae, „Persoana morală a averilor bisericești", în: *BOR*, 8/1922, pp. 564-576; Cozma, Ioan, „Persoanele private titulare ale dreptului de proprietate bisericească în legislația canonică și civilă din primul mileniu", în: *AR*, 3/2008, pp. 269-284; Cozma, Ioan, „Problema apartenenței locașurilor de cult în cazul trecerilor religioase, în teoria și practica Bisericii Ortodoxe Române (ius praecedens)", în: *Altarul Reîntregirii*, 1/2009, pp. 157-186; Eusebiu, de Cezareea, *Istoria bisericească*, I, VII, 30, 19, în coll. *PSB* 13; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990; Floca, I.N., Joantă, S., *Drept Bisericesc*, vol. I, Sibiu, 2006; Ivan, Iorgu D., *Bunurile bisericești în primele 6 secole. Situația lor juridică și canonică*, București, 1937; Milaș, N., *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, 1915; Mommsen, Th., Meyer, P.M. (ed.), *Theodosiani, Libri XVI, cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. I, Berlin, 1905; Schoell, R.-Kroll G. (ed.), *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, Berlin, [6]1959.

Ioan Cozma

PROSCOMIDIÁR. Loc în formă de absidă situat în partea stângă a Sfântului Altar, în care se află o masă de dimensiuni reduse, pe care se face slujba proscomidiei.

La Proscomidiar se aduc darurile de pâine și vin ale credincioșilor. Proscomidiarul este absida din partea de miazănoapte a altarului, unde preotul pregătește pâinea și vinul, adică Cinstitele Daruri, binecuvântându-le, pentru a fi sfințite în cadrul Sfintei Liturghii. Proscomidiar se numește și masa din această firidă pe care se pregătesc darurile și unde se păstrează și sfintele vase: potirul, discul, copia, steluța, buretele, acoperămintele necesare preotului la săvârșirea cultului. Proscomidiarul semnifică în chip epifanic ieslea în care S-a născut Hristos în Betleemul Iudeii, dar și mormântul unde Domnul a fost îngropat, în apropierea Golgotei.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*; Bouyer, L., „Architecture et Liturgie", în *L' Esprit liturgique*, vol. XXVIII, Ed. Cerf, Paris, 1967, p. 73; Hani, J., *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris, 1962; Pocknee, C.E., *The Christian Altar*, 1963; Leclercq, H. „Basilique", în *Dictionaire d'Archeologie et de la Liturgie chretiennes*, vol. II, pp. 525-602; Uspenski, Leonid, „Le symbolisme de l Eglise", în *Essai sur la theologie de l'icone*, I (1960), pp. 19-38; Uspenski, Leonid, „Simbolistica Bisericii", în: *MMS*, XXXV (1960), 5-6, pp. 301-327.

Lucian Farcașiu

PROSCOMÍDIE. (rar accentuat PROSCOMIDÍE; gr. *proscomizo* – *a aduce*, *a pune înainte*, *a oferi*) Rânduiala pregătirii și binecuvântării Cinstitelor Daruri, adică a pâinii și vinului, pentru jertfa liturgică, adică pentru săvârșirea Sfintei Euharistii.

Proscomidia este prima parte a Sfintei Liturghii, fiind săvârșită în Sfântul Altar, în timpul Utreniei sau înaintea săvârșirii acesteia. Proscomidia se săvârșește numai de către preot, fără participarea credincioșilor, în taină.

Rânduiala Proscomidiei constă în pregătirea și binecuvântarea darurilor de pâine și vin, aduse de credincioși, pentru Sfânta Jertfă. Rugăciunea de aducere a jertfei sau *Rugăciunea Proscomidiei* este partea cea mai importantă a rânduielii

Proscomidiei, prin ea, pâinea și vinul aduse de credincioși, primind caracterul de daruri pentru jertfa euharistică. Materia jertfei aduse pentru Sfânta Liturghie, în cadrul rânduielii Proscomidiei, este pâinea și vinul, amestecat cu apă, materii pe care Însuși Mântuitorul Hristos le-a folosit la Cina cea de Taină. Astfel, pâinea, alcătuită din mulțimea boabelor de grâu, și vinul, din mulțimea boabelor de struguri, sunt chipul comuniunii duhovnicești care îi leagă între ei pe toți membrii Bisericii. Biserica este trupul lui Hristos, trupul tainic al Domnului, în care stau uniți în iubire toți credincioșii care fac parte din cadrul ei. Darurile credincioșilor (pâine, apă și vin), aduse de către ei la Sfântul Altar, sunt chipul participării lor concrete la săvârșirea Sfintei Jertfe, care se aduce de către preot la Sfânta Liturghie. În Biserica Ortodoxă, la Sfânta Liturghie este întrebuințată pâine dospită (*artos*) întrucât astfel de pâine a folosit și Mântuitorul Hristos la Cina cea de Taină, care a avut loc în joia dinaintea Paștelui iudaic. Pâinea folosită la Proscomidie se numește *prescură.* Pentru rânduiala Proscomidiei sunt întrebuințate 5 prescuri. Din prima prescură preotul scoate *agnețul,* adică particica de pâine în formă pătrată (având însemnate pe ea literele IIS, HS, NI, KA, adică *Iisus Hristos învingătorul* sau *învinge pururea*, care se va transforma în cadrul Sfintei Liturghii, în momentul Epiclezei sau al Prefacerii în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Din celelalte prescuri se vor scoate *miridele*: mirida pentru Maica Domnului, care se așază în dreapta Sfântului Agneț (preotul zicând: „Stătu-t-a Împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și preînfrumusețată"); cele 9 miride întru cinstirea celor nouă cete de sfinți, care sunt așezate în stânga Sfântului Agneț (Sfinții îngeri, Sfinții Proroci, Sfinții Apostoli, Sfinții Ierarhi, Sfinții Mucenici și Mucenițe, Sfinții Cuvioși și Cuvioase, Sfinții Doctori fără de arginți, Sfinții drepții, dumnezeieștii Părinți Ioachim și Ana, Sfinții prăznuiți în ziua liturgică în care se săvârșește Sfânta Liturghie și, în fine, Sf. Ioan Gură de Aur sau Sf. Vasile cel Mare, a căror Liturghie va fi săvârșită în ziua respectivă; miridele pentru episcopul locului, conducătorii țării și ctitorii bisericii, care sunt așezate dedesubtul Sfântului Agneț, precum și miridele pentru cei vii și pentru cei adormiți, așezate în partea dreaptă și respectiv în partea stângă, în partea de jos a Sfântului Disc.

La finalul rânduielii Proscomidiei, deasupra Sfântului Disc se așază *steluța*. După aceasta, darurile de pâine și vin de pe Sfântul Disc și din Sfântul Potir sunt acoperite cu Sfintele *acoperăminte* sau *procovețe*. Apoi, Darurile sunt tămâiate și se rostește Rugăciunea de binecuvântare a lor. Din acest moment, ele sunt „primite în jertfelnicul cel mai presus de ceruri", adică în Sfânta Sfintelor cea mai presus de ceruri, începând să devină din acest moment, din simple daruri, Cinstite Daruri, pentru ca mai apoi, la Prefacere, în cadrul Sfintei Liturghii, ele să devină Sfinte Daruri. În finalul slujbei, preotul face Otpustul slujbei și cădește din nou Darurile, Proscomidiarul și întregul Sfânt Altar.

Privită istoric, rânduiala Proscomidiei, a existat în rânduiala Liturghiei creștine primare. Ea n-a avut însă forma dezvoltată pe care o are astăzi. În primele patru sau cinci veacuri, rânduiala primirii și pregătirii Darurilor de pâine și de vin pentru Sfânta Liturghie avea loc la începutul Liturghiei credincioșilor, în momentul corespunzător astăzi Heruvicului sau Ieșirii cu Cinstitele Daruri. Darurile erau aduse acum numai de către credincioșii botezați, care nu se făceau vinovați de păcate grele, aceștia putând rămâne până la sfârșitul Liturghiei euharistice, împărtășindu-se cu Sfintele Taine. Aceștia prezentau darurile lor diaconilor, odată cu pomelnicele lor. Diaconii le puneau în încăperea specială a Sfântului Altar, numită *Proscomidiar* (*protesis* sau *pastoforion*). La timpul potrivit, diaconii alegeau cele mai bune pâini pentru săvârșirea Sfintei Jertfe, aducându-le pe Sfânta Masă a Altarului, unde episcopul sau preotul proistos le binecuvânta ca Daruri pentru Sfânta Jertfă, printr-o rugăciune pe care o rostea asupra lor, înainte de a le sfinți. Prin sec. VI-VII a avut loc transferarea rânduielii Proscomidiei, din locul ei originar, în locul pe care-l are astăzi, adică înaintea

începutului propriu-zis al Sfintei Liturghii. Acest proces a fost unul lent, care a început, mai întâi sporadic, încă din sec. al V-lea, și care s-a generalizat mai apoi într-un lung interval de timp, care se sfârșește înainte de sec. al VIII-lea. Cauzele acestei mutații au fost în special dispariția disciplinei penitențiale, fapt potrivit căruia cei cu păcate grele, care nu se puteau împărtăși din această pricină în cadrul Sfintei Liturghii, nu mai erau obligați să părăsească locașul Bisericii la ectenia pentru cei chemați, putând rămâne aici până la sfârșitul acesteia, dar și dezvoltarea crescândă a rânduielii Proscomidiei, ceea ce nu mai îngăduia săvârșirea ei în mijlocul Sfintei Liturghii, între ectenia pentru cei chemați și rânduiala Liturghiei credincioșilor. În acest context nou creat, credincioșii nu mai erau obligați să aștepte începutul Liturghiei euharistice pentru a-și aduce darurile la Altar, putând să facă acest lucru și mai devreme, adică chiar de la sosirea lor în Biserică. Odată cu aceste mutații, Proscomidia își schimbă și locul unde era săvârșită. Astfel, binecuvântarea darurilor nu se mai săvârșește la Sfânta Masă, ci pe o masă mai mică din stânga Sfintei Mese, în încăperea specială numită Proscomidiar sau pastoforion. La început, se alegeau pentru săvârșirea Sfintei Liturghii pâini întregi, care nu se deosebeau cu nimic, ca formă și mărime, de cele întrebuințate în mod obișnuit. Aceste pâini erau necesare pentru împărtășirea întregului popor care participa la săvârșirea Sfintei Liturghii. În timp însă împuținându-se numărul celor care se împărtășeau, s-a ajuns la folosirea unei singure pâini, iar mai apoi pâinea aceasta s-a micșorat treptat, luând forma *prescurii* de astăzi. Cu timpul însă n-a mai fost necesară nicio prescură întreagă, pentru pregătirea Sfântului Trup, începând să fie înscrisă pe prescură forma pătrată a *agnețului* (*Agnus*, adică *Miel*). Așa s-a ajuns la formarea primei părți a rânduielii Proscomidiei, adică rânduiala scoaterii Agnețului, formând partea cea mai importantă a slujbei. Rânduiala pregătirii Sfântului Agneț este amintită încă din sec. al VIII-lea în *Comentariul liturgic al Sfântului Gherman I al Constantinopolului*. Unele amănunte ale ritualului pregătirii Agnețului și a potirului se adaugă până în sec. al XIV-lea, fiind definitiv stabilite de Filotei, patriarhul Constantinopolului în *Rânduiala sau Călăuza Sfintei Liturghii*, lucrare în care apare cea dintâi descriere amănunțită a rânduielii Proscomidiei, în forma cea mai apropiată de cea actuală. Miridele derivă din pomenirile nominale, care aveau loc la început la Sfânta Masă, în cadrul rugăciunii *dipticelor*, îndată după prefacere. La început era adusă o prescură pentru fiecare nume pomenit. Mai târziu însă s-a socotit de ajuns scoaterea unei singure părticele pentru fiecare nume pomenit, fiind așezată pe Sfântul Disc. Miridele pentru cele nouă cete de sfinți apar în documente pentru întâia oară în sec. al XI-lea, originea lor fiind probabil Sf. Munte Athos. Cele două rugăciuni rostite înaintea scoaterii miridelor pentru cei vii și pentru cei adormiți sunt o particularitate a *Liturghierului românesc*, începând din 1845. Rugăciunea pentru cei vii este împrumutată din ectenia de la Litie, iar rugăciunea pentru cei adormiți este inspirată din *Canonul morților Sâmbetei lăsatului sec de carne* (Moșii de iarnă) și a celui din *Sâmbăta Rusaliilor* (Moșii de vară). Cea mai veche parte a rânduielii Proscomidiei este rugăciunea Proscomidiei sau *Rugăciunea punerii-înainte*, adică rugăciunea binecuvântării darurilor. Textul acestei rugăciuni îl aflăm în *Codicele Barberini* (sec. al VIII-lea). În rânduiala actuală a Sfintei Liturghii, persistă unele elemente ale vechii Prosocomidii sau a aducerii Darurilor. Cel mai important dintre acestea este rugăciunea pe care preotul o citește în taină după Vohodul cu Cinstitele Daruri, adică după așezarea acestora pe Sfânta Masă, înscrisă în *Liturghier* ca fiind *Rugăciunea punerii-înainte.* Aceasta nu este altceva decât rugăciunea cu care în vechime episcopul sau proistosul binecuvânta darurile de pâine și vin aduse de diacon din pastoforion, pe Sfânta Masă. Proscomidiarul și rânduiala în sine a Proscomidiei închipuie în chip mistico-simbolic peștera, staulul sau ieslea în care S-a născut Mântuitorul, dar și Golgota, adică locul Răstignirii Sale.

Privind în sens mistico-simbolic semnificația rânduielii Proscomidiei, miridele scoase în cadrul rânduielii Proscomidiei, care sunt așezate în jurul Sfântului Agneț, sunt chipul *Bisericii triumfătoare* și al *Bisericii luptătoare*. Astfel, chipul *Bisericii triumfătoare* sau al Bisericii cerești, sunt miridele scoase, mai întâi, pentru Maica Domnului, așezată în dreapta Sfântului Agneț, deci de-a dreapta Fiului ei; apoi miridele scoase pentru cele nouă cete de sfinți, împărțiți după cele nouă cete îngerești, așezate de-a stânga Sfântului Agneț. Chip al *Bisericii biruitoare*, adică al celor de pe pământ, care se luptă pentru așezarea lor în Împărăția Cerească sunt miridele scoase pentru episcopul locului, conducători și ctitorii Bisericii, pentru cei vii și pentru cei adormiți, miride care sunt așezate în partea inferioară a Sfântului Disc, deci dedesubtul Sfântului Agneț. Sensul acesta eclesiologic al slujbei Proscomidiei este arătat și de Sf. Simion al Tesalonicului: „Am înțeles cum prin această dumnezeiască închipuire și istorisire a Sfintei Proscomidii vedem pe Iisus și întreagă Biserica Lui. Îl vedem în mijloc pe Hristos Însuși, Lumina cea adevărată și viața cea veșnică. El este în mijloc prin Agneț, iar Maica Lui de-a dreapta, prin miridă, sfinții și îngerii de-a stânga, iar dedesubt întreaga adunare a credincioșilor Lui, dreptmăritori. Aceasta este Taina cea mare: Dumnezeu între oameni și Dumnezeu care S-a întrupat pentru dânșii. Aceasta este împărăția ce va să fie și petrecerea vieții celei veșnice: Dumnezeu cu noi, văzut și împărtășit". Sfântul Agneț și miridele sunt scoase din cele cinci prescuri cu ajutorul *copiei*, care semnifică sulița cu care a fost împunsă coasta Mântuitorului Hristos. Steluța așezată deasupra Sfântului Disc, spre finalul rânduielii Proscomidiei, semnifică steaua care a fost văzută pe cer de către magi la Nașterea Mântuitorului Hristos. De aceea, preotul, atunci când așază steluța deasupra Sfântului Disc, rostește cuvintele: „Și venind steaua a stat deasupra locului unde era Pruncul". Ținând cont de dubla semnificație a Proscomidiei și a Proscomidiarului (Betleem și Golgota), acoperămintele Darurilor semnifică scutecele în care a fost înfășat Pruncul Iisus după naștere, dar și giulgiurile în care a fost învelit Trupul Domnului, înainte de a fi pus în mormânt. Tămâierea Darurilor din partea finală a slujbei semnifică darurile de tămâie și smirnă, aduse de magi la Nașterea Domnului, dar și aromatele cu care a fost îmbălsămat Trupul Mântuitorului Hristos.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Cabasila, Nicolae, Sf., *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Cioară, Emil, „Temeiurile biblice ale Liturghiei ortodoxe: Proscomidia", în: *Orizonturi Teologice*, IX (2009), 2, pp. 45-73; Farcașiu, Lucian, „Sfânta Liturghie – conținutul și înțelesul ei tainic. Proscomidia", în: *Lumina*, 1/1999, pp. 21-22; Iosu, Mihai, „Realitatea Proscomidiei. Biserica triumfătoare", în: *RT*, XIII (2003), 2, pp. 50-63; Moraitu, D., *Forma cunoscută mai veche a Liturghiilor Sfântului Vasile și a Sfântului Ioan Gură de Aur*, Tesalonic, 1957; Necula, Nicolae D., „Când trebuie să prezentăm darurile de pâine și de vin la altar, însoțite de pomelnice?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 113-117; Necula, Nicolae D., „Ce sunt părticelele care se scot la proscomidie și cum se justifică practica lor?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 117-120; Paprocki, Henryk, *Le mystere de l Eucharistie. Genese et pretation de la liturgie euharisitique byzantine*, Editions du Paris, 1993; Petroaia, Lucian, „Rânduiala Proscomidiei în Liturghierul românesc", în *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, vol. VII, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2008, pp. 309-331; Schmemann, Alexandre, *Euharistia – Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, București, 1993; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Despre sfintele rugăciuni*, 304, în *Tratat I*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, 2003; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1986; Vintilescu, Petre, *Contribuții la revizuirea Liturghierului românesc*, București, 1930; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1972; Vintilescu, Petre, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943.

Lucian Farcașiu

PROSOMÍE. (gr. *prosomios* – *asemănător*, *analogic*) v. PODOBÍE. Model muzical după care se execută cântările practice din cadrul slujbelor bisericești.

PROTÉSIS. v. PROSCOMIDIÁR.

PROTESTANTÍSM. Protestantismul este un termen provenit din sfera politico-religioasă, prin care sunt denumite confesiunile creștine născute în urma Reformei din sec. al XVI-lea. În urma răspândirii ideilor reformatoare ale lui Martin Luther, pe întreg teritoriul Germaniei, mai ales în partea de nord, împăratul Carol Quintul a convocat Dieta de la Speyer în 1529, unde a anunțat măsuri drastice împotriva adepților ideilor lui Luther. Principii care au aderat la ideile reformatoare ale lui Luther au protestat, formându-se un bloc catolic și unul protestant. Din acel moment, principii protestatari, împreună cu teologii care au apărat teologia reformatoare în fața celei romano-catolice, au fost numiți protestanți. În urma acestui protest împăratul a convocat Dieta de la Augsburg în 1530, unde a fost prezentată *Confessio Augustana*, o mărturisire de credință lutherană în care sunt expuse pe scurt principalele puncte de doctrină ale reformei. După combaterea ei de către teologii catolici, Philipp Melanchthon a redactat, în anul 1531, *Apologia Confesiunii Augustane*, o a doua mărturisire în care combătea, la rândul său, tezele Bisericii romane. Deoarece nu s-a ajuns la un consens, ci divizarea a fost definitivă, principii protestanți s-au aliat în Liga Schmalkaldică, în anul 1531, pentru a lupta împotriva împăratului Carol Quintul și a catolicilor pe care el îi sprijinea. Între anii 1546-1547 a avut loc ultimul război schmalkaldic, care s-a sfârșit cu înfrângerea principilor protestanți.

Termenul de protestantism a fost folosit apoi, de-a lungul secolelor, pentru a desemna și alte confesiuni născute în urma Reformei, pentru ca după Primul Război Mondial să se transforme într-unul care postulează așa-numitul „principiu protestant". Paul Tillich (†1965) a vorbit primul de „principiul protestant", ca o critică permanentă la realitatea creștină și bisericească. Protestantismul actual se regăsește în câteva principii fundamentale, precum „sola scriptura", „solus Christus", „sola fides" și „ecclesia semper reformanda". Având în vedere această claritate a principiilor sale de afirmare, protestantismul le propune ca bază pentru dialogul intercreștin.

Bibliografie. Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. III-IV, Ed. Trinitas, Iași, 2002-2005; Denzler, Georg, Andresen, Carl, *Wörterbuch der Kirchengeschichte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Nördlingen, 1982, pp. 480-483; George, Timothy, *Teologia Reformatorilor*, trad. C. Simuț, Ed. Institutului Biblic „Emanuel" din Oradea, Oradea, 1998; Lohse, Bernhard, „Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana)", în: *Theologische Realenzyklopädie*, 4/1979, pp. 616-628; Randell, Keith, *Luther și Reforma în Germania, 1517-1555*, trad. H. Niculescu, Ed. All, București, 1994; Rămureanu, Ioan, Șesan, Milan, Bodogae, Teodor, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Rössler, Andreas, *Kleine Kirchenkunde. Ein Wegweiser durch die christlichen Konfessionen und Sondergemeinschaften*, Stuttgart, 1997; Wallmann, Johannes, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen, 1988.

Daniel Benga

PROTOPSÁLT. (gr. *protopsaltis – cel dintâi dintre cântăreți*) Psalt principal, al cărui rol era acela de a începe și conduce cântarea, împreună cu cele două strane conduse de domestici; locul său era în mijlocul bisericii. Pe lângă această funcție avea și atribuții didactice, inițiindu-i pe învățăcei în cântarea bisericească și tipic. În biserica Patriarhiei din Constantinopol, protopsalt se numea cântărețul din strana dreaptă.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

PRÓTOS. (*var.* PROESTÓS, PROÍSTOS; gr. *proestos – primat*, *primul dintre cei egali*) Calitate de întâistătător, conducător, prezident, într-un sobor de preoți, care slujesc împreună. Sarcina de proestos o are, în primul rând, ierarhul, dacă slujește, iar dacă nu este episcop, sarcina revine celui mai în vârstă dintre slujitori sau celui cu rangul cel mai înalt. Proestos se numește și mai-marele unei mănăstiri (stareț, egumen).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001.

Cezar Pelin

PROVIDÉNȚĂ. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru creație, ca mersul ei și finalitatea ei să fie spre comuniunea cu Acesta. Semnifică ansamblul de acte și intenții ale lui Dumnezeu prin care Acesta lucrează în creație. Terminologic, providență provine din latinescul *providentia*, care semnifică „înainte vedere", „prevedere", „spirit prevăzător". Este utilizată în teologia latină cu sensul că Dumnezeu conduce lumea, purtând de grijă tuturor lucrurilor. El le conduce, le prevede un anumit drum și mijloacele necesare pentru scopul lor. Creația în sine are ca rațiune unitatea ei în Dumnezeu, iar progresul către această finalitate se face tot de către Dumnezeu, prin lucrările Lui conducătoare. Termenul de „a prevede" este legat de ideea de purtare de grijă și analiza lui trimite la faptul că Dumnezeu este prevăzător în privința oricărui lucru creat. Iar prevederea este aceea că se contabilizează înaintea Lui tot ceea ce implică ființarea acelui lucru, încât nimic din acel lucru, începând cu crearea lui și până la finalitatea lui nu este în afară de Dumnezeu. Integritatea ontică a aceluia este preștiută, deci drumul pe care-l urmează are legătură cu acel caracter iconomic al creației. Providența este activitatea conducătoare a creației după niște principii dumnezeiești, care adesea se sustrag înțelegerii omenești. Latinescul *providentia* este traducerea grecescului *pronoia*.

În limba greacă, termenul προνοια (pronie) semnifică același lucru și este mai vechi decât cel de providență. Este compus din prepoziția προ (*înainte*) și νοεω (a gândi), iar împreună înseamnă: „a gândi anticipativ", „a proiecta", „a prevede". Termenul pronie pune problema unei înțelepciuni a lui Dumnezeu care stă la baza creației. De asemenea, creația are impregnată o anumită inteligibilitate din care rezultă înțelepciunea cu care Dumnezeu lasă să se deruleze evenimentele din existența creației. Acestea au în vedere apropierea de El, deci pronia este o prospecție nu numai teoretică a lui Dumnezeu, ci și practică, deoarece pronia este deductibilă din înțelegerea inteligibilității creaturale, din faptul că aceasta are un sens spre care se îndreaptă.

Dintre obiecțiile împotriva proniei, cea mai însemnată este negarea inteligibilității creației sau faptul că lumea este rezultatul unui hazard, unde natura prin sine se dezvoltă. Prin aceasta se pretinde faptul că lumea merge într-o inerție proprie, fără o finalitate, și a cărei devenire este determinată de legi fizice impersonale, inconștiente. Tot pe aceeași linie, deismul susține existența unui Creator absent din creația Sa, iar creația are o curgere inerțială, străină de El.

Termenul *pronoia* este utilizat încă din scrierile filosofilor antici, în rândul celor care sesizează inteligibilitatea lumii și postularea unui sens conștient al ei. Se întâlnește la Anaxagora, Platon, Aristotel, Xenon, Cicero, la stoicul Posidonius și la Filon din Alexandria. Pentru aceștia, pronia însemna ordinea tuturor lucrurilor, începând de la ordinea lucrurilor create în Cosmos, până la ordinea din casă, dintr-o familie etc. De asemenea, pronia însemna și grija pentru această ordine, pentru păstrarea ei sau înfăptuirea ei. Începând cu epoca creștină, filosofia neoplatonică și gnostică o înțelege ca înțelepciune dumnezeiască ce constituie norma universului.

În Sfânta Scriptură, purtarea de grijă se întâlnește în orice act iconomic: ordinea celor create (*Fc* 1, 1-31), grija pentru soarta celor drepți, precum Enoh (*Fc* 5, 24), Noe (*Fc* 6, 13-14), alegerea din Avraam a poporului ales (*Fc* 22, 17), scoaterea din Egipt (*Iș* 14, 16), dăruirea Legii (*Iș* 31, 18), cortul mărturiei (*Iș* 25, 9-14) cu chivotul Legii (*Iș* 37, 1-9). De asemenea, trimite judecători (*Jd* 2, 16), proroci (*Dt* 18, 21), se revelează în cele mai aspre condiții (*2 Co* 12, 9).

În Sfintele Evanghelii, Domnul Iisus Hristos arată că mobilul acestei purtări de grijă este iubirea lui Dumnezeu pentru lume încât a trimis și pe „unicul Său Fiu, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*In* 17, 3). Pildele despre Împărăția lui Dumnezeu sunt dovezi ale finalității creației în comuniunea cu Dumnezeu, rugăciunea din grădina Ghetsimani reia unitatea creației după modelul Sf. Treimi (*In* 17, 11). Pronia implică un aspect anticipativ, pe care Dumnezeu îl face cunoscut

apostolilor privitor la Sine: „Fiul Omului va să fie dat în mâinile oamenilor, iar a treia zi să învieze” (*Mt* 17, 23). Despre succesiunea acestor evenimente, Domnul Iisus Hristos menționează că ele trebuie să se împlinească (*Mt* 24, 34).

Despre caracterul „pregnostic” sau „preștiutor” al lucrării proniatoare, ne confirmă Sf. Scriptură atunci când îi spune proorocului Ieremia că a fost ales din pântecele maicii lui (*Ir* 1, 5). Problema preștiinței și predeterminației, larg dezbătută în teologie, este în strânsă legătură cu pronia prin care Dumnezeu lucrează anticipativ.

În teologia patristică pronia este un concept central, legat strict de Persoana Fiului Întrupat. În mijlocul preocupărilor teologice se află Persoana lui Hristos, iar purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru creație se manifestă prin opera mântuitoare a Sa pe pământ. De aceea Părinții, în calitate de exegeți ai Scripturilor, au văzut toată lucrarea de pregătire de dinainte de Întrupare, ca fiind opera Cuvântului. Totodată, o lucrare nu poate fi rodul unei singure Persoane din Sf. Treime, ci al tuturor, ceea ce Biserica numește apropriere. În acest sens, pronia este lucrarea întregii Sf. Treimi pentru mântuirea omului. Prin această idee, Părinții leagă pronia de dimensiunea trinitară a iconomiei. În cosmologia ortodoxă a Părinților, pronia este văzută ca fiind modelul ideal al creației, ea reliefând acel sfat precreator al lui Dumnezeu (*Fc* 1, 26). Aceasta este efortul chipului de a ajunge la asemănare concomitent cu lucrarea Arhetipului de a fructifica această tensiune către asemănare. Pronia atestă prezența nemijlocită a lui Dumnezeu în creație și implicit dovedește existența harului împărtășibil prin Sfintele Taine.

Pronia este activitatea lui Dumnezeu care nu se remarcă doar pe plan colectiv, ci și pe plan individual. Pronia este cea care dă unitate între individual și colectiv, integrându-le pe amândouă unul într-altul. Ea nu confirmă un model sociologic convențional, ci un model eclesial de înfăptuire, cu structura și compatibilitățile ei. Prin pronie, Biserica este Împărăția în devenire. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru creație este paradigma și eventual simetria unei purtări de grijă a omului pentru mântuirea sa în așa fel încât să se împlinească cuvântul „căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și toate celelalte vi se vor adăuga vouă” (*Mt* 6, 33). De aceea, omul nu trebuie să poarte de grijă creației în genere decât odată cu grija pentru mântuire. Creația trebuie integrată în scopul fundamental al comuniunii omului cu Dumnezeu. De asemenea, centralitatea proniei dumnezeiești este reprezentată de grija pentru ca omul să aibă viață veșnică, sufletul lui fiind mai important decât lumea întreagă. Prin pronie sesizăm că lucrarea lui Dumnezeu se orientează, în primul rând, spre mântuirea omului ca scop fundamental și prin aceasta la înnoirea creației concomitent cu înnoirea omului.

Bibliografie. *Biblia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006 ; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993; Ioan Gură de Aur, Sf., *Dascălul pocăinței – Omilii și cuvântări*, Ed. Arhiepiscopiei Râmnicului, Râmnicu Vâlcea, 1996; Ioan Gură de Aur, Sf., *Cele dintâi omilii la Facere*, Ed. Sophia, București, 2004.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

PROVÍNCIE BISERICEÁSCĂ. (*can.*) Circumscripție teritorială administrativă bisericească, grupând mai multe orașe și având în frunte un mitropolit.

În organizarea sa văzută, Biserica nu a căutat să ofere o nouă configurație administrativ teritorială unităților sale administrative (parohii, episcopii, mitropolii), ci a ținut seama de împărțirea teritorială administrativă civilă, adică a împrumutat și a adaptat formelor proprii de organizare modelul organizării administrative ale Imperiului Roman. Dispoziția Can. 17 Sin. IV Ec. este grăitoare în acest sens: „Iar dacă vreo cetate s-ar fi înnoit prin puterea împărătească, sau dacă s-ar înnoi de acum înainte, atunci alcătuirilor politice și obștești să urmeze și orânduirea parohiilor bisericești”.

Împrumutarea terminologiei administrative statale din timpurile respective (mitropolie, dieceză, exarhat, eparhie, provincie) pentru

unitățile sale teritoriale și încercarea de a limita pe cât posibil competența jurisdicțională a ierarhiei sale între granițele propriei cetăți sau provincii (Can. 35 Ap.; Can. 2 Sin. I Ec.; Can. 13, 22 Ant.; Can. 13 Anc.; Can. 20 Trul.) constituie o altă dovadă grăitoare a modului în care sistemul administrativ eclesial s-a modelat pe structurile administrative civile. În trecut, termenul *provincie* era sinonim cu cel de *eparhie*, această unitate administrativă bisericească incluzând mai multe cetăți. Între aceste cetăți, cea mai importantă din punct de vedere politic, economic și cultural primea titlul de metropolă (mamă a cetăților). Biserica nu a făcut nimic altceva decât să preia această terminologie, concedând episcopului cetății metropole titlul de mitropolit, adică primul între egali (între episcopii cetăților provinciei). În Constituțiile Apostolice (II, 1, 3; II, 58, 1-2; VII, 47, 48) și în sfintele canoane (Can. 8 Sin. I Ec.; Can. 17 Sin. IV Ec.; Can. 9 Sard.; Can. 71 Cart.), circumscripția bisericească condusă de un episcop se numea *parohie*, nu *eparhie*. În legislația canonică sinodală și patristică, termenul *eparhie* desemna o unitate administrativă precis determinată, adică provincia bisericească; în schimb, termenul *parohie* desemna Biserica locală condusă de episcopul sufragan mitropolitului. Can. 34 Ap. limitează competența episcopului la „parohia și satele de sub stăpânirea sa". Când Părinții sinodali foloseau termenii *parohie, eparhie, provincie, mitropolie* aveau în minte o organizare administrativ-teritorială diversă de cea de astăzi. Terminologia administrativă s-a conservat până astăzi, însă, în substanța sa, a suferit modificări importante. În România, de exemplu, astăzi, prin termenul *eparhie* se înțelege o unitate teritorial-administrativă bisericească, aflată sub autoritatea canonică a unui episcop eparhiot, ce include unul sau cel mult două județe – urmând deci împărțirea administrativă civilă, însă teritorial necuprinzând decât o parte dintr-o provincie –, iar termenul *parohie* este folosit pentru acele unități administrative – compuse din clerici și mireni – aflate pe un teritoriu determinat și păstorite de un preot paroh, iar nu direct de episcop (art. 43). În schimb, în Diaspora ortodoxă românească, sensul termenului eparhie, din punct de vedere teritorial, este mai aproape de cel din primul mileniu, deoarece, în cazul acesta, o eparhie are sub jurisdicția sa un teritoriu destul de mare, care include chiar mai multe provincii civile (de ex.: Episcopia Ortodoxă a Italiei, Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei, Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord, Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande etc.)

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Cozma, Ioan, „Le provincie ecclesiastiche tradizione e necessità pastorali odierne: *argumentatio in iure* ed *in facto*, con speciale riferimento alla Chiesa Ortodossa Romena", în: *AR*, 1/2012; Dron, Constantin, *Canoanele – text și interpretare*, vol. I: *Canoanele Apostolice*, București, Tipografia Cărților Bisericești, [2]1933; Dură, Nicolae V., „Comunitățile ortodoxe române de peste hotare, o preocupare permanentă a Bisericii Ortodoxe Române", în: *ST*, 1/1986; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Salachas, Dimitrios, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali del primo millennio*, Ed. Dehoniane, Roma/Bologna, 1997; Vlaicu, Patriciu D., „Raportul dintre principiile canonice și misiunea Bisericii", în vol. Constantin Rus (ed.), *The Place of Canonical Principles in the Organization and Working of Autocephalous Orthodox Churches. The Canon Law International Symposium*, Arad, 2008.

Ioan Cozma

PSÁLM. (gr. *psalmos* – *psalm*) Imn religios biblic cântat, la vechii evrei, cu acompaniament de harpă sau rostit (și cântat) la creștini, de psalți, de preoți, de credincioși. Psalmii sunt creații lirice, cu fond religios. Ei formează una dintre cărțile Vechiului Testament, intitulată *Psalmi* și atribuită regelui David.

În număr de 151 (150 canonici și 1 psalm necanonic), psalmii au fost reuniți în primele secole ale creștinismului în cartea numită *Psaltire*. Psalmii au constituit prima formă de cântare religioasă în cultul creștin. Lecturile biblice erau alternate cu cântarea psalmilor. Tematica psalmilor cuprinde marile probleme religioase ale Vechiului Testament: Dumnezeu și lumea creată de El, îngerii, omul și destinul lui pe pământ și după moarte; momente din istoria poporului evreu, Ierusalimul și Legea

lui Dumnezeu, Pronia divină, pedeapsă și răsplată, ideea mesianică. Pentru marea bogăție de sentimente pioase și religioase a conținutului lor, psalmii și-au găsit un profund ecou în sufletul credincioșilor și, de aceea, de la început au intrat în cult ca un mijloc de exprimare a slăvirii lui Dumnezeu. Din cultul iudaic, ei au intrat, încă din primele veacuri, în cultul creștin. Cei dintâi și mai importanți psalmi folosiți în cultul Bisericii primelor veacuri au fost psalmii mesianici, în care s-a profețit, mai mult sau mai puțin clar, venirea Mântuitorului, viața și activitatea, pătimirile și moartea Sa (*Ps* 2, 21, 33, 34, 68, 71 ș.a.). La început, psalmii se cântau atât în cultul public, cât și în cel particular; numărul psalmilor cântați la diferitele servicii divine era variabil și în funcție de cum erau fixați și hotărâți de episcopul locului. Cu timpul s-a introdus o reglementare. Astăzi, rânduiala citirii și cântării psalmilor la fiecare slujbă este cuprinsă în cărțile liturgice (Tipicul și Psaltirea). Modul de cântare a psalmilor în Biserica veche era *cântarea responsorială* și *cântarea antifonică.* Cântarea responsorică (responsorială), singurul fel de cântare în Biserică până prin sec. al IV-lea, era condusă de cântărețul bisericii, care cânta versetele din psalmii rânduiți la slujba respectivă, iar credincioșii din biserică îl acompaniau prin diferite refrene sau răspunsuri scurte: „Aliluia" (la *Ps* 134), „Auzi-mă, Doamne!" (la *Ps* 140), dintre care unele – „Că în veac este mila Lui" (la *Ps* 135) – au rămas până astăzi în cultul ortodox.

Cântarea antifonică (ἀντίφωνος – *antifonos* = alternativă, care răspunde contrariu) constă în executarea întregului psalm de către toți credincioșii din biserică, împărțiți în două cete (grupe sau coruri), care cântau alternativ versetele (stihurile) psalmilor: de o parte cântau vocile groase (ale bărbaților), de cealaltă parte, vocile subțiri (ale femeilor și copiilor). La sfârșitul psalmului ambele coruri se uneau și cântau în comun un final sau un refren, care putea să fie un verset din psalm (cum se repetă astăzi, de ex., versetele 23 și 25 la sfârșitul *Ps* 103, la rânduiala Vecerniei), o formulă doxologică („Aliluia") sau imnologică mai nouă, ca formula Doxologiei de azi („Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh"). Acest mod de cântare a psalmilor, în care rolul credincioșilor sporește, a fost utilizat de Biserică încă din sec. II-III, în lupta cu ereziile; generalizarea lui în cult are loc în sec. al IV-lea, când se intensifică lupta Bisericii împotriva ereziilor. Cântarea antifonică s-a păstrat până astăzi în cultul ortodox.

Psalmi aleluici reprezintă stihurile din psalmi, care sunt prevăzute a se cânta după citirea pericopelor din Apostol. Odinioară, psalmii se cântau în întregime și erau însoțiți de refrenul „Aliluia", care înseamnă*:* „Lăudați pe Domnul!", refren cântat de popor după fiecare stih sau verset al psalmului, în cântările sinagogice. Dintre acești psalmi s-au păstrat până azi doar un stih sau două. Când aceste stihuri preced pericopa din Apostol, poartă numele de *prochimen* (ο προκείμενος = așezat înainte); iar când aceste stihuri rămase din psalmii aleluiatici sunt rânduite a se cânta după Apostol, se numesc *aleluiarion* (gr. ἀλληλουιάριον, τό — *allilouiarion).* În practică, uneori, aceste stihuri, deși sunt scrise în Apostol, nu se mai pun după citirea Apostolului și în locul lor se cântă doar „Aliluia" (de 3 ori).

Bibliografie. *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină – Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Anania, Bartolomeu Valeriu, *Poezia Vechiului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Boloș, Cristian, Gorgan, Gabriel, *Dicționar teologic-ortodox*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2006; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Ciobanu, Radu, *Mic Dicționar de Cultură Religioasă*, Ed. Helicon, Timișoara; Langa, Tertulian, *Credo – Dicționar Teologic creștin din perspectiva ecumenismului Catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997; Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Emil Cioară

PSÁLMI ALELUIÁTICI. Psalmi de laudă, numiți așa după refrenul ebraic „Aliluia" (*Ps* 148, 149, 150). Ei sunt o moștenire din vechiul cult iudaic și se mai citesc în întregime (cum

se citeau în trecut) numai în zilele care nu au stihuri la Laude, în Minei. La slujba din duminici și sărbători au rămas dintre ei numai primele două versete ale *Ps 148* și câteva stihuri din ceilalți psalmi (149, 9; 150, 1-6; 9, 32). Fiind rânduiți pe teme, ei marchează caracterul momentului slujbei: *psalmii de dimineață* (*Ps* 112; 87; 4; 62), *psalmii de seară* (*Ps* 6; *Ps* 118).

Emil Cioară

PSÁLMI ANTIFÓNICI. Psalmii care se cântă la antifoane. În Liturghia ortodoxă, psalmii antifonici sunt 102 și 145. Ei s-au păstrat în Liturghia catehumenilor din vechea rânduială a Liturghiei, împreună cu cele trei rugăciuni ale antifoanelor (care se citesc azi în taină, la începutul Liturghiei). La început psalmii antifonici se cântau în întregime, treptat însă între versetele lor s-au intercalat imnurile noi, de compoziție creștină, și astfel versetele lor s-au împuținat.

Emil Cioară

PSALMODÍE. Cântarea unui psalm într-o manieră monotonă, pe un „singur ton". Este mai importantă în Biserica Romano-Catolică decât în cea Ortodoxă; la romano-catolici, psalmodia, în forma cea mai simplă (cântată la două coruri sau un solist și un cor) este numită *antifonală*, iar în forma dezvoltată, bogată din punct de vedere melodic (extrem de melismatică) se numește *responsorială*. Psalmodia este moștenită de la templul iudaic, nu psaltichia, cum confundă unii.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

PSALT. (gr. *psaltis*, *psaltodos*; lat. *psalmista, cantor-cantoris*; slv. *kantor – cântăreț de strană în biserică*) Persoană cu pregătire specială și desemnată pentru execuția cântărilor în cadrul slujbelor bisericești. Psaltul apare printre slujitorii Bisericii mai târziu decât anagnostul (numit și lector sau citeț), ale cărui atribuții le va lua, fiind un timp chiar o dedublare a lui. În Orient, prin sec. IV-V, erau folosite și femei pentru slujba de cântăreț și de lector. Până prin sec. VII-VIII, toți credincioșii care participau la Sf. Liturghie cântau în biserică (cântau imnuri liturgice și dădeau răspunsuri la ectenii). Inițial, funcția de cântăreț a fost creată cu scopul instruirii credincioșilor și al îndrumării lor în timpul cântării în biserică, mai ales din sec. al IV-lea, când începe cântarea antifonică. Acest rol devine și mai important prin sec. al VIII-lea, în faza psaltichiei (cântarea pe 8 glasuri, sistematizată de Sf. Ioan Damaschin); această cântare nu putea fi executată corect decât de cântăreți de profesie. Cântăreții bisericești de azi au, în afară de cântarea la strană, multiple sarcini, pe care, în Biserica primelor veacuri, le îndeplineau persoane special angajate (dovadă sunt diferitele denumiri ce încă i se mai atribuie în vechile cărți bisericești: eclesiarh, canonarh, candilapt). În bisericile de la sate, toate activitățile mărunte în legătură cu nevoile cultului (întreținerea curățeniei în biserică, aprinderea candelelor și lumânărilor, aducerea celor necesare pentru slujbă, tragerea clopotelor, toaca s.a.) sunt îndeplinite azi de cântăreț, numit și *paracliser* și *palamar, crâsnic, dascăl, diac* sau *făt* (în Bucovina și Ardeal); cântărețul se mai numește și *țârcovnic* (de la slv. *țercov* = biserică). În „Povățuirile" de la sfârșitul *Liturghierului* (București, 1980, p. 425), cântărețul este numit și *eclesiarh*. În sensul vechi al acestui cuvânt, eclesiarhul este călugărul hirotonit, slujitor în mănăstiri și episcopii, care era ajutat de *paraclisiarh* (paraclisier). Sarcina eclesiarhului era să supravegheze executarea tipicului (adică a rânduielilor bisericești tradiționale), ca și azi la catedrale și la mănăstirile mai mari; de asemenea, în unele cărți se mai păstrează vechi apelative: *canonarh* (cei care cântau canoanele și imnurile), *candilapt* (aprinzătorul de candele), sarcini care sunt toate îndeplinite azi de cântăreț.

Bibliografie. Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină – Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Ciobanu, Radu, *Mic Dicționar de Cultură Religioasă*, Ed. Helicon, Timișoara; *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*,

Ed. Arc și Gunivas, 2007; SECHE, Luiza, SECHE, Mircea, *Dicționarul de Sinonime al Limbii Române*, Ed. Academiei RSR, București, 1982; VINTILESCU, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Emil Cioară

PSALTÍRE. (gr. *Psaltirion*, lat. *Psalmorum liber*) **I.** Carte de cult care cuprinde 150 de psalmi canonici, împărțită în 20 de catisme sau grupuri de psalmi care se citesc în cadrul Laudelor bisericești. Aceasta este folosită îndeosebi în mănăstiri, la sfintele slujbe, dar și pentru pravila personală a monahilor.

II. Instrument muzical cu care, în Vechiul Testament, se acompaniau cântăreții, pentru intonarea cântărilor cultului de la Templul din Ierusalim.

III. Piesă sau exemplar de carte veche de cult a psalmilor, manuscrisă sau tipărită, din inventarele unor mănăstiri, muzee, centre eparhiale, demonstrând larga utilizare a psalmilor, încă din primele secole, în cultul creștin (*Psaltirea Șcheiană*, *Psaltirea Hurmuzachi*, *Psaltirea Voronețeană*).

Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, *Liturgica Generală*, vol. IV, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; USCA, Ioan, TRAIAN, Ioan, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Psalmii*, Ed. Christiana, București, 2009; VASILE CEL MARE, SF., *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; VINTILESCU, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de cult și cântare bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Petroaia

PURGATÓRIU. (lat. *purgo, are, avi, atum – a curăța, a purifica*) Punct de doctrină eshatologică al Bisericii Catolice conform căruia, în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu, între Rai și Iad, mai există un loc în care sufletele păcătoșilor se chinuiesc o perioadă de ispășire determinată, după care intră în Rai.

Textul biblic invocat de catolici, scos din context, este: „el însă se va mântui, dar așa ca prin foc" (*1 Co* 3, 15). Sf. Apostol Pavel vorbește pe larg (*1 Co* 3, 11-15) despre lucrarea de evanghelizare a mai multor personaje noutestamentare (Petru, Pavel, Apollo etc), nicidecum despre aspectul eshatologiei creștine. Propovăduirea fiecăruia, vrea să spună textul, se va lămuri, la sfârșitul lumii, prin focul dumnezeiesc al Înfricoșătoarei judecăți (*2 Pt* 3, 10). Mântuitorul Iisus Hristos, vorbește doar despre Rai și Iad (*Mt* 25, 31-46; *Lc* 16, 19-31; *In* 5, 29), iar Sfinții Părinți nu pomenesc purgatoriul ca loc intermediar. Doctrina despre purgatoriu: a) alterează efectul expiator al jertfei lui Hristos; b) caută să se înscrie în doctrina generală a satisfacției catolice prin faptul că sufletele păcătoșilor din purgatoriu dau și ele satisfacție lui Dumnezeu, suferind pentru cele ce nu au reușit să împlinească pe pământ; c) diminuează efectul Sfintei Taine a Spovedaniei (*Mt* 18, 18); nu precizează natura focului izbăvitor; d) prin mântuirea tuturor, în purgatoriu, se poate ușor subînțelege apocatastaza (iertarea tuturor păcătoșilor, inclusiv a diavolului), erezie combătută la Sin. V Ec. Pe baza doctrinei despre purgatoriu, în Evul Mediu, Biserica Catolică a promovat învățătura despre indulgențe, aspect aspru condamnat de Reforma protestantă de la începutul sec. al XVI-lea. Sinoadele unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1439) au dat hotărâri în favoarea purgatoriului. Fără temei scripturistic și patristic, Biserica Ortodoxă consideră purgatoriul o erezie, alături de primatul papal, filioque, azima liturgică și alte inovații doctrinare apusene, iar pentru lumea protestantă un prilej de a pune în evidență și mai mult eshatologia individuală.

Bibliografie. *Teologia Dogmatică (Manual pentru seminariile teologice),* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991; *Teologia Dogmatică și Simbolică (Manual pentru Institutele Teologice),* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958; *PHOTIOS, Philarete Patric, Noul Catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți,* trad. M. Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1994.

Mihai Himcinschi

PÚRUREA FECIORÍA MÁICII DÓMNULUI. (gr. *Ipartenos = Pururea Fecioară*) Însușire proprie persoanei Maicii Domnului de a fi fecioară atât înainte, cât și după nașterea Fiului ei, Iisus Hristos. Pururea feciorìa nu presupune doar feciorìa trupească a

Maicii Domnului, ci, în primul rând, cea sufletească, fapt ce a recomandat-o ca vrednică de a naște pe Fiul lui Dumnezeu mai presus de fire. În Biserica Ortodoxă, prin hotărârile sinoadelor ecumenice, Fecioarei Maria i se recunosc trei însușiri centrale: Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος), pururea-fecioria (Ἀειπαρθένος) și cinstirea mai presus de toată creația (ὑπερδουλεία). Conform învățăturii despre pururea fecioria Maicii Domnului, aceasta a fost fecioară înainte de naștere (*Is* 7, 14), în timpul nașterii și după nașterea Fiului lui Dumnezeu întrupat (*Iz* 44, 1-3), Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Fecioara Maria, ca mamă purtătoare a purității Fiului întrupat, nu putea să nu rămână fecioară pe veci. În acest sens, prefigurările vechitestamentare sunt relevante: rugul care ardea și nu se mistuia (*Iș* 3, 2-3), trecerea prin Marea Roșie (*Iș* cap. 14), Chivotul Legii (*Iș* 25, 10-22), ploaia de pe lână (*Jd* 6, 36-40). Pururea fecioria Maicii Domnului nu trebuie văzută doar ca o integritate fizică, ci și ca o atitudine spirituală de autodedicare completă lui Dumnezeu.

Bibliografie. Ică, Ioan I. jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; Maxim Mărturisitorul, Sf. *Viața Maicii Domnului*, trad. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Stăniloae, Dumitru, „Maica Domnului ca mijlocitoare", în: *Ort*, IV (1952), 3-4, pp. 79-129; Stăniloae, Dumitru, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici", în: *Ort*, II (1950), 4, pp. 559-609.

Mihai Himcinschi

PUTÉRE BISERICEÁSCĂ. (*can.*) Totalitatea mijloacelor religioase, morale și materiale de care se servește Biserica pentru săvârșirea lucrării sale mântuitoare.

Mijloacele religioase sunt cele care provin din lucrarea pe care a săvârșit-o Mântuitorul Iisus Hristos când a întemeiat Biserica, iar cele morale și materiale provin din voința și lucrarea membrilor Bisericii. Mijloacele religioase sunt cele care continuă cele trei lucrări săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos: învățătorească sau propovăduitoare, arhierească sau sfințitoare și împărătească sau cârmuitoare. Toate aceste mijloace au fost folosite de Mântuitorul Iisus Hristos și de Sfinții Apostoli și formează puterea bisericească specifică. Puterea bisericească se deosebește de puterea lumească prin aceea că fiind de natură spirituală se folosește de mijloace spirituale, pe când puterea lumească se folosește pentru atingerea scopului ei îndeosebi de mijloace pământești. Originea puterii Bisericești rezidă în lucrarea de mântuire a Mântuitorului Iisus Hristos, Conducătorul suprem și nevăzut al Bisericii, Cel care i-a înzestrat pe Sfinții Apostoli cu putere de a se folosi de mijloacele conferite de El pentru săvârșirea lucrării sale mântuitoare. Astfel, Mântuitorul le-a dat Sfinților Apostoli puterea de a învăța, de a sfinți sau administra Sfintele Taine și puterea de a conduce: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin" (*Mt* 28, 18-20). Apostolii, după Înălțarea la cer a Mântuitorului și Pogorârea Duhului Sfânt, au exercitat puterea bisericească atât în comun, ca adunare sau sinod apostolic, cât și numai câțiva dintre ei. Apostolii, la rândul lor, au asigurat transmiterea puterii bisericești prin instituirea unor anumite persoane prin punerea mâinilor și chemarea Duhului Sfânt. Aceste persoane se numesc episcopi, apoi prezbiteri, care exercită puterea bisericească fiind subordonați episcopilor. Tot astfel, diaconii participă și ei la exercitarea puterii bisericești, dar într-o măsură mai restrânsă, în urma plenitudinii puterii primite de la Mântuitorul Hristos.

Subiect al puterii bisericești sunt Apostolii, iar după ei urmașii lor direcți, episcopii. Mântuitorul a dat puterea supremă tuturor Apostolilor în mod egal, iar nu în parte fiecăruia sau numai unuia singur dintre ei. Din mai multe locuri din Sfânta Scriptură reiese că Mântuitorul a exclus orice putere supremă individuală a unui singur Apostol asupra celorlalți, ci, dimpotrivă, pe toți i-a înzestrat cu însușiri, drepturi și putere egală. Astfel, Mântuitorul

a hotărât ca fiecare Apostol să poată exercita singur puterea bisericească în primă instanță, în a doua instanță să o poată exercita câțiva dintre ei, iar în ultimă instanță toți împreună, după cum reiese din următorul text: „De-ți va greși ție fratele tău, mergi, mustră-l pe el între tine și el singur. Și de te va asculta ai câștigat pe fratele tău. Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot cuvântul. Și de nu-i va asculta pe ei, supune-l Bisericii; iar de nu va asculta nici de Biserică, să-ți fie ție ca un păgân și vameș" (*Mt* 18, 15-17). Apoi, când s-a ivit ceartă între Apostoli, care dintre ei să fie mai mare în Împărăția cerurilor, Mântuitorul a chemat la sine un copil, l-a pus în mijlocul lor și a zis: „Adevărat zic vouă: de nu vă veți întoarce și nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în Împărăția cerurilor" (*Mt* 18, 1-4). Mama fiilor lui Zevedeu a rugat pe Mântuitorul ca fiii ei să stea unul de-a dreapta și altul de-a stânga în Împărăția lui Dumnezeu. Când au auzit ceilalți Apostoli despre acest lucru s-au întristat. Mântuitorul ca să-i liniștească le-a zis: „Știți că ocârmuitorii neamului domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mai mare să fie slujitorul vostru. Și care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă" (*Mt* 20, 21-27). După cum acesta este raportul între Apostoli, tot așa a fost și este în Biserica Ortodoxă și raportul între urmașii Apostolilor, episcopii. Deci, fiecare episcop deține o putere egală cu a fiecărui membru al episcopatului și exercită puterea supremă în Biserică. Un episcop este supus numai unei adunări formată din mai mulți episcopi, dar puterea supremă văzută o constituie adunarea sau sinodul episcopal care reprezintă întreaga Biserică.

Puterea bisericească poate fi privită din două puncte de vedere: din punct de vedere obiectiv și din punct de vedere subiectiv.

a) Din punct de vedere obiectiv. Mântuitorul a înzestrat pe Sfinții Apostoli cu puterea bisericească atunci când le-a zis: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin" (*Mt* 28, 18-20). Din aceste cuvinte se vede limpede că puterea bisericească se referă la trei feluri de acțiuni: învățarea credincioșilor; botezarea și, în general, administrarea Sfintelor Taine; păstorirea și conducerea credincioșilor.

Din punct de vedere obiectiv, puterea bisericească se împarte în trei ramuri, și anume:

1. *Puterea învățătorească* (*potestas magisterii*), care se manifestă prin păstrarea și răspândirea credinței creștine.

2. *Puterea sacramentală*, sfințitoare sau preoțească (*potestas ordinis*), care constă în administrarea Sfintelor Taine.

3. *Puterea jurisdicțională* (*potestas jurisdictionis*), care constă în păstrarea și menținerea ordinii externe în Biserică.

Puterea jurisdicțională se împarte la rândul ei în: putere legislativă, judecătorească și executivă. În virtutea puterii legislative, autoritățile bisericești emit hotărâri, norme și legi. Puterea judecătorească constă în dreptul de a veghea ca să nu se încalce legile existente, precum și în dreptul de a judeca și de a da pedepse credincioșilor. Puterea executivă constă în supravegherea administrării problemelor bisericești.

b) Din punct de vedere subiectiv, puterea bisericească se împarte în: putere sacramentală și putere jurisdicțională.

1. *Puterea sacramentală* sau sfințitoare este facultatea de a săvârși Sfintele Taine, precum și dreptul de a formula și exprima adevăruri de credință și de a le propovădui în mod oficial. Această putere se conferă printr-un act sacramental special, numit hirotonie.

2. *Puterea jurisdicțională* constă în împuternicirea de a exercita un complex de acțiuni bisericești din cele trei domenii a puterii bisericești în sens obiectiv. Această putere se conferă numai acelor persoane care au primit în prealabil Taina Hirotoniei, iar în unele împrejurări ea se poate modifica sau chiar șterge.

Puterea sacramentală se deosebește de cea jurisdicțională prin aceea că, pe când cea

sacramentală se dă prin hirotonie, în urma cărui act sacramental candidatul primește darul de a săvârși Sfintele Taine, cea jurisdicțională se conferă printr-un act de jurisdicție. Prin hirotonie se primește numai facultatea de a administra Sfintele Taine, iar prin actul jurisdicțional se dă și dreptul de a le săvârși în realitate, într-un anumit cerc de competență. Deoarece, conform învățăturii canonice a Bisericii Ortodoxe, nu există hirotonie fără jurisdicție, acest adevăr bazându-se pe Can. 6 Sin. IV Ec.

Modul de exercitare a puterii bisericești: oficiile bisericești. Puterea bisericească pentru a se aplica se împarte în unități mai mici sau mai mari, care se încredințează unor persoane individuale, fie unor grupuri de peroane sau colegii. Aceste unități de putere după natura lor, sunt constituite dintr-o seamă de drepturi și obligații apte să asigure îndeplinirea lucrărilor necesare vieții bisericești. O astfel de unitate de putere bisericească se numește, în limbajul juridic, *oficiu*, adică puterea lucrătoare activă care este pusă efectiv în slujba unei colectivități, pentru a satisface o necesitate vitală a acesteia. Oficiul bisericesc este o unitate de putere, însumând o seamă de drepturi și obligații prin exercițiul cărora se satisface o necesitate importantă, sau o necesitate vitală, a unei unități bisericești. După o împărțire generală, admisă de dreptul canonic, oficiile bisericești se împart în:

1. Oficii pastorale, didactice prin care se cârmuiesc credincioșii în scopul de a-i ajuta să-și dobândească mântuirea;
2. Oficii fundamentale și auxiliare;
3. Oficiile clerului de mir și oficiile clerului monahal;
4. Oficii compatibile, adică care pot fi deținute de aceeași persoană, și incompatibile, care nu pot fi obținute de aceeași persoană.

Înființarea și transformare oficiilor bisericești sunt de atributul unității bisericești competente. În ceea ce privește ocuparea oficiilor bisericești este de observat că nici aceasta nu se poate face decât prin acte ale autorității bisericești. Prima condiție pentru ocuparea unui oficiu este ca acesta să fie vacant. Ocuparea oficiilor vacante se face prin: numire, alegere, consacrare sau hirotonie, prin instituirea formală sau prin introducerea în atribuțiile oficiilor și prin consens. Aceste procedee sunt reglementate printr-o seamă de dispoziții canonice și legale, care fac o deosebire între desemnarea cuiva prin alegere, numire sau hirotonie pentru un anumit oficiu și ocuparea efectivă acelui oficiu prin instituirea formală, înscăunare, instalare, întronizare. Actele din prima categorie, odată săvârșite, dau persoanelor în cauză îndreptățirea la oficiu în vederea căruia au fost numite, dar conferirea însăși a oficiului nu se face decât prin instituirea formală în respectivul oficiu. Actul respectiv se cheamă *singhelie*, pentru preoți și diaconi, și *gramată*, pentru ierarhi. Un alt act care este legat de ceremonia instituirii formale în oficiu a gradelor bisericești mai înalte (episcopi, mitropoliți) este așa-zisa investitură din partea autorității bisericești și de stat. Introducerea în oficiu sau instituirea formală se numește: *instalare*, în ceea ce îi privește pe preoți, și *înscăunare sau întronizare*, în cazul episcopilor și arhiepiscopilor. Exercitarea drepturilor înainte de ocuparea formală a oficiului nu produce efecte juridice, fiind nulă.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990; Gaudemet, Jean, *Le Gouvernement de l'Eglise a l'epoque classique*, Ed. Cujas, Paris, 1979; Lynch, John, „L'exercice du pouvoir dans l'Eglise. Un inventaire historico-critique", în: *Concilium*, 217/1988; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, Ed. Tipografia „Gutenberg", București, 1915; Rus, Constantin , *Drept Bisericesc*, vol. I, Ed. Mirador, Arad, 2000.

Ioan Cozma

R

RACLĂ. (slav. *rakla;* gr. *larnax – relicvariu, sarcofag*) Coșciug mic, lădiță pentru moaștele unui sfânt. Racla este și o cutioară sau un vas în care se pun sfintele moaște, precum și Sf. Euharistie.

Bibliografie. Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină – Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Langa, Tertulian, *Credo – Dicționar Teologic creștin din perspectiva ecumenismului Catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

Emil Cioară

RÁI. Nume rostit de Însuși Mântuitorul Hristos pentru a desemna starea și locul celor fericiți în viața veșnică.

Raiul este un concept larg întâlnit și se caracterizează prin unitate și unicitate. Se întâlnește sub diferite forme lexicale aproape în toate sistemele religioase, constituind expresia tuturor aspirațiilor umane către desăvârșire și infinit. Indiferent de forma sa: loc, stare, comuniune, perfecțiune, raiul vizează ideea de desăvârșire. Deși este denumit divers: *rai*, *paradis*, *câmpiile Elize*, *Eden*, conceptul este unul singur. Totuși desăvârșirea din hinduism sau din budism, precum și din alte sisteme religioase extrem orientale este izolabilă oarecum de cea din creștinism, iudaism, islam, zoroastrism, religiile olimpiene, care particularizează raiul ca un loc, nu numai ca o stare. Raiul are consistență materială, în înțelesul de mediu unde omul își „desfășoară" desăvârșirea, neabolind identitatea celui care se desăvârșește, ci desăvârșirea se manifestă identitar și concret. Religiile orientale care vizează o formă de desăvârșire extraparadisiacă, adică o înțeleg exclusiv ca pe o stare, și nu includ accepțiunea de loc, au o percepție impersonalistă asupra desăvârșirii. Omul își pierde identitatea în aceasta, raiul este în fond definibil ca desăvârșire comunională, nu risipire sau topire substanțială în principiul absolut. Religiile care au o viziune personalistă au și o concepție paradisiacă mai conturată. Raiul este specific acestora, în religiile impersonaliste raiul nu are un sens anume.

Raiul **s**emnifică starea sau locul celor care intră în comuniune veșnică și iubitoare cu Dumnezeu. Propriu-zis, comuniunea cu Dumnezeu, prezența Lui permanentă și „odihnitoare" în inimile celor ce-L iubesc semnifică raiul. În limba română, acesta provine de la un termen slavon Рай, care semnifică același lucru. Termenul iudaic pentru rai este *gn* (vocalizat *gan*), care se traduce prin „grădină". Acesta este utilizat în cartea *Fc*, ca termen după care este tradus cuvântul românesc „rai". Este de precizat faptul că termenul de rai, pentru gândirea și spiritualitatea iudaică, se referea doar la acea grădină din Eden în care a fost așezat Adam. Sensul de rai, ca stare sau comuniune cu Dumnezeu, este mult mai târziu, el aparținând creștinismului. Totuși, odată cu scrierile prorocilor, se conturează ideea de desăvârșire a omului prin comuniunea cu Dumnezeu și nu fericirea dată de viețuirea într-un mediu ambiental paradisiac. Prin aceasta, asistăm la o

maturizare a concepției despre rai, de la un plan materialist, către unul interior. Scrierile prorocilor nu afirmă însă explicit identificarea raiului cu desăvârșirea omului, dar acest lucru rezultă din aspectul lăuntric al iubirii lui Dumnezeu, care este esențial mai ales în scrierile profeților mari. Conceptul de *rai* în sensul de „grădină a Edenului" este întâlnit în cartea lui *Iez* (cf. 28, 13,14; 31, 3-9), comparativ cu statura pe care și-a arogat-o regele Tirului și Asiriei. Ele sunt cuprinse în mustrarea Domnului față de popoarele respective care s-au depărtat de la El. Raiul nu era înțeles pe scară largă ca loc după trecerea din această viață; pentru aceasta evreii aveau conceptul de locuință a morților (*șeol*), dar starea fericită nu era definibilă decât prin ideea de viețuire veșnică sau viață veșnică.

În creștinismul ortodox vorbim despre rai în înțelesul de loc sau stare de comuniune cu Dumnezeu. El presupune atât acel stadiu al desăvârșirii relative a lui Adam de dinaintea căderii, cât și stadiu de după recuperarea omului pentru comuniunea cu Dumnezeu. O componentă interesantă a raiului este creația ca și context al desăvârșirii. Acestea sunt direct proporționale, raiul implicând unitatea creației în om și omul în Dumnezeu. Este o relație de incluziune ierarhică a cosmosului în Dumnezeu, după cum spun Părinții Bisericii. Creația nu este reductibilă la vreunul dintre elementele sale, nici la ele însele, ci la relația lor cu Creatorul. Așadar, raiul are ca trăsătură de bază dăinuirea în Dumnezeu sub forma unității inteligibile și raționale a creației. El nu poate fi conceput decât ca o sumă de concepții care trimit către stabilitatea creației în Dumnezeu, nu descentrate de Acesta.

Caracterul topologic al paradisului se vede după dimensiunea materială pe care o implică. Dacă omul este dihotomic, respectiv trup și suflet, fericirea sa vizează ambele planuri ale dihotomiei umane, respectiv concomitența unui singur rai atât spiritual, cât și material. Argumentul decisiv este dat de învierea din morți a tuturor, unii spre viață veșnică, alții spre osândă veșnică (*In* 5, 29), de aici rezultând și aspectul material al raiului.

Simetria dintre cartea *Fc* și *Ap* este evidentă și în privința raiului, exprimat ca o grădină în mijlocul căreia se află pomul vieții (*Ap* 2, 7). Mântuitorul Hristos, când se referă la existența desăvârșită a omului, nu o numește altfel decât „viață veșnică" sau „împărăție a cerurilor". Raiul este astfel numit sub sintagma de „viață veșnică". Aceasta este expresia nemuririi omului imprimată în om încă din actul creației lui. Deși Legea lui Moise și prorocii au susținut imortalitatea omului (*Dt* 30, 15; *Fc* 17, 9) prin comuniunea cu Dumnezeu, mulți dintre contemporanii lui Hristos, care se reclamau păstrători ai Legii, au abdicat de la dimensiunea interioară a Legii, spre una formală în care-și ascundeau propriul egoism și comoditate temporară, crezând că Avraam este sortit morții, ca și prorocii (*In* 8, 52), și necrezând în viața veșnică. În multe rânduri, Domnul Iisus Hristos le spune că viața veșnică este comuniunea cu Dumnezeu (*Mt* 19, 16, 29; 25, 46; *Mc* 10, 17, 30; *Lc* 10, 25, 28; 18, 18, 30; *In* 3, 15-16, 36; 4, 14, 36; 5, 24, 39; 6, 27, 40, 47, 54; 10, 28; 12, 25, 50; 17, 2-3). Viața veșnică este o temă preluată de epistolele apostolilor unde este aprofundată ideea că viața veșnică este una negreșit fericită. În acest context vedem că viața este considerată prin excelență existența bună nesfârșită, iar moartea are înțelesul de disfuncție, dezinstrumentalizare. Deci viață au doar cei ce păstrează poruncile și le împlinesc, iar de moarte au parte cei necredincioși, viețuitori în păcatele lor.

Mihai Burlacu

RANG BISERICÉSC. (*can.*) Treaptă (titlu, demnitate, grad, funcție) administrativă în ierarhia bisericească, acordată anumitor persoane din clerul bisericesc.

Rangurile bisericești se împart în două categorii: ranguri de autoritate și ranguri onorifice. *Rangurile bisericești de autoritate* sunt cele care obligă persoana căreia i se acordă la responsabilități specifice demnității la care a fost ridicat; se acordă numai ierarhilor, în urma alegerii (prin vot secret de către Sfântul Sinod) și întronizării. Astfel, avem următoarele ranguri

sau demnități bisericești de autoritate: Arhiereu-vicar, Episcop-vicar, Episcop, Arhiepiscop, Mitropolit, Patriarh. Toți acești ierarhi sunt egali între ei din punct de vedere al harului, dar se deosebesc din punct de vedere al oficiului pe care-l exercită, fiecare având atribuții de autoritate specifice. Sfintele canoane consacrau autoritatea episcopilor, în funcție de importanța orașelor în care aceștia funcționau (Can. 6 Sin. I Ec.; Can. 3 Sin. II Ec.; Can. 28 Sin. IV Ec.; Can. 36, 38 Trul.), precum și după vechimea hirotoniei (Can. 86 Cart.).

Rangurile bisericești onorifice se acordă diaconilor, preoților de mir sau monahilor și nu conferă niciun drept sau autoritate în exercitarea puterii bisericești. Aceste ranguri se acordă pentru activitate deosebită în domeniul lucrării bisericești, sub raport liturgic, didactic, misionar-pastoral, cultural-publicistic, social, gospodăresc-edilitar sau administrativ-economic.

Rangurile bisericești onorifice pe care le pot primi monahii sunt următoarele: arhidiacon, singhel, protosinghel și arhimandrit, în cazul călugărilor, și stareță cu cruce (stavroforă), în cazul călugărițelor. În conformitate cu legislația bisericească în vigoare, în Biserica Ortodoxă Română, rangurile de arhidiacon, singhel, protosinghel și stareță stavroforă se acordă de către episcopul locului, iar rangul de arhimandrit se conferă de către episcopul locului, cu aprobarea prealabilă a Sfântului Sinod.

Rangurile bisericești onorifice pe care le poate primi clerul de mir sunt următoarele: diaconii pot primi rangul bisericesc onorific de arhidiacon, iar preoții pot primit rangurile onorifice de sachelar, iconom și iconom stavrofor (art. 144, Statutul BOR). Rangul de sachelar se acordă de către episcopul locului, semnul distinctiv al acestui rang fiind brâul albastru. Rangul de iconom se acordă de episcopul locului, într-o ședință a Permanenței Consiliului eparhial, preoților sachelari, iar semnul distinctiv fiind brâul roșu și dreptul de a purta bedernița. Rangul de iconom stravofor se acordă de episcopul locului, într-o ședință a Permanenței Consiliului eparhial, semnul distinctiv al acestui rang fiind cruce pectorală, brâul roșu și dreptul de a purta la serviciile liturgice bedernița. Rangul de arhidiacon se acordă de episcopul locului, într-o ședință a Permanenței Consiliului eparhial, semnul distinctiv al acestui rang fiind crucea pectorală (art. 145, Statutul BOR). În caz de abateri grave, toate aceste ranguri pot să fie retrase, iar clericul degradat, fie direct de către episcop, fie în baza unei hotărâri consistoriale. Investirea clericului în rangul respectiv se face prin actul hirotesiei de către episcop.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011.

Ioan Cozma

RAȚIONALITÁTE. (lat. *rationalis – rațional*) Caracterul a ceea ce se supune legilor rațiunii, ceea ce poate fi cunoscut sau explicat prin intermediul rațiunii.

Se vehiculează în același context distincția între cunoaștere rațională și cunoaștere revelată, sau între atitudinea rațională și atitudinea pasională. Contrariul raționalului este empiricul, iraționalul, pasionalul, și, deopotrivă, iraționalizabilul, misticul. Prin cunoaștere rațională se înțelege cunoașterea lumii, ca reflectare interioară a experiențelor din lumea fizică, și presupune prelucrarea impresiilor din exterior cu ajutorul uneltelor de lucru ale minții (conceptualizarea). Raționalitatea ține de buna utilizare a acestora și este în general asociată unei logici. O primă condiție de raționalitate a unei cunoașteri științifice este cea a conformității demersului său cu o logică: „Logica, în sensul cel mai strict, consistă într-o reducere a obiectului gândirii la un conținut minimal, în care este prezent sau absent, și în mod corelativ pentru propoziția care semnifică acest obiect, adevărul sau falsul. Regulile raționamentului logic garantează construirea unei propoziții plecând de la o alta, păstrând valoarea de adevăr a propoziției de la care s-a plecat, și, în consecință, garantează că nu se va putea infera o propoziție în același timp adevărată sau falsă".

În ceea ce privește problematica evaluării raționalității în contextul persoanei umane, Gilles Gaston Granger distinge între evaluarea

raționalității unei proceduri de gândire și cea a unui comportament. Prima se referă la înlănțuirea unor propoziții în conformitate cu anumite reguli de gândire, în timp ce a doua raportează pe prima la un context mai larg de circumstanțe, de cauze și de consecințe. Omul se structurează nu numai printr-o dimensiune cognitivă, intelectuală, cât și relațională, comportamentală. Consecință firească, evaluarea comportamentală din perspectiva raționalității devine o necesitate în multe domenii. Exercițiul rațiunii în înțelesul de izvor unic al cunoașterii autentice și certe poartă numele de raționalism. Raționalismul reprezintă acea ideologie manifestată prin intermediul gestului de unilateralizare a omului, de accentuare a dimensiunii sale de „creier" în detrimentul celorlalte, prin ignorarea deliberată a complexității de manifestare și de trăire a ființei umane în raport cu lumea.

Teologia se preocupă cu ființarea omului și nu atât cu cugetarea sa. În consecință, raționalitatea teologică nu poate fi circumscrisă unui demers intelectual, ea privește omul întreg. Deseori percepută ca ruptură, distincția, și, în sens larg, relația dintre gestul teologiei, care este gestul credinței, și gestul rațiunii poate fi înțeleasă în contextul întrebării: este credința o manifestare rațională? (și dacă da, ce fel de raționalitate implică?) Teologia nu se preocupă în a judeca corectitudinea unei gândiri raportată la legislația unei logici anume. Demersul credinței nu este logic, ci teologic, adică într-o logică de adecvare a comportamentului uman vizavi de prezența lucrătoare a harului dumnezeiesc. Teologia privește rațiunea în legătură directă cu manifestarea existențială. Teologia se ocupă de persoană, a cărei complexitate de manifestare este infinit mai mare decât registrul simplei gândiri. Axiologia teologiei nu este edificarea într-o morală, ci urmărește umplerea cu prezența lui Hristos. Iată de ce o diferență fundamentală între raționalitatea de tip științific și cea de tip teologic este că prima lucrează la nivelul orizontalei, în spațiul puterilor naturale (declinându-și în general competența în a investiga fenomenul teologiei, pentru ea teritoriu prin excelență al iraționalului, sau cel puțin al iraționalizabilului), în timp ce a doua se orientează pe verticala harului dumnezeiesc, adică dincolo de omenesc. De aceea și devenirea în registrul ființării este, în sens teologic, nu atât intensificare a capacității forțelor intelectuale, chemate la performanța lor maximă, cât împlinire a întregii persoane printr-un mod de ființare pe care Părinții nu ezită să îl numească „îndumnezeire". Scrierile trăitorilor ortodocși descriu trei mari etape ale vieții spirituale. Prima este cea a despătimirii, respectiv a lucrării virtuților. Este etapa activă de asceză, de eliberare a sufletului de „mișcările nerationale ale puterilor sufletești", după cum observă Sf. Maxim Mărturisitorul. Este curățirea omul lăuntric de comportamentele pervertite și iraționale, care sunt contraziceri ale firii sale raționale, respectiv angajarea într-o lucrare de virtute. Este deopotrivă renunțarea la inventarea pătimașă a unor false raționalități, dictate de o voință alterată de poftă: „Asceza, ca drum al celei mai riguroase rațiuni practice și al celei mai depline cunoașteri a rațiunii lucrurilor, este dovada că la trăirea unirii cu Dumnezeu nu se ajunge prin ocolirea rațiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităților ei, pentru ca și din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înțelegerii supraumane, comunicate de harul Sfântului Duh". A doua etapă este cea a contemplării lui Dumnezeu prin intermediul lumii, o deslușire a prezenței Sale în lume prin intermediul rațiunilor care o configurează, care o structurează. Sfântul Maxim vorbește de existența unor rațiuni obiective care sunt independente de intervenția noastră, subiectivă, și care își au atât originea, cât și sensul și împlinirea în Dumnezeu, Rațiunea supremă, care le este principiu unitar și unificator. Apropierea de Dumnezeu nu se realizează în om printr-un gest în afara rațiunii, ci presupune un îndelungat exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor cu ajutorul harului: „faptul că după Sfinții Părinți, pentru descoperirea rațiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi și un îndelungat exercițiu, ne arată că nici rațiunea, în înțelesul ei comun, nu este aceea care sesizează

«rațiunile» lucrurilor, și, prin ele, pe Dumnezeu, ci este vorba de o rațiune care se exercită și prin alegerea faptelor raționale cerute de poruncile dumnezeiești și prin «raționalizarea» treptată a omului, dobândită prin virtuți". Viața de pocăință, de reconsiderare continuă a înțelegerii prin operarea unor deschideri tot mai profunde către ceea ce Îl mărturisește pe Dumnezeu în creația Sa duce pe om în proximitatea întâlnirii cu Creatorul său. Cunoașterea lui Dumnezeu la măsurile mari înseamnă unire cu El și trăire la cote dumnezeiești. Ea este rațională, dar prin depășire a oricărei raționalități, întrucât: „Unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș [...] nu este o stare dobândită pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțelesurilor raționale din lucruri". Sf. Grigorie Palama nu ezită să o numească neștiință, nu în sensul de lipsă, ci în sensul de supraabundență. Nu este o absență a inteligibilității, ci o revărsare de inteligibilitate care umple mintea și se revarsă încă și peste puterile ei. Este, deci, cunoștință și, în același timp, nu mai este ca una ce a ieșit din categoriile cunoașterii raționale, cu care este obișnuit omul în coordonatele puterilor sale naturale. În unirea cu Dumnezeu mintea noastră iese afară din sine și se unește cu Dumnezeu ca una devenită „mai presus de minte", spune Sf. Grigorie Palama.

Raționalitatea, în sens teologic, este legată de asumarea existențială, personală, și deci subiectivă, a efortului de lepădare de patimi, văzute ca trepte de supremă iraționalitate, și de câștigare a virtuților, văzute ca trepte de devenire întru raționalitate. Este ceea ce caracterizează efortul ascetic de lepădare tot mai profundă a iraționalității exprimate comportamental prin patimă, respectiv de adâncire într-o supraraționalitate a prezenței harului, și care conduce trăirea umană la o depășire a facultăților naturale până la puterea de manifestare a harismelor Duhului Sfânt. Omul irațional este omul pătimaș, iar raționalizarea lui nu se poate face decât prin intrarea într-o viață a harului, ca structurare personală către sfințenie. Este drumul către personalizare, ca ieșire din uniformitatea somaticului, animalicului, către devenirea întru persoană umană, unică și irepetabilă. Sfințenia este prin excelență starea trăirii raționalității dumnezeiești.

Bibliografie. *Le Petit Robert – dictionnaire de la langue française*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000; Ladrière, Jean, „Rationalité", în *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Ed. Quadrige/PUF, Paris, 1999; Granger, Gilles Gaston, „Rationalité et raisonnement", în *Qu'est que la vie ?*, vol. I, Ed. Odile Jacob, 2000; Einstein, Albert, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Humanitas, 1996; Parochia, Daniel, „L'expérience dans les sciences: modèles et simulation", în *Qu'est-ce que la vie ?*, vol. I, Ed. Odile Jacob; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

RAȚIÚNE. v. LÓGOS.

RÂNDUIÉLI BISERICÉȘTI. Reguli de credință și de viață creștină emanate sau recunoscute de autoritatea bisericească și care au drept scop organizarea și funcționarea Bisericii, precum și sfințirea poporului credincios.

Ioan Cozma

REÁL. Însușire a unui subiect sau obiect de a ființa și posibilitatea de a-i fi percepută ființarea. Realul, conform unei definiții contemporane de dicționar, reprezintă ceea ce poate constitui obiect de cunoaștere. În același context, realul este prezentat ca fiind cel care desemnează lucrurile și nu ideile, cuvintele, numele. Este ceea ce produce efecte, fiind opus aparentului, fictivului. Este ceea ce există acum, fiind opus posibilului. Este cel care ține de concret si care se opune abstractului. Contrariile realului sunt aparentul, himericul, fabulosul, fictivul, imaginarul, inexistentul, irealul, virtualul, idealul, visul. Realul este „ceea ce este", în opoziție cu „ceea ce nu este", și care ține de domeniul imaginarului, virtualului. Prin intermediul științelor realul pare a fi perceput, în general, ca „ceea ce este" în sens material, adică

accesibil experimentării senzoriale, respectiv extensiei acesteia prin intermediul instrumentelor științifice și, respectiv, conceptualizării cu ajutorul gândirii, prin intermediul conceptelor. Pentru Max Planck realul este „ceea ce putem măsura". În lucrarea sa *Imaginea lumii în fizica contemporană* el numește lume „ansamblul experiențelor pe care le putem avea". Toată problematica raportării la lumea exterioară, „care nu se fundamentează pe o experiență, pe o observație, este declarată absurdă și respinsă ca atare". Richard Dawkins, fizician contemporan, definește realitatea ca fiind „ceea ce ripostează când îi dăm un picior", în timp ce de o manieră mult mai delicată Basarab Nicolescu afirmă că Realitatea (scris cu majusculă – *n.n.*) este cea care rezistă experiențelor, reprezentărilor, descrierilor, imaginilor, formalizărilor noastre matematice. El prezintă, deopotrivă, un fundament ontologic al Realității: „trebuie să-i dăm o dimensiune ontologică noțiunii de Realitate, în măsura în care Natura participă la ființarea lumii. Realitatea nu este numai o construcție socială, consensul unei colectivități, un acord intersubiectiv. Ea are, de asemenea, o dimensiune transsubiectivă, în măsura în care un simplu fapt experimental poate dărâma și cea mai frumoasă idee științifică".

Real este, deci, „ceea ce este", în timp ce Realitatea este legată „de rezistența la experiența noastră umană". Conceptul de niveluri de realitate îl face pe Thierry Magnin să remarce că se poate vorbi de existența mai multor niveluri de înțelegere a realității de către omul care face parte din natura pe care o interoghează. Copleșitor pentru om, raționalitatea fiecărui nivel se arată accesibilă lui în pofida rupturii la nivel de registru de raționalitate. Acest fapt nu este lipsit de importanță în a arăta complexitatea manierei în care conștiința umană este adaptată să pătrundă prin înțelegere natura și aceasta dincolo de experiența imediată la o scară de mărime adaptată simțurilor sale.

În teologie, definirea realului pleacă de la suprema ființare, care este Dumnezeu. Dumnezeu se revelează oamenilor, autodefinindu-se ontologic prin „Eu sunt cel ce sunt" (*Iș* 3, 14). Dacă realul pentru științe este „ceea ce este", definiția „rezistă" și teologic în măsura în care îl înțelegem pe Dumnezeu ca fiind „Cel ce este" prin excelență. Gestul teologic de întâlnire cu Realul nu este însă prin puterea descoperirii naturale (de jos în Sus), ca în științe, ci sub forma de prezență care se exprimă prin har, supranatural (de Sus în jos), prin descoperire dumnezeiască. Revelația afirmă imaterialitatea lui Dumnezeu, cel puțin până la momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, iar în acest context teologia afirmă Realul dumnezeirii ca fiind imaterial, necreat și cauză, origine și fundament al realului lumii create, adică a „ceea ce este" „în afara" lui Dumnezeu. Dumnezeu este Cel ce are în Sine Însuși cauza existenței Sale, fiind deopotrivă cauză și sursă a tot ceea ce există în afara Lui, a „ceea ce este" în sens material, iar teologia este experiența întâlnirii cu Cel care transcende materialitatea. Se afirmă fundamental existența unui nivel de realitate în care ființarea este dincolo de cadrul spațiu-timp, dar care poate fi experiat din interiorul acestuia, și care se traduce astăzi prin trăirea în coordonatele vieții creștine. Rostul revelației vechitestamentare a fost de a deschide drumul acestei experieri, iar Întruparea Fiului lui Dumnezeu o desăvârșește prin înomenirea Celui de dincolo de materie, pentru veșnicie, act prin care oamenii pot deveni și ei părtași viețuirii divine, pornind de la trăirea concretului lumii acesteia, căutând de aici și de acum harul dumnezeiesc. Dacă pentru științe Realitatea definește doar cea ce este experimentabil, în sens uman din întregul numit Real, prin teologie, înțeleasă ca lucrare a harului, se poate experimenta ceva mai mult decât simpla materialitate a universului, și, dacă acceptăm ca valabilă experiența divino-umană a omului (adică cea umană ajutată de har), atunci putem privi această Realitate, nu ca fiind circumscrisă la ceea ce poate să aducă gestul științific, ci într-un sens mult mai larg. În această accepțiune, a afirma că „Realul este, prin definiție, ascuns pentru totdeauna, în timp ce Realitatea este accesibilă cunoașterii noastre",

se lărgește cu ajutorul definiției ontologice revelate despre Sine de Însuși Dumnezeu: Dumnezeu este Realul – „Cel ce este" –, Cel ce există dincolo de orice limitare sau măsură de înțelegere umană, iar menirea vieții creștine este fundamental cunoașterea lui Dumnezeu: „aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat" (*In* 17, 3). Cu alte cuvinte, cunoașterea lui „Cel ce este" necreat! Evident, vorbim despre o cunoaștere mediată de energiile Sale necreate și nu a știi ce este El în ființă. În consecință, și din această perspectivă, revenind la cunoașterea universului, chiar existența misterului (inepuizabil) privind adâncimile înțelegerii lumii – de exemplu, existența infinitului mic sau mare, în mod continuu aprofundabile – chiar luând în considerație revoluțiile conceptuale necesare, chiar și înțelegerea că orice cunoaștere, în loc să închidă, deschide un orizont, nu ne îndreptățesc să afirmăm *a priori* incognoscibilitatea a ceva din univers. Afirmăm aceasta în cheie de înțelegere teologică și nu științifică. Dumnezeu dorește să împărtășească omului toate câte știe El: „Biserica – și aș zice cultura Bisericii – nu ține de a informa pe orișicine. Dumnezeu, prin Biserică, ține a împărtăși omului. Împărtășind omului ceva din viața Lui", omul [...] „merge nu ‚studiind', ci trăind, merge până unde, într-o bună zi, va ști toate câte știe Dumnezeu".

Bibliografie. *Le Petit Robert – dictionnaire de la langue française*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000; Einstein, Albert, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Humanitas, București, 1996; Lecourt, Dominique, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Ed. Quadrige/PUF, Paris, 1999; Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, 2007; Magnin, Thierry, *Quel Dieu pour un monde scientifique*, Ed. Nouvelle cité, Paris, 1993; Noica, Rafail, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

REALITÁTE. v. REÁL. Mulțimea tuturor lucrurilor existente ce sunt implicate într-un unic plan de existență și inteligibilitate. Însușirea de bază a realității este reprezentată de „caracterul a ceea ce este real".

Mihai Burlacu

RECITATÍV LITÚRGIC. (lat. *recitare – a citi, a declama*) Mod de citire izoritmică a stihurilor, a pericopelor Apostolului și a pericopelor Sfintei Evanghelii. În muzica bisericească (bizantină și gregoriană), recitativul joacă un rol foarte important la citirea pericopelor evanghelice sau apostolice, precum și a ecteniilor și a unor rugăciuni. Cea mai veche notație, cea ecfonetică, fixa și întreținea executarea corectă a recitativului liturgic, ferindu-l de improvizații nepermise.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

RECUZÁRE. (*can.*) Facultate concesă unei părți într-un proces de a invoca excepția de incompatibilitate, dacă nu s-a făcut ulterior o cerere de abținere din partea persoanei incompatibile.

În Dreptul canonic, recuzarea este prevăzută doar în materie de procedură penală canonică. Astfel, Can. 1 Chiril oferă posibilitatea celor care sunt judecați de forurile bisericești să recuze pe judecătorii suspecți din acele foruri. În Biserica Ortodoxă Română, instituția juridică a recuzării este reglementată de către articolele 200-204 din *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, unde se dispun următoarele: „Art. 200 – Părțile împricinate pot recuza direct sau prin apărător pe orice membru al Consistoriului Disciplinar Protopopesc și Eparhial, în următoarele cazuri:

a. Dacă este interesat personal în proces;

b. Dacă este rudă sau afin cu vreuna din părți până la al IV-lea grad inclusiv;

c. Dacă există dușmănie între el și vreuna din părți;

d. Dacă și-a manifestat public ori privat opțiunea sa mai înainte de a se fi pronunțat hotărârea;

e. Dacă a primit de la una din părți daruri sau promisiuni de daruri ori de servicii;

f. Dacă a fost martor în pricină;

g. Dacă judecătorul este frate, cumnat, ginere sau socru cu apărătorul părții;

h. Dacă judecătorul a fost apărătorul vreunei părți în fața instanței respective sau în fața instanței inferioare".

Bibliografie. Antoniu, G., Volonicu, N., Zaharia, N., *Dicționar de procedură penală,* București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1998; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române – extras*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2003, București, pp. 57-96.

Ioan Cozma

REFÓRMA PATRIÁRHULUI NÍCON. Reformă a practicii liturgice în Biserica Ortodoxă Rusă, realizată în timpul țarilor dinastiei Romanov, Alexei (1645-1676) și Fjodor (1676-1682). Ca urmare a acestei reforme, realizată de Patriarhul Nikon (1652-1657), a avut loc schisma (raskol) unei însemnate părți a credincioșilor ruși de biserica mamă. Patriarhul a fost mai întâi căsătorit, iar după moartea copiilor s-a înțeles cu soția sa să meargă amândoi la mânăstire. După ce a ajuns, în 1643, egumen al celebrei mănăstiri din insulele Solovki din Marea Albă, a devenit mai apoi mitropolit de Novgorod, iar în 1652 a urcat pe tronul patriarhal.

Unii ierarhi ruși au sesizat că în cărțile de ritual ale Bisericii Ruse, dar și în practica liturgică, se strecuraseră unele greșeli, în comparație cu originalele grecești: semnul crucii era făcut cu două degete, crucea avea 8 capete, Iisus se scria cu un singur „i", se cânta „aliluia" numai de două ori, înconjurul bisericii să se făcea urmând direcția de rotire a soarelui, iar la proscomidie se foloseau șapte prosfore.

Prin muncă filologică comparativă s-au îndreptat greșelile din cărțile de cult, iar pentru aplicarea acestei reforme s-a apelat chiar și la forța armată, ajungându-se la ucideri și arderi pe rug ale oponenților, aflați în special în sânul monahismului și al poporului de rând. Partida acestora era condusă de protopresbiterul Avacum, care deși arestat undeva în nordul Rusiei, lupta prin cuvânt și scris împotriva „înnoirilor" lui Nikon, teologia sa având adânci tonuri apocaliptice. Patriarhul și țarul au fost considerați reprezentanți ai lui antihrist. În acest context, patriarhul Nikon și-a dat demisia în anul 1657.

În anii 1666-1667 a avut loc vestitul sinod de la Moscova, la care au participat patriarhii Alexandriei și Antiohiei, precum și reprezentanți ai Constantinopolului și ai Ierusalimului. Sinodalii au condamnat persoana lui Nikon datorită abuzurilor și persecuțiilor, dar a aprobat reforma sa, care s-a generalizat în întreaga Biserică Rusă, împotriva opoziției starovierților sau rascolnicilor. Aceștia au fost anatematizați. Datorită persecuțiilor la care au fost supuși, aceștia au dezvoltat viziuni apocaliptice și de împotrivire față de structurile statale și bisericești persecutoare, considerând că din timpul Patriarhului Nikon a început domnia antihristului, iar sfârșitul este aproape. Ramura cea mai radicală (bezpopovți) a respins și ierarhia bisericească și Sfintele Taine. În anul 1971, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a ridicat condamnarea din 1667, considerându-i pe vechii ritualiști schismatici, iar nu eretici. Numărul acestora se ridica la sfârșitul secolului trecut la 3 milioane.

Bibliografie. Bryner, Erich, *Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700*, Ed. KGEi, Leipzig, 2004; Cotan, Claudiu, *O istorie a Bisericilor Ortodoxe Slave*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2009; Schick, Erich, *Kirchengeschichte Rußlands in den Grunzügen*, vol. I: *Teil: Von den Anfängen bis zur Zeit Peters des Großen*, Verlag von Heinrich Majer, Basel, 1945; Uspensky, Leonid, *Teologia Icoanei în Biserica Ortodoxă Rusă*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2005; Winkler, Dietmar W., Augustin, Klaus, *Bisericile din Răsărit. O scurtă prezentare*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2003.

Daniel Benga

REFÓRMĂ. Termenul Reformă se referă la mișcarea religioasă intervenită în sec. al XVI-lea în sânul creștinismului apusean, în urma căreia o mare parte a populației creștine vest-europene s-a desprins de Biserica Romei, constituindu-se în confesiuni separate. Această mișcare de reformare a vieții bisericești s-a definitivat pe un flux de reformă existent în Apusul Europei, încă din sec. al XI-lea, care a condus la reformarea relațiilor dintre biserică și stat (în celebra ceartă pentru investitură din secolele XI-XII), la reformarea vieții monahale prin apariția de noi ordine, precum și la apariția prereformatorilor în țări precum Anglia, Cehia sau Italia.

Mișcarea de reformă a fost condusă de reformatori, precum: Martin Luther, Philipp Melanchthon, Huldrich Zwingli, Jean Calvin, Theodor Beza, Martin Bucer, John Knox, care au activat în Germania, Elveția, Franța sau Scoția. Critica adusă de aceștia papalității și Bisericii romane a vremii s-a bazat pe autoritatea Sfintei Scripturi, căreia i-au recunoscut o valoare absolută în planul mântuirii, referindu-se, în special, la abuzurile și practicile economice ale papalității în timpul Evului Mediu târziu. În timp ce Martin Luther (1483-1546) aparține primei generații de reformatori, acesta declanșând reforma din Germania în 1517, prin celebrele sale teze împotriva indulgențelor, Jean Calvin (1509-1564) aparține fazei târzii a reformei europene. În urma activității acestora, a publicațiilor lor, dar și a numeroaselor dispute și războaie religioase, mișcarea de reformă a cucerit mase largi de populație și teritorii extinse, în mod special în centrul și Nordul Europei. În esență, doctrina reformatorilor s-a întemeiat pe următoarele principii (*sola scriptura* – recunoașterea doar a Sfintei Scripturi ca izvor al credinței și al vieții religioase, *sola gratia* și *sola fide* – mântuirea se obține doar prin har și credință, *solus Christus* – faptul că nu există alți mijlocitori între Dumnezeu și oameni în afara lui Hristos), conducând la eliminarea și negarea multor elemente ale Sfintei Tradiții a Bisericii romane din viața bisericească.

În urma Reformei s-au născut noi confesiuni creștine, între care amintim Biserica Evanghelică (confesiune care se revendică de la teologia lui Martin Luther) și Biserica Reformată (confesiune care se revendică de la Jean Calvin, ca reformată conform Sfintei Scripturi). Credința evanghelică s-a răspândit în țări, precum: Germania, Danemarca, Norvegia, Suedia și Finlanda, în timp ce credința reformată s-a răspândit în Elveția, Franța, Țările de Jos, Ungaria și Scoția. Atât credința luterană, cât și cea calvină s-au răspândit și pe teritoriul actual al României, în Transilvania, printre sași (au adoptat treptat reforma lui Luther) și unguri (au adoptat treptat reforma lui Calvin). În a doua jumătate a sec. al XVI-lea a avut loc cristalizarea mai multor confesiuni născute din reformă, care și-au constituit corpusuri doctrinare proprii, anume Mărturisiri de credință, în care au sintetizat în câteva puncte întreaga lor doctrină.

Tot în cadrul Reformei europene a avut loc și reforma din Anglia. Reforma anglicană nu este rezultatul unor contestări ale bisericii tradiționale de către teologi din interiorul acesteia, așa cum s-a întâmplat pe continent, ci a fost declanșată de conflictul dintre stat și biserică. Dorința regelui Henric al VIII-lea (1509-1547) de a divorța de Caterina de Aragon și a se căsători cu Ana Boleyn, urmată de refuzul papei Clement al VII-lea (1523-1534) de a-i acorda dispensă pentru această a doua căsătorie, a determinat o ruptură ireconciliabilă între suveranul englez și papalitate. Astfel, Biserica Angliei s-a rupt de Roma și în decursul sec. al XVI-lea a definitivat o reformă bisericească, care a făcut ca această biserică să fie predominant protestantă în credință și catolică în cult.

Astăzi, confesiunile născute în urma Reformei din sec. al XVI-lea și din luptele interconfesionale ulterioare au ajuns la acorduri teologice care le permite intercomuniunea, fiind organizate în alianțe sau federații mondiale (Federația Luterană Mondială, Alianța Mondială a Bisericilor Reformate sau Comuniunea Anglicană), care reunesc toate bisericile din aceeași tradiție teologică din întreaga lume.

Bibliografie. Bray, Gerald Lewis, *Documents of the English Reformation 1526-1701*, Cambridge, 2004; Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. III-IV, Ed. Trinitas, Iași, 2005; culloch, M^c Diarmaid, *Istoria Creștinismului. Primii 3000 de ani*, trad. C. Dumitru, M.S. Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2011; George, Timothy, *Teologia Reformatorilor*, trad. C. Simuț, Ed. Institutului Biblic „Emanuel" din Oradea, Oradea, 1998; Laton, Alexandru-Florin, Rădvan, Laurențiu, Maleon, Bogdan-Petru, *O istorie a Europei de Apus în Evul Mediu. De la Imperiul Roman târziu la marile descoperiri geografice (secolele V-XVI)*, Ed. Polirom, Iași, 2010; Randell, Keith, *Henric al VIII-lea și reforma în Anglia*, trad. C. Bucur, Ed. All, București, 2001; Randell, Keith, *Jean Calvin și Reforma târzie*, trad. S. Ceaușu, Ed. All, București, 1996; Randell, Keith, *Luther și Reforma în Germania, 1517-1555*, trad. H. Niculescu, Ed. All, București, 1994; Rămureanu, Ioan, Șesan, Milan, Bodogae, Teodor, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Rössler, Andreas,

Kleine Kirchenkunde. Ein Wegweiser durch die christlichen Konfessionen und Sondergemeinschaften, Stuttgart, 1997; Wallmann, Johannes, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, vol. III, Tübingen, 1988.

Daniel Benga

REFÚZ. (*can.*) Act de respingere sau neacceptare (explicit sau implicit) de către membrii Bisericii (clerici, mireni, monahi) a normelor bisericești și civile, a îndeplinirii hotărârilor bisericești sau de a da cuvenita ascultare și supunere față de autoritățile bisericești. Sfintele canoane prevăd pedepsirea clericilor care ar refuza să respecte dispozițiile canonice și să se supună hotărârilor autorității bisericești sau îndeamnă pe credincioși la neascultarea față de autoritatea bisericească, după cum urmează: refuzul clericului de a păstori pe credincioșii pentru care a fost hirotonit se pedepsește cu afurisirea (Can. 36 Ap.; Can. 17 Ant.); clericii din vina cărora credincioșii refuză să primească pe episcopul legal se afurisesc (Can. 36 Ap.; Can. 18 Ant.); refuzul episcopului care este acuzat de a se prezenta în fața forului judecătoresc se pedepsește cu oprirea de a mai liturghisi (Can. 19 Cart.); refuzul clericului de a fi ridicat de către episcop într-o treaptă mai înaltă se pedepsește cu oprirea acestuia de a mai sluji în treapta din care n-a vrut să iasă (Can. 31 Cart.). În *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, neascultarea sau refuzul întru îndeplinirea îndatoririlor bisericești este considerată abatere, iar nesupunerea și refuzul de a asculta autoritatea bisericească legală este considerată delict, fiind asimilată schismei (art. 2, lit. a; art. 13). Neascultarea de autorități se consideră atunci când o persoană dintre membrii Bisericii (clerici, monahi, cântăreți, paraclisieri) ar refuza executarea ordinelor primite sau ar refuza supunere și ascultare autorităților superioare bisericești, sau prin cuvinte și scrieri, sau în alt mod ar batjocori pe Episcop sau actele de autoritate și cele îndeplinite de autoritățile bisericești (art. 15). Pedeapsa prevăzută pentru neascultarea de autorități poate fi de la dojană la depunere și caterisire, în cazul clericilor (art. 16).

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române”, în vol. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române – extras*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, pp. 57-96; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005.

Ioan Cozma

RELICVÁRIU. Cutiuță (casetă, chivot) pentru păstrarea părticelelor de moaște de sfinți. Aceste cutiuțe sunt confecționate de regulă din metale prețioase (argint simplu sau aurit). Cele mai vechi exemplare păstrate la noi reprezintă realizări strălucite ale artei prelucrării metalelor. Ele pot avea forme diferite (pătrate, rotunde, în formă de cruce sau de biserică), frumos încrustate și purtând fragmente de oscioare de sfinți. Relicvariile păstrează și lucruri sau obiecte provenite de la sfinți sau care amintesc despre ei. Biserica le păstrează și le cinstește (ex. coroana de spini și giulgiul Mântuitorului, brâul și omoforul Maicii Domnului, care se păstrează în Biserica Vlahernelor din Constantinopol, lanțul Sfântului Petru (la Roma), mantaua Sfântului Martin, patronul Franței (la Tours) ș.a. În catolicism există un tip de relicvariu mic, în formă de disc cu capac, confecționat din aur sau argint și care se poartă cu lănțișor, ca un pandantiv, numit *pacifical.*

Bibliografie. *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină – Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea”, Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Langa, Tertulian, *Credo – Dicționar Teologic creștin din perspectiva ecumenismului Catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

Emil Cioară

RELÍCVĂ. (lat. *reliqua – rămășițe de moaște*) v. MOÁȘTE.

RELÍGIE. (lat. *religare – a lega*) Termen care, în plan noțional general, se referă la ansamblul sistemelor de credință, concepțiilor spirituale,

tradițiilor, ritualurilor, moralei, codurilor comportamentale, modelelor sociale și organizaționale, stărilor și sentimentelor mistice întâlnite dintotdeauna și pretutindeni, în toate culturile și civilizațiile umane, care oferă adepților și comunităților acestora o anumită viziune asupra omului, universului și transcendenței, le configurează cadrele relaționale individuale și comunitare și le stimulează capacitățile sentimentale, voliționale și raționale în vederea depășirii și transformării stării lor inițiale.

Etimologia latină a termenului (*relegere*, *religare*, *reeligere*, *relinquere*) este disputată, iar raportarea acestuia strict la mentalitatea religioasă romană din care provine, caracterizată prin orientarea cu precădere spre realitățile imediate, percepute drept teofanii subtile și concrete ale nevăzutului, îi circumscriu sensul originar din punct de vedere fenomenologic. Echivalarea sa, rară sau parțială în alte limbi, este făcută, de regulă, prin redarea unei dimensiuni existențiale sau îndatoriri fundamentale a acelei civilizații, sau, pur și simplu, este subînțeleasă drept o normă sinonimă cu existența; faptul explică, astfel, de ce în anumite culturi ființa religiei nu a fost analizată sau problematizată *per se*. Aceste ambiguități denotă dificultatea de percepție a noțiunii, care a dus până la aprecierea eronată conform căreia anumite triburi primitive nu ar fi avut religie.

Definirea religiei este, deci, o întreprindere complexă, dată fiind varietatea formelor sale de trăire și manifestare spirituală și materială, ceea ce face ca încercările în acest sens să penduleze între generalitate și particularism. Astfel, fundamental, structura teistă iudeo-creștină, care privește religia drept legătura liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu, pornește de la o concepție ce face distincție între Creator și creație, între Dumnezeu și om, imprimând un mod de trăire a vieții în conformitate cu datele revelaționale, anume, credința în Dumnezeu, o atitudine interioară de pietate, o formă de mărturisire exterioară, anumite instituții care reglementează manifestările religioase comunitare și individuale, promovând, deci, o delimitare sub diferite forme între planul divin și profan. Față de această perspectivă, apreciată drept dihotomică, întrucât implică distincția dintre imanent și transcendent, religiile orientale postulează fie omniprezența sacrului sau divinului, diferențiată gradual în funcție de capacitatea recipientului, însă esențial identică în orice formă a naturii (hinduism), fie o conștientizare a prezenței universale a sfințeniei și desăvârșirii la nivelul naturii, care generează o formă de armonie interrelațională umană și naturală și o experiere interioară a unității celor două dimensiuni (daoism, confucianism, șintoism) sau, pur și simplu, respingerea oricărei forme de transcendent și absolutizarea unui non-personalism înțeles drept esența interiorității umane (budism).

Identificarea unui punct comun care ar putea fi acceptat de toate religiile a fost postulat, potrivit unei viziuni empirice, drept demersul esențial în vederea precizării obiectului religiei, în contextul în care adepții tuturor religiilor își afirmă specificitatea propriului crez. Pornind de la acest raționament, se pot remarca religii cu caracter inclusivist, în special cele revelate, care conferă întregii umanități un *telos* comun, sau religii întemeiate pe observația naturală, care relativizează unicitatea propriei credințe, afirmând că, în diferite moduri, toate expresiile religioase sunt căi spre desăvârșire. Dat fiind caracterul clar determinat al celor dintâi, rezultat din configurarea într-o manieră ireductibilă a cadrelor mântuirii pe baza datului revelațional, viziunea lor a fost invocată, dintr-o perspectivă teologică, drept reper ale modului în care cei care nu cunosc revelația pot participa la mântuire. Conform acestei abordări inclusiviste, legea morală naturală este menționată frecvent drept criteriu în aprecierea altor căi de emancipare spirituală, dar, cu toate acestea, nu există o expresie incontestabilă conform căreia credințele precedente sau paralele pot fi acceptate sau nu drept religii, scrierile apologetice sau polemice având opinii diverse.

Abordările cu caracter științific pornesc, de asemenea, de la premise determinate, utilizând propriile criterii și metode. Din perspectivă istorică, studiul religiei este o ramură

a antropologiei sau sociologiei. Religia este dispusă, astfel, într-o relație indisolubilă cu cadrul cultural, social, economic sau istoric în care se manifestă și catalogată drept un produs al acestui context; societatea este considerată drept o matrice suficientă pentru a inspira ideea de divinitate, prin autoritatea pe care o are asupra individului (E. Durkheim). De asemenea, din aceeași perspectivă a științelor sociale și umaniste, a fost emisă și teza psihologistă, ce evaluează religia drept suma actelor psihice și volițională care decurg din sinele uman. Deși ipoteza ar părea adecvată manifestărilor religioase care dau prioritate experienței interioare în fața demersului intelectual sau structurilor rituale, în fapt, ea reduce religia la un complex de elemente psihologice. Importante, datorită atenției pe care o acordă analizei științifice a fenomenului religios, sub aspectul studierii sistematice a credinței, ritualului și instituțiilor, precum și a funcției acordate acestora într-o comunitate religioasă, insuficiența acestor eforturi reducționiste de a defini religia constă în imposibilitatea delimitării exhaustive a conceptelor fundamentale ale diferitelor sisteme religioase și, prin urmare, a identificării corespondențelor incontestabile dintre religii; de asemenea, eludarea aspectului transcendent al religiei le limitează exclusiv la cadrele psiho-sociale ale existenței, ceea ce face ca analizele comparatiste să fie realizate doar dintr-o perspectivă deductivă.

Dificultatea încadrării conceptuale a religiei a dus la accentuarea dimensiunii ei intuitive și experiențiale. Într-o influentă expresie, ea a fost descrisă drept „sentimentul absolutei dependențe" (F. Schleiermacher) față de infinit, incomparabilă față de alte forme de dependențe, conștiința religiozității apărând, deci, din simțământul contopirii finitului cu absolutul, convingere care generează o stare de beatitudine. Deși corespunde întrucâtva formelor religioase primitive, în care experiența și emoția ocupă un rol mai important decât credința, sau celor în care atenția acordată efortului de emancipare interioară relativizează ritualul sau doctrina, totuși această ipoteză a fost apreciată drept incompletă, pentru că experiența sentimentală este îndreptată întotdeauna spre cineva sau legată de ceva.

O schimbare notabilă de viziune în analiza religiilor a constituit-o abordarea fenomenologică, prin introducerea drept criteriu al investigației a unui element inerent oricărei forme de religiozitate, ireductibil în sine, anume sacrul. Esența conștiinței religioase ar rezida, astfel, în sentimentul inefabil care irumpe în om prin experierea totalei alterității a divinului (R. Otto). Manifestat sub o dublă formă, *tremendum* și *fascinans*, sentimentul de teamă și de atracție, totodată, față de grandoarea „celui cu totul altul" a fost considerat drept esența experienței religioase. Deși, inițial, acest tip de abordare a fost considerat potrivit mai degrabă religiilor teiste decât celor cu caracter magic sau cu fond panteist și monist, abordarea fenomenologică a înregistrat un impact însemnat prin postularea studierii sacrului nu doar în latura sa irațională, ci în integralitatea sa (M. Eliade); mai exact, sacrul a început să fie evaluat nu doar sub aspectul contactului intempestiv, direct, cu o realitate ce diferă complet de starea naturală, ci ca un element constitutiv conștiinței umane, ceea ce rezultă din perceperea diferențiată a anumitor aspecte din natură, a existenței simbolurilor, a ritualurilor sau din valorizarea neomogenă a timpului și spațiului. Cu toate acestea, noțiunea sacrului a continuat să fie supusă criticii și analizei modului în care poate produce conștiința religioasă. Opinia antropologică și sociologică care proiectează sacrul, în mod ideal, drept o esență mistică separată, iar nu o categorie experiențială profund integrată în mediul cultural, sau concepția filosofică conform căreia reprezintă o construcție compozită, formată din elemente culturale, lingvistice, psihologice sau mentale, accentuează însă dificultatea înțelegerii procesului de originare sau a identificării sentimentul religios.

Ceea ce se poate observa, totuși, este că, dincolo de manierele particulare de interpretare ale religiozității și de inseparabilitatea sacrului de componentele sau elementele unei culturi, există cadre de manifestare în care discursul și

parcursul religios își modifică forma și conținutul ca urmare a unor transformări mistice și spirituale profunde și apofatice, dezvăluind, astfel, țelurile și viziunea asupra desăvârșirii a respectivului context religios. Acest tip de experiență, care sondează și atinge resorturile cele mai intime ale unei culturi religioase, stimulează transformarea ontologică și emanciparea spre o anumită formă de transcendență. Desăvârșirea, înțeleasă ca o ruptură din ordinea obișnuită, este, astfel, demersul omniprezent în toate formele de religiozitate, indiferent de gradul de rafinament al acestora, dovedind că sentimentul religios este înnăscut în ființa umană chiar dacă, la început, nu într-o formă clară, ci ca un impuls, aspirație și tendință spre absolut și veșnicie. Încercarea de explicare sistematică a acestei experiențe profunde, organizarea vieții sau promovarea unor modele de conduită în funcție de aceasta configurează religia sub aspectul ei istoric, constant influențată de mediul cultural în care aceasta se manifestă.

Bibliografie. Caillois, R., *L'Homme et le Sacré*, Paris, 1953; Durkheim, Émile, Cosman, Carol, Cladis, Mark Sydney, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, 2001; Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, 1995; Idinopulos, Thomas, Wilson, Brian C., *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Ed. Leiden, 1998; Knott, Kim, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London, 2005; Lessa, William A., Vogt, Evon Z. (ed.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York, 1979; Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre Numinos*, Ed. Humanitas, 2015; Smart, Ninian, *The Phenomenon of Religion*, New York, 1973; Tart, Charles T., *Transpersonal Psychologies*, New York, 1975; Smith, William Cantwell, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1963; Thouless, Robert H., *An Introduction to the Psychology of Religion*, CUP Archive, 1971.

Valentin Ilie

RELÍGII DE MISTÉRE. (gr. *mistiria*) Culte dezvoltate din tradiții sau obiceiuri cu o vechime considerabilă, dar care au fost practicate pe scară largă, începând cu sec. al VII-lea î. Hr., în special în perioada elenistă și cea greco-romană, până în sec. al IV-lea. Posedând o doctrină secretă, ceremonii specifice și un anumit cod comportamental al adepților, ele au avut în general un caracter neoficial, deși unele dintre ele au fost recunoscute de stat sau chiar instituționalizate ca religii oficiale ale cetății. Ipotezele privind originea și semnificația primară a religiilor de mistere sunt variate. Caracterul predominant vegetal al multor culte misterice a generat teoria asocierii existenței umane cu ritmul dispariției și renașterii ciclice a naturii (James G. Frazer); o altă teorie le leagă de riturile de trecere și de organizarea societăților adulte masculine, care ar fi apărut în perioada delimitării de o structură socială matriarhală (Arnold. V. Gennep, M. Eliade); evoluția lor este fixată, apoi, începând cu dezvoltarea culturii agrare, pornind de la anumite culte orgiastice ce urmăreau stimularea productivității naturii (Walter Burkert) sau de la un sacrificiu practicat în aceeași perioadă, pus în relație cu zeitatea care asigura sursa menținerii vieții și vegetației (Adolf E. Jensen). Deși fundamental ele aparțin mediului pre-indo-european și pre-semitic, totuși structura lor cea mai cunoscută este cea a cultelor misterice grecești. Acestea au inspirat și forma cultelor sincretiste orientale care, datorită elenismului, aveau să pătrundă și să se extindă în întreaga lume greco-romană. Faptul va deveni foarte vizibil după importul cultului zeiței asiatice Cybele la Roma, în anul 205 î.Hr. Asociate cu acest cult, vor pătrunde în imperiu numeroase alte culte orientale, parte dintre ele practicate în secret de adepți; ulterior, fascinația acestora a contribuit la răspândirea lor în aceleași cadre de manifestare esoterică și de disciplină arcană. Între cultele misterice cele mai cunoscute pot fi enumerate cele din spațiul grec, anume misterele eleusine, dionisiace și orfice, precum și curentele religioase orientale: misterele mitraice, egiptene (misterele lui Isis), frigiene (misterele lui Cybele și Attis) și siriene, a căror flexibilitate sincretică a contribuit la extinderea lor rapidă în lumea greco-romană; denumirea de mistere, atribuită unor culte orientale, nu este întru totul congruentă din punct de vedere fenomenologic sensului clasic al termenului.
Spre deosebire de formele instituționalizate ale

religiei oficiale, juridice și ritualizate, a căror practică obligatorie era dovada loialității față de cetate sau stat, religiile de mistere ofereau satisfacții spirituale care compensau formalismul rigid și legalismul existent în religiozitatea greacă sau romană. Misterele asigurau, deci, soluția atingerii unor satisfacții spirituale în această viață, precum și obținerea unei dimensiuni existențiale noi, care asigura nemurirea. De aceea, rolul esențial în cadrul lor îl aveau *ceremoniile inițiatice* care asigurau împărtășirea propriu-zisă a cunoașterii misterice și introducerea neofitului în rândul inițiaților. Deși părinții și scriitorii bisericești (Sf. Iustin Martirul, Tertulian, Clement Alexandrinul, Arnobiu de Sicca, Sf. Grigorie de Nazianz etc.) au polemizat cu păgânismul, condamnând practicile religiilor de mistere, începând cu perioada Renașterii au apărut ipoteze care legau originea creștinismului de practicile misterice. Similaritatea unor acte rituale: botezul creștin – inițierea mitraică, euharistia – ofranda pâinii (în mitraism), Învierea Mântuitorului Iisus Hristos – învierea lui Adonis, posesia dionisiacă – comuniunea cu Hristos, au fost invocate ca argumente în acest sens; pretinse influențe orfice au fost semnalate de anumiți autori și în epistolele pauline (V. Macchioro). Majoritatea teoriilor au fost infirmate încă de la sfârșitul sec. al XIX-lea, argumentul esențial fiind schimbarea de paradigmă adusă de creștinism, anume istoricitatea lui Iisus Hristos aflată în contrast total cu expresiile mitologice ale misterelor (M. Eliade). Moartea și învierea din orfism, spre exemplu, nu poate fi asociată cu sensul dat morții și învierii împreună cu Hristos din *Rm* (6, 11), întrucât jertfa și moartea hristică este conștientă și voluntară, posedând o profundă dimensiune teologică, spre deosebire de moartea lui Dionysos, care este evaluată ca un sacrificiu ritual; distincțiile au fost de altfel subliniate și tratate de numeroși autori (I.G. Coman, W.K.C. Guthrie, A. Boulanger, M.H. Jauregui). Universalitatea religiei creștine este, de asemenea, diferită de caracterul elitist promovat de misterele păgâne, la fel și concepția sa liniară a istoriei față de cea ciclică, dominantă în religiile păgâne. De asemenea, preluarea unei terminologii sau unor noțiuni filosofice în creștinism nu poate fi înțeleasă drept acceptarea unor influențe misterice, întrucât toate acestea au primit un sens și conținut teologic nou. Sub acest aspect, religiile de mistere pot fi evaluate chiar ca posesoare ale unor elemente favorabile receptării ulterioare a creștinismului.

Bibliografie. Achimescu, Nicolae, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Ed. Junimea, Iași, 1998; Briant, M., *Misteriile din Eleusis*, Ed. Herald, București, 2009; Boulanger, A., *Orphée: rapports de l'orphisme et du christianisme*, Ed. Rieder F., Paris, 1925; Coman, I.G., *Essai sur les raports de l'orphisme et du christianisme d'apres Vittorio Machioro*, Instit. de Arte Grafice, București, 1934; Cumont, F., *Religiile orientale în păgânismul roman*, Ed. Herald, București, 2008; Cumont, F., *Misteriile lui Mithra*, Ed. Herald, București, 2007; Jáuregui, de Miguel Herrero, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, 2010.

Valentin Ilie

REVELÁȚIE. (lat. *revelare – a se descoperi*) Acțiune a lui Dumnezeu de a se descoperi pe Sine omului și conținutul acesteia. Dacă există astăzi cunoaștere a lui Dumnezeu în lume este pentru că Însuși Dumnezeu a dorit acest lucru (*1 Co* 1, 21). Dumnezeu se revelează pe Sine Însuși omului întrucât omul nu este capabil prin nicio competență omenească, cu de la sine putere, să Îl descopere. „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea" (*In* 3, 16) încât a rânduit ca Fiul cel Unul născut mai înainte de veacuri să asume prin Întrupare firea omului, să devină om, și în acest chip omul cel căzut în păcat să poată întâlni ca partener de dialog, persoană către persoană, pe omul-Dumnezeu. Descoperirea dumnezeiască este pentru om mutare de la moarte la viață – chip de împărtășire din viața „Celui ce este" (*Iș* 3, 14) veșnic. Descoperind pe Dumnezeu omul începe a trăi veșnicia: „aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis" (*In* 17, 3). Revelația nu poate fi concepută, în niciun chip, ca simplă opțiune în plan existențial pentru om, ci ca șansa împlinirii lui la nivel ontologic. Chemarea adresată de Dumnezeu încă de la

facerea omului este o chemare a împreună-viețuirii veșnice. Iar „da-ul" omului a primit în istorie chipul Vechiului și Noului Legământ, al Vechii și Noii Alianțe (fr. *alliance – inel de logodnă*), al „logodnei" Vechiului Testament care se desăvârșește prin „Taina Cununiei", care este Noul Testament – Noul Legământ între om și Dumnezeu întru Hristos omul-Dumnezeu. Promițând fidelitatea sa lui Dumnezeu, omul pune începutul bun al ieșirii sale din consecințele „nu-ului" adamic, care dăduse consistență morții și distrugerii în lume, gest care se va desăvârși prin „da-ul" Învierii venite prin Hristos.

Teonomă și nu autonomă, descoperirea dumnezeiască, în înțelesul său de lucrare mai presus de înțelegere, se arată ca fiind Taină de neînțeles și de necuprins ca una ce este în strânsă legătură cu Dumnezeu. Revelația este gestul dumnezeiesc care face posibilă împărtășirea omului din cele mai presus de firea sa în măsura în care omul răspunde cu „da-ul" său chemării către înveșnicire. Prin Revelație, peste abisul ontologic care separă creatorul de creatură, se așterne o punte, pe care reciprocitatea iubirii o face consistentă și prin care Dumnezeu se sălășluiește în intimitatea celor care vor să devină copiii Săi. Asumându-l ca „Tatăl nostru", copiii se împărtășesc astfel din harul dumnezeiesc care se face în ei pedagogie a mântuirii. Perioada Vechiului Legământ, în care Dumnezeu „s-a descoperit în multe rânduri și în multe feluri" (*Evr* 1, 1), culminând cu Legea dată prin Moise, este întrucâtva copilăria umanității în drumul ei de descoperire-cunoaștere – împărtășire din viața lui Dumnezeu. Pentru ca, intrând în perioada Noului Legământ, pecetluit cu însăși Întruparea și Jertfa lui Hristos, la plinirea vremii, umanitatea să trăiască Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, prin Biserică, venită „cu putere multă" la Cincizecime și permanentizată în Cincizecimea la infinit repetată, actualizată, care este jertfa euharistică. În Ortodoxie, gestul împărtășirii continue cu Hristos este, departe de o pretinsă influență catolică, gestul normalității. Cel care arde de dorul permanentizării duhului Liturghiei în viața sa îndrăznește, în ascultare de părintele său, să caute continua sa participare liturgică, ca expresie concretă a opțiunii sale existențiale pentru viața veșnică.

Liturghia este trăirea Împărăției, care departe de o (psihologică) primire a unor informații despre Dumnezeu, Îl revelează experiențial în gestul rugăciunii duse până la măsurile ultime ale împărtășirii cu Sfintele Taine, cu Dumnezeu Însuși. Dumnezeu Se împărtășește, astfel, omului, prin Liturghie, pe Sine Însuși și viața Sa. Prin Liturghie, prin așezarea omului pe făgașul corectitudinii dogmatice, a corectitudinii raportării la El, descoperită omenirii prin Revelație, omul trăiește dogma care nu este altceva decât expresie vie a gestului omenesc de întâlnire cu ființarea dumnezeiască și care cere minții o părăsire a cugetării în plan orizontal pentru a putea primi de Sus cele necesare mântuirii: „dogma ne pune în fața ființării dumnezeiești fără a ne propune vreo explicație rațională". Liturghia este dogma trăită viu prin gest de împărtășire, întrucât doar cel ce crede curat se poate apropia de Sfintele Taine, gest următor dreptei mărturisiri realizate liturgic prin mărturisirea Simbolului de credință (Crezului). Iar binecuvântarea împărtășirii cu Dumnezeu vine în urma binecuvântării duhovnicului prin cuvintele căruia cuvântul lui Dumnezeu cel teologic se grăiește în inima omului. Ascultarea de duhovnic este trans-rațională, este har lucrător peste toată competența omenească. Iar duhovnicul, prin cuvântul căruia Duhul Sfânt lucrează în inima credinciosului, are datoria să-și încredințeze toată cercetarea și încordarea duhovnicească primirii celor de Sus. În acest chip, insuflarea Duhului Sfânt, departe de a fi fost un moment de efervescență în trăirea Bisericii primelor veacuri, lucrează în același sfânt chip și astăzi, în a răspunde nevoilor de mântuire ale omului. Ascultarea de duhovnic este revelarea lui Dumnezeu în om, iar duhovnicul este organ al harului dumnezeiesc pentru cel care se adăpostește sub paternitatea sa duhovnicească. Prin duhovnic, omul se configurează duhovnicește pentru a se împărtăși din prezența dumnezeiască. Gesturile de filiație sau de paternitate sunt prelungiri ale

slujirii liturgice. Iată experiența în acest sens a arhimandritului Sofronie, descrisă de ieromonahul Nicolai Saharov: „Cuvintele «Liturghia de după Liturghie» exprimă cât se poate de bine adevăratul caracter al cuvântărilor Starețului: cuvântul rostit de el devenea un har povățuitor în cele ale tainelor, un fel de prelungire a stării liturgice înaintea feței Domnului. În aceste cuvântări se putea simți, cu deosebită putere, cât de strâns era legată viziunea lui dogmatică cu întregul proces al vieții duhovnicești lăuntrice [...]. Starețul se aduna lăuntric cu toată ființa sa și, încordat, căuta cuvânt prin rugăciune. Inima Starețului, subțiată de mulți ani de plâns și suferințe, ca un radar foarte sensibil, era în stare să prindă cele mai subțiri mișcări ale Duhului care «unde voiește suflă» (*In* 3, 8). Și, parcă, intrând în acel șuvoi al veșniciei, începea să vorbească […], prin cuvântul lui cuprindea pe cei de față și le înălța cugetul în acea lume unde realitățile dumnezeiești se contemplă ca ceva vădit”. Prin cuvântul de părinte, Revelația, înțeleasă ca descoperire adresată de Dumnezeu Bisericii prin Sfânta Tradiție și prin Sfânta Scriptură, găsește cale spre inima omului în chip personalizat, în chip de cuvânt adresat de Dumnezeu inimii lui și oferindu-i reperele propriei sale mântuiri. Omul cultivat teologic nu este nici pe departe omul manipulator de repere de tip informație religioasă, ci omul inspirat, insuflat în duh de rugăciune, care încearcă „să prindă”, într-un continuu efort de ajustare interioară, ceea ce Duhul dorește să-i împărtășească. Cuvântul lui Dumnezeu, odată primit, este viu și este părtășie la viața divină. Este împărtășire personală din prezența dumnezeiască și deopotrivă îndumnezeitoare: „Biserica – și aș zice cultura Bisericii – nu ține de a informa pe orișicine. Dumnezeu, prin Biserică, ține a împărtăși omului. Împărtășind omului ceva din viața Lui, omul [...] merge nu «studiind», ci trăind, merge până unde, într-o bună zi, va ști toate câte știe Dumnezeu”.

Conceptul de Revelație ne apare, mai ales la o primă și rapidă vedere, irelevant în contextul instrumentarului conceptual științific contemporan. Cu toate acestea, într-un registru distinct de cel al înțelegerii teologice, problematica Revelației nu este în mod necesar exterioară spațiului științei. Este perspectiva exprimată de Charles Townes (laureat al premiului Nobel pentru fizică), cel care aplecându-se cu interes asupra ideii de Revelație în interiorul cercetării științifice, critică opinia conform căreia diferența dintre știință și credință ar fi justificată prin metodele distincte de a produce cunoaștere, la cea dintâi realizându-se prin deducție logică și acumulare de date, analizate prin metode stabilite în sensul evidențierii unor generalizări pe care le numim legi, iar la cea din urmă pe Revelație. El afirmă că revelația se produce și în interiorul actului științific, respectiv că imaginea pe care o avem despre descoperirea științifică, prin dezvoltare strict logică, nu corespunde realității concrete: „Cea mai mare parte a marilor descoperiri științifice se produce într-un mod mult diferit (de cel enunțat mai sus – *n.n.*) și sunt mai apropiate de Revelație. În general, termenul nu este utilizat în domeniul științific, întrucât avem obișnuința de a-l folosi în cel religios. În cercurile științifice vorbim de intuiție, de descoperiri accidentale sau de o strălucitoare idee pe care am avut-o. Dacă comparăm însă maniera în care marile idei științifice se produc, ne dăm seama că ele seamănă într-un mod remarcabil revelațiilor religioase văzute dintr-un unghi care nu este mistic”.

Mărturia sa nu este singulară. Descoperirile științifice se produc deseori prin iluminări interioare care nu au nimic de-a face cu procesul de dezvoltare logică liniară. Lor li se asociază uneori intuiția veridicității descoperirii făcute, aceasta înainte chiar ca orice validare prin instrumentar strict științific să poată fi făcută. Exemplele sunt numeroase. Matematicianul și fizicianul francez Jules Henri Poincaré afirma că, aflat într-o activitate fără conexiune directă cu obiectul preocupărilor sale științifice, într-o expediție geologică, a primit brusc în minte soluția care rezolva impasul în care se găsea, privind definirea funcțiilor fuchsiene, rămasă până atunci fără răspuns. Odată cu ideea în sine primită, a simțit și „certitudinea adevărului”.

Reîntors acasă, verificarea nu va face decât să confirme că intuiția fusese în întregime corectă. Altă dată, aflat pe malul mării, va avea ideea că transformările aritmetice ale formelor cvadratice ternare nedefinite erau identice cu cele ale geometriei neeuclidiene, ceea ce va putea verifica mai târziu. Poincaré pare să vadă aceste iluminări ca rezultând din complexitatea minții umane, cea care prezintă valențe de creativitate exprimabile nu numai în modul de funcționare conștient curent: „ceea ce vă va șoca mai întâi sunt aceste aparențe de iluminare subită, semne vădite ale unei îndelungate munci inconștiente; rolul acelei munci inconștiente în invenția matematică mi se pare incontestabil".

Chimistul german Friederich August Kekulé, fondatorul chimiei organice structurale și al teoriei benzenului, mărturisea la rândul său: „Am căzut într-un fel de visare, și astfel atomii au început să se zbenguie în fața ochilor mei. Până acum, atunci când aceste mici alcătuiri îmi apăruseră, fuseseră tot timpul în mișcare. Acum, însă, am văzut cum doi atomi mai mici se uniră ca să formeze o pereche; cum unul mai larg îmbrățișă pe cei doi mai mici; cum altul și mai mare îmbrățișă pe trei ori chiar patru mai mici; în acest timp întregul se învârtea într-un dans amețitor. Am văzut cum cei mai mari formară un lanț, trăgându-i pe cei mai mici după ei, dar numai la coadă [...]. Strigătul conductorului «Clapham Road» mă trezi din visare. Am petrecut însă o parte din noaptea următoare încercând să pun pe hârtie măcar schițe ale formelor din vis. Aceasta a fost originea teoriei structurale".

Bibliografie. *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine (dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției)*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006; Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, 2007; Noica, Rafail, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002; Paul, Dirac, „Foi et Mystère en Science, Raison et Scepticisme en Religion", în *Convergences – numéro special: Science & Réligion*, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000; Maxwell, James, *Foi et Mystère en Science, Raison et Scepticisme en Religion*, p. 35; Roberts, Royston M., *Serendipity, Accidental Discoveries in Science*, Ed. John Wiley and Sons, New York, 1989; Saharov, Sofronie, Arhim., *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004; Saharov, Sofronie, Arhim., *Nașterea întru Împărăția cea Neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; Townes, Charles, „La convergence entre la Science et la Religion", în vol. *Convergences – numéro special: Science & Réligion*, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

REVERÉNDĂ. (lat. *reverenda*, *vestis – haină*, *uniformă*, *anteriu*) Haină preoțească lungă până la glezne, de obicei de culoare neagră, purtată de clerici și monahi.

Termenul reverendă are legătură cu verbul latin *reverare*, ce înseamnă „a stima". Este un veșmânt distinctiv preoțesc, purtat în afară de servicii și la serviciile divine sub odăjdii. Lungimea sa, cu care acoperă întreg corpul, închipuie că preotul trebuie să fie întreg, cu trup cu suflet, în slujba lui Dumnezeu. Culoarea talarului, pe lângă simbol, mai indică și treapta și vrednicia ierarhică. Preoții poartă reverendă neagră, ca simbol al seriozității, al lepădării de grijile și de toate plăcerile lumești. Protopopii și canonicii o au căptușită cu roșu, iar episcopii o au întreagă violetă ori numai căptușită cu violet; a cardinalilor este roșie, a patriarhului și a papei este albă, toate ca semn de dignitate mai mare. La călugări, reverenda este de culoare neagră ori brun închis, fiind confecționată dintr-un material dur, spre a închipui votul călugăresc, lepădarea de lume și cu deosebire sărăcia de bunăvoie. Reverenda este simbolul căinței, tristeții și al bunei cuviințe, de care trebuie să fie pătrunși slujitorii lui Dumnezeu. Ca haină de uniformă a tagmei îl deosebește pe preot în viața civilă de ceilalți slujbași lumești, demonstrând că serviciul preoțesc este altul decât al acestora.

Bibliografie. *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină – Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Boloș, Cristian, Gorgan, Gabriel, *Dicționar teologic-ortodox*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2006; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed.

Diecezană, Caransebeș, 2001; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Seche, Luiza, Seche, Mircea, *Dicționarul de Sinonime al Limbii Române*, Ed. Academiei RSR, București, 1982.

Emil Cioară

RIPÍDĂ. Obiect liturgic de forma unui evantai rotund din metal, cu mâner, cu care diaconul, în timpul Sfintei Liturghii, apără Sfintele Taine ca să nu cadă ceva în Sfântul Potir. Ripida are o origine străveche, fiind amintită și în Liturghia Sfântului Iacob (numită clementină), din cartea a VIII din *Constituțiile Apostolice*. Ripida de forma unui evantai se întrebuința mai ales în Orient și în țările calde, nu doar în biserici, ci și în uzul civil, din pricina căldurilor mari și a insectelor de tot felul. În catedrala din Constantinopol, când slujea patriarhul, marele iconom apăra Sfintele Daruri cu ripida, stând în dreapta Sfintei Mese, îmbrăcat în veșminte diaconești. Există documente care atestă faptul că lucru acesta era făcut chiar de către împărați. În Biserica veche, ripidele se făceau din pene de păun, din felurite piei lucrate cu deosebită finețe (ca pergamentul) ori chiar din pânză de in sau mătase. Astăzi se întrebuințează în cultul public al Bisericii ripidele pentru procesiune, de formă rotundă de regulă, care sunt confecționate din metal, prevăzute cu un mâner înalt și care sunt purtate de către diaconi sau ipodiaconi la sosirea la Biserică a ierarhului, precum și la diferite vohoade și procesiuni.

Ripida are un simbolism mistic, ea reprezentând pe heruvimii și serafimii, care nevăzut înconjoară pe Împăratul slavei ce tronează pe Sf. Masă, ocrotind Sfintele Daruri. Ripidele amintesc și de cei doi heruvimi de aur, care străjuiau chivotul Legii din Sf. Sfintelor, în Templul lui Solomon (*2 Par* 3, 10-13), precum și de heruvimii cu ochi mulți și de serafimii cu șase aripi din viziunea lui Isaia (*Is* 6, 1-2) și a Sfântului Ioan (*Ap* 4, 6-8).

Bibliografie. Gherman al Constantinopolului, Sf., *Rerum ecclesiae contemplatio*, în *PG* 98, col. 432; Constantin, Porfirogenetul, *Descrierea rânduielii împărătești*, II, 12, în *PG* 103, col. 769.

Marian Vâlciu

RIT. (lat. *ritus – cuvânt*, *text religios*) Totalitatea actelor și practicilor de cult, prin care credincioșii își exprimă credința; rit confesional – actele și practicile de cult specifice unei confesiuni creștine (ritul ortodox, ritul catolic, riturile protestante); rit liturgic – particularitățile tradiționale și tipiconale care individualizează o Biserică, în contextul cultului ortodox (ritul bizantin, ritul alexandrin, ritul antiohian, riturile Bisericilor necalcedoniene) sau catolic (ritul romano-catolic, ritul greco-catolic); sumă de tradiții creștine vechi, conservate și menținute în sânul câtorva culte recunoscute de stat, în România (Biserica Ortodoxă de Rit Vechi, Biserica Lipovenească de rit Vechi); elemente ancestrale de cult al unor zeități, îngemănate cu practici religioase sau magice (invocații ale divinității, dansuri rituale, cântece cu caracter religios, jertfe).

Bibliografie. Braniște, Ene, „Rit, ritual, ritualism", în: *ST*, XVII (1966), 5-6, pp. 255-260; Vanca, Dumitru, „Unificarea, uniformizarea și omogenizarea riturilor liturgice", în: *Annales Universitatis Apulensis*, 3/2003, pp. 123-130.

Lucian Petroaia

RITUÁL. Totalitatea formelor prin care se exprimă cultul divin, manifestate și susținute prin cuvânt, gest, mișcare, veșmânt, icoană/frescă, obiecte liturgice, cristalizate în forme definitive, cu caracter obligatoriu atât pentru slujitori, cât și pentru popor. În Biserica Ortodoxă, ritualul este cuprins în cărțile de ritual sau de tipic bisericesc.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Rit, ritual, ritualism", în: *ST*, XVII (1966), 5-6, pp. 255-260; Mihăileanu, M., „Ritualul mai întâi", în: *Păstorul Ortodox*, XII (1931), 6, p. 1; Mironescu, Alexandru „Despre uniformitate în acțiunile rituale", în: *BOR*, LI (1933), 7-8; Sava, Viorel, „Inovațiile în cult – singularizare liturgică", în: *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza"*, 5/1999-2000, pp. 75-84.

Lucian Petroaia

RÓBUL LUI DUMNEZÉU. v. EBÉD-YAHWÉH.

ROMÁNO-CATOLICÍSM. Una dintre cele trei mari ramuri ale creștinismului, alături de Ortodoxie și de Protestantism, cu numărul cel mai mare de credincioși.

Cunoscută sub numele de Biserica Catolică, Biserica Romană, Apuseană sau Biserica Latină, a dezvoltat, încă din sec. IV, o tradiție, o istorie și o teologie proprie, cu obârșie în evenimentul Cincizecimii, complementară cu Tradiția răsăriteană și cu cea siriacă, până spre finalul primului mileniu. Din acest motiv, Biserica Catolică este cea mai aproape de învățătura și tradiția Ortodoxă, fiind un organism sacramental, care actualizează de-a lungul istoriei actul mântuirii, unic și definitiv, împlinit de Hristos. Cu toată această apropiere, există câteva puncte doctrinare care au dus la separarea celor două Biserici și care împiedică până astăzi comuniunea euharistică dintre ortodocși și catolici. Esențiale sunt două: raporturile Persoanelor în Sfânta Treime, implicit problema energiilor divine și primatul papal. Cât privește învățătura celor șapte Sinoade (Concilii) Ecumenice, aceasta este acceptată integral de Biserica Romei, cu atât mai mult cu cât Sinodul al II-lea Ecumenic (381), întrunit la Constantinopol, prin *Can. 3*, va recunoaște primatul de onoare al episcopului Romei. Acest lucru arată prestigiul deosebit de care se bucura Biserica Romei în lumea creștină. Desigur că nu era vorba despre o putere a unei biserici asupra altora, ci de o autoritate justificată, nu doar prin întemeierea ei de către Apostoli, ci și prin vechime, ponderea numerică și prestigiul de capitală a Imperiului.
Un scurt excurs istoric cu implicațiile teologice aferente, va defini, pe cât posibil, conceptul și termenul de *romano-catolicism*. Până la Edictul din Milano (313), Apusul împreună cu Răsăritul vor sta sub grelele încercări ale persecuțiilor. Nenumărați martiri vor da mărturie, cu prețul vieții lor, despre învățătura lui Hristos. Papa Clement (91-101) se numără printre figurile luminoase ale Bisericii primelor veacuri, numirea sa ca episcop fiind făcută direct de Sf. Apostol Petru. Dintre diversele lucrări ce i-au fost atribuite, doar una este autentică, *Epistola către Corinteni*, scrisă ca urmare a unor dispute apărute în comunitatea creștină din Corint. O enumerare, fie ea și selectivă, a Părinților și a scriitorilor de seamă din Apus, conturează tradiția acestei Biserici: Irineu de Lyon (†202), discipol al episcopului martir Policarp de Smirna, cunoscut prin lucrarea *Adversus haereses*; Hipolit al Romei (†235), cel care a scris *Tradiția apostolică*; Tertulian (†220), primul scriitor de limbă latină, cu importante opere polemice și apologetice; Minucius Felix (†250), autorul celebrei apologii, sub forma de dialog, *Octavius*; Ciprian de Cartagina (†258), autorul primului tratat de eclesiologie; istoricul bisericesc Lactanțiu (†320). La aceștia adăugăm câțiva Părinți normativi ai sec. al IV-lea și următoarele, amintind pe Ilarie de Poitiers, autorul tratatului *Despre Sfânta Treime*; Ambrozie de Milan (†397), mare exeget al Sfintei Scripturi; papa Leon cel Mare (†461), cu o contribuție esențială la definirea dogmei hristologice de la Calcedon (†451); Isidor de Sevilia (†636). În timpul papei Damasus (366-384), Sf. Apostol Petru ajunge să fie considerat nu doar întemeietorul Bisericii creștine din Roma, ci și primul ei episcop. La inițiativa aceluiași papă, eruditul monah Ieronim, secretarul său personal, începe să traducă integral Biblia, în limba latină, cunoscută în istorie sub numele de *Vulgata*. Următoarea perioadă cunoaște activitatea celui mai influent teolog și Părinte al Bisericii Romane, Fericitul Augustin (†430), ajuns episcop de Hippo, în Africa. O altă figură remarcabilă este cea a Sf. Ioan Casian, originar din părțile Dobrogei, fosta provincie Scythia Minor, considerat întemeietorul monahismului în spațiul apusean, prezent la Roma în anul 404. La jumătate de secol după moartea lui, vor apărea primele *Reguli monahale* pentru călugării apuseni, scrise de Cuviosul Benedict de Nursia, reguli gândite, în special, pentru comunitatea întemeiată de el, pe culmea muntelui Monte Cassino. Odată cu pontificatul Sf. Grigorie cel Mare (590-604) încep să se afirme supremația papei în raport cu puterea politică a Europei, precum și puterea și prestigiul scaunului de la Roma, ceea ce va duce în timp la instituționalizarea papalității. Perioada cuprinsă între prăbușirea structurilor politice ale Imperiului Roman (476) și sec. al X-lea, adesea numită „evul mediu întunecat", a fost

o perioadă bogată și creativă în evoluția Occidentului latin. Ierarhia Bisericii ajunge să fie singura formă de autoritate latină după prăbușirea administrației civile imperiale, autoritatea acesteia fiind consolidată mai ales în perioada carolingiană (sec. VIII-IX). Unul dintre cei mai distinși și mai învățați teologi ai acestei perioade a fost Boethius (†524). Neoplatonic ca formație intelectuală, s-a numărat printre puținii latini din acea vreme care mai știau limba greacă. Rămâne celebră lucrarea sa *Consolatio philosophiae*, scrisă în închisoare, în așteptarea execuției. Un punct critic al relațiilor dintre Apus și Răsărit este Schisma acachiană (428-519). La Conciliul al III-lea de la Toledo, din anul 589, este adăugat în Crez *Filioque*. Sfinții Patrick și Columba se numără printre misionarii cei mai de seamă ai Apusului, cu referire la teritoriile nordice (Irlanda și Scoția). Convertirile anglo-saxonilor înregistrează un punct luminos în Biserica Romană a acestei perioade. Aceste misiuni vor fi descrise în detaliu, la un secol de la derularea lor, în strălucita și captivanta *Istorie bisericească*, scrisă de Beda (†735), un călugăr din Northumbria, cel mai mare istoric european al vremii sale. Anul 800 marchează un moment extrem de important în istoria și devenirea Apusului: prin încoronarea lui Carol cel Mare, la Roma, ca singur împărat al Occidentului, va lua naștere noul Imperiu Roman, care, alături de papalitate, vor constitui cele două pietre de temelie ale lumii medievale occidentale. A doua jumătate a sec. al IX-lea, în timpul pontificatului lui Nicolae I (858-867), va aduce o nouă schismă între cele două biserici, Schisma fotiană, eveniment ce va contribui și mai mult la separarea lumii creștine. Schisma are la bază atât motive canonice și politice – Biserica Romană va susține în Bulgaria o misiune concurentă cu cea a bizantinilor –, cât și motive dogmatice – susținerea adăugirii lui *Filioque* în Crez. În aceste linii și direcții s-a încadrat Biserica de Apus în primul mileniu creștin, un mileniu al comuniunii dintre Roma și Constantinopol.

Evenimentele de la 1054, care sunt considerate, în genere, punctul culminant al Marii Schisme, vor fi, în realitate, o încercare nereușită de reapropiere din partea împăratului bizantin. Motivele care au făcut-o să eșueze sunt, cu toate acestea, instructive. Motivul principal a fost, încă o dată, absența unui criteriu comun pentru soluționarea diferendelor. Patriarhul Mihail Cerularie, cu o anumită brutalitate, proprie caracterului său, și din rațiuni în care elementele politice și religioase erau amestecate, a întreprins o unificare liturgică a diocezei sale de Constantinopol, începând, de fapt, o ofensivă împotriva bisericilor de rit latin din Constantinopol, care se finalizează prin excomunicarea reciprocă. Evenimente cu puternică rezonanță vor individualiza tot mai mult istoria catolicismului, dintre care amintim: perioada cruciadelor (1060-1200), cu apogeul în Cruciada a IV-a (1204), finalizată prin întemeierea Imperiului latin de Constantinopol, care va dăinui până în anul 1261; schisma papală din timpul pontificatului papei Inocențiu II (1130-1143) și, mai apoi, marea schismă papală (1378-1417), centrul Bisericii Catolice mutându-se pentru câteva decenii la Avignon, în Franța. În aceeași serie, amintim și încercările de unire venite din partea bizantinilor, care erau amenințați tot mai mult de turci: Conciliul de la Lyon (1274) și Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1445), ambele fără niciun rezultat atât pentru Apus, cât și pentru Răsărit. Un loc aparte, în primele secole al celui de al II-lea mileniu, îl ocupă teologii și misticii medievali, cei care au pus bazele și au susținut faimosul și spectaculosul sistem de învățământ al universităților. Lucrările lor pot părea ciudate, pentru gândirea modernă, incomprehensibile sau fără sens. Acest aspect, împreună cu complexitatea intelectuală neștirbită a gândirii, dă teologiei medievale o valoare perenă. Este de ajuns o simplă înșiruire a numelor acestora pentru a ne da seama de impactul scrierilor și gândirii lor asupra teologiei și culturii europene: Ioan Scotus Eriugena (†877), considerat primul mare gânditor scolastic; Anselm de Cantebury (†1109), cel care duce gândirea creștină pe culmile complexității; Pierre Abelard (†1142), cel care a jucat un rol esențial în celebra *ceartă*

a universaliilor; Petru Lombardul (†1160), profesor și episcop de Paris; Bernard de Clairvaux (†1153), personaj care unește în sine omul de acțiune și omul meditativ, scriitorul și omul politic, misticul și neînduplecatul. Desigur că personalitatea dominantă a Evului Mediu este cea a faimosului Toma d'Aquino (†1274), dominican italian, profesor la Universitatea din Paris, întemeietorul scolasticii. Bazându-se pe secole de tradiție și readucând în prim plan gândirea aristotelică, Toma d'Aquino reușește să elaboreze mărturisirea de credință definitivă a creștinismului medieval care a rămas învățătura Bisericii Catolice până în ziua de astăzi. La fel de străluciți vor fi și teologii ridicați din școlile franciscane de inspirație augustiniană și plotiniană: Bonaventura (†1274), un om cu puteri intelectuale și spirituale atât de mari încât merită să fie pomenit împreună cu prietenul și partenerul său de dialog, Toma d'Aquino; Ioan Duns Scot (†1308), pe care Biserica Catolică îl numește „doctorul iscusit". Cel mai important mistic și trăitor al acestei perioade este, indiscutabil, Sf. Francisc de Assisi (†1226) întemeietorul Ordinului Franciscan sau al Fraților Minori (Ordinul Minoriților).

Mijlocul mileniului al II-lea găsește Biserica de Apus în plină criză. Pe scena istoriei și în sânul creștinismului apare o nouă biserică ruptă din sânul celei apusene, cunoscută sub numele de Biserica Protestantă. Înaintea acestui eveniment care a schimbat nu doar Biserica, ci și lumea, în sec. al XIV-lea întâlnim câteva personalități care au anticipat Reforma prin atitudinea lor față de Biserica Apuseană și, în special, față de capul acesteia: John Wyclif (1320-1384), ale cărui doctrine le anticipează, ba chiar le depășesc pe cele ale lui Luther, savantului gâlcevitor de la Oxford, revenindu-i pe bună dreptate supranumele de „Luceafărul Reformei"; Jan Hus (1369-1415), a cărui viață și moarte anunță, într-un mod tragic, sfârșitul Evului Mediu și a marelui proiect teologic promovat în această perioadă; Girolamo Savonarola (1452-1498), călugăr dominican, mare predicator și protestatar împotriva clerului catolic și a moravurilor societății de atunci. Biserica Romană se vede nevoită a se confrunta cu marele eveniment al Reformei inițiat de un călugăr augustinian, profesor de exegeză la Universitatea din Wittenberg, celebrul Martin Luther (1483-1546). La data de 31 octombrie 1517, acesta afișează 95 de teze despre indulgențe, pe ușa universității germane din Wittenberg, împotriva abuzurilor catolicismului. În 1518, Luther este declarat eretic, urmând ca doctrina sa să fie amplu dezbătută și combătută în cele trei reprize ale Conciliului de la Trident (155-1549; 1551-1552; 1562-1563). Mai multe țări și capitale europene, sub influența Reformei, întrerup relațiile cu Roma: Henric al VIII-lea al Angliei în 1533; Jean Calvin în 1536, stabilindu-se în orașul Geneva; John Knox în 1559, cel care răspândește reforma în Scoția. La scurt timp după evenimentul Reformei, papalitatea declanșează așa-numita Contrareformă, în anul 1545, sub papa Paul al III-lea, având sprijinul monarhilor catolici din Spania și Imperiul Habsburgic. Sfârșitul celui de al II-lea mileniu pare să fi închis un cerc în periplul istoric al Bisericii Romane și, în special, al papalității, instituția reprezentativă a acesteia a început oferind sprijin spiritual, a devenit treptat și deliberat o mare putere seculară, atingând culmile învățăturii, dar și ale corupției lumești. Apoi, încetul cu încetul, și-a restrâns rolul politic, renunțând la pretențiile materiale și reafirmându-și poziția de lider spiritual.

Bibliografie. Bria, Ioan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; MacCulloch, Diarmaid, *Istoria creștinismului*, Ed. Polirom, Iași, 2011; Filoramo, Giovanni, *Istoria religiilor*, vol. II, Ed. Polirom, Iași, 2008; Lafont, Ghislain, *O istorie teologică a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Hill, Jonathan, *Istoria gândirii creștine*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2007; Maxwell-Stuart, P.G., *Cronica papilor*, Ed. Rao, București, 2006; Meyendorff, John, *Teologia bizantină*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Meyendorff, John, *Ortodoxie și catolicitate*, Ed. Sophia, București, 2003.

Marcel Tang

RUDÉNIE. Relația care se stabilește între două persoane prin descendența uneia din alta, prin descendența a două persoane din a treia persoană, prin legătura dintre două sau trei

familii și printr-un raport asemănător rudeniei.
Gradele de rudenie. În privința calculării gradelor de rudenie, Biserica a împrumutat modelul roman, în care gradul de înrudire era stabilit în funcție de numărul nașterilor (fizice, morale sau religioase) care despărțeau o persoană de o altă persoană.
În Dreptul Canonic, legăturile de rudenie se clasifică în trei categorii: a) rudenia fizică; b) rudenia religioasă; c) rudenia morală.
Rudenia fizică. Rudenia fizică este determinată de două feluri de acte fizice: de actul fizic al nașterii și de actul civil al căsătoriei. Actul fizic al nașterii determină *rudenia de sânge* sau *consangvinitatea,* iar actul civil/religios al căsătoriei determină *rudenia de cuscrie* sau *afinitatea.*
Rudenia de sânge sau consangvinitatea (συγγενεῖς) este rudenia care se stabilește între două sau mai multe persoane prin descendența din înaintași comuni. Rudenia de sânge este ascendentă sau descendentă, pe linie directă, când descind unii din alții fie nemijlocit, fie mijlocit, sau colaterală, când persoanele nu descind una din alta, dar au un număr neîntrerupt de nașteri care le leagă de același strămoș comun. Pe linie directă, acest tip de rudenie constituie impediment până la infinit, iar pe linie colaterală rudenia de sânge constituie impediment la căsătorie până în gradul al VII-lea inclusiv.
Rudenia de sânge pe linie directă. Rudenia de sânge pe linie directă se stabilește între o persoană și ascendenții, dar și descendenții săi direcți. În calcularea gradelor de rudenie se numără nașterile care separă o persoană de altă persoană în linie dreaptă (descendentă sau ascendentă), excluzându-se din calcul rădăcina sau strămoșul comun. De asemenea, soțul și soția sunt considerați o singură naștere, în raport cu consângenii lor. De exemplu, în stabilirea gradului de rudenie dintre bunic și nepoată (fata copilului său), luăm în calcul numai nașterea nepoatei și pe cea a părintelui său (fiul sau fiica bunicului), rezultând astfel gradul al II-lea de rudenie de sânge pe linie directă. Iar între tată și copilul său nu se ia în calcul decât nașterea copilului, astfel părinții și copiii sunt în gradul I de rudenie de sânge pe linie directă.
Rudenia de sânge pe linie colaterală. Rudenia de sânge pe linie colaterală este determinată de legăturile de rudenie care se stabilesc între o persoană și ascendenții și descendenții săi colaterali, care au în arborele genealogic același strămoș comun. Strămoșul comun este o considerat, în spița fiecărei neam, o singură persoană. Astfel, o persoană intră în relație de consangvinitate pe linie colaterală cu rudele colaterale ale tatălui, care au același strămoș comun, precum și cu rudele colaterale ale mamei. La fel ca la rudenia de sânge pe linie directă, în acest tip de rudenie calcularea gradelor de rudenie se face ținându-se cont de numărul nașterilor care despart o persoană de altă persoană, excluzând strămoșul comun al celor doi. Astfel, în stabilirea gradului de rudenie dintre doi frați se iau în calcul numai nașterile celor doi, excluzându-se nașterea strămoșului comun, adică al tatălui sau al mamei (copiii născuți din același tată și aceeași mamă se numesc *frați germani*; copiii născuți din același tată dar din mame diverse se numesc *frați consangvini*; copiii născuți din aceeași mamă dar cu tați diverși se numesc *frați uterini*). În stabilirea gradului de rudenie dintre nepoată și unchiul său, frate al tatălui ei, se ia în calcul nașterea nepoatei, a tatălui ei și al fratelui tatălui (unchiul ei), rezultând astfel o rudenie de sânge pe linie colaterală de gradul al III-lea.
Dispensa de la impedimentul consangvinității. Conform tradiției și practicii bisericești, de la impedimentul consangvinității se poate dispensa până în gradul al V-lea inclusiv, iar în cazuri excepționale până în gradul al IV-lea inclusiv. Conform articolului 88, lit. *w*, din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, episcopul are dreptul să acorde dispense bisericești de căsătorie și recăsătorire pentru credincioșii mireni, în limita prevederilor canonice. Prin urmare, în baza acestei prevederi, și consfințind o practică îndelungată a vieții bisericești, autoritatea bisericească competentă în acordarea dispensei este episcopul locului unde cei doi viitori soți, sau cel puțin unul dintre ei, au domiciliul sau

cvasidomiciliul (rezidență sau flotant) sau dovedesc că locuiesc în parohia respectivă de cel puțin șase luni neîntrerupt.

În legislația civilă actuală, noul Cod Civil, art. 274, rudenia de sânge pe linie colaterală constituie impediment în contractarea căsătoriei până în gradul IV, dar prevede pentru motive temeinice acordarea dispensei și pentru acest grad, competența revenindu-i instanței de tutelă în a cărei circumscripție își are domiciliul cel care cere încuviințarea.

Rudenia rezultată în urma manipulărilor genetice. Asimilată rudeniei de sânge este rudenia determinată de actul nașterii unui copil, care genetic nu aparține mamei purtătoare. Este vorba de copiii născuți cu contribuția așa ziselor *mame surogat* sau *de împrumut*. Între mamele așa zise *de împrumut* și cel născut se naște totuși un raport de rudenie, ce poate fi asimilat rudeniei de sânge, care împiedică căsătoria între cel născut și mama purtătoare, precum și între consangvinii direcți și colaterali ai celor doi până la gradul al VII-lea inclusiv.

Tot în această categorie intră și rudenia rezultată în urma reproducerii asistată cu un terț donator. Noul Cod Civil nu consacră nicio legătură de rudenie între donator și copilul rezultat. În acest sens, art. 441 din Codul Civil dispune: „Reproducerea umană asistată medical, cu terț donator, nu determină nicio legătură de filiație între copil și donator".

Rudenia de cuscrie (afinitatea). Cuscria sau afinitatea (ἀγχιστεία, *affinitas*) este rudenia fizică dintre două sau mai multe persoane rezultată în urma actului căsătoriei valide dintre două persoane. Căsătoria dintre două persoane determină raporturi de rudenie între soț și rudele consângene ale celuilalt soț, între rudele consângene ale unui soț și rudele consângene ale celuilalt soț, între afinii celor doi soți. Rudenia de cuscrie are un caracter continuu, având aceleași efecte juridice și după moartea sau divorțul celor doi soți.

În funcție de raportul de rudenie pe care-l determină, cuscria a fost împărțită în trei categorii: cuscria de felul întâi, cuscria de felul al doilea, cuscria de felul al treilea.

Rudenia spirituală. Rudenia spirituală sau religioasă (πνευματικὴ συγγένεια, *cognatio spiritualis*) este raportul de rudenie care se stabilește între naș și fin, precum și între consângenii direcți ai celor doi, în urma săvârșirii Tainei Botezului sau a Tainei Cununiei.

Rudenia spirituală din Botez. Actul asistării unei persoane la săvârșirea Tainei Sfântului Botez, în calitate de garant și mărturisitor al celui ce se botează, dă naștere unui raport de rudenie între această persoană (naș) și cel botezat (fin), precum și între consângenii celor doi, care nu permite încheierea ulterioară a unei căsătorii între aceștia. Prin urmare, rudenia spirituală ia naștere dintr-un botez valid, prin participarea liberă și personală a nașului, fără vreo constrângere morală sau fizică, la actele ce țin de săvârșirea Botezului, și anume: ținerea în brațe (dacă este un prunc) sau prezentarea spre a fi botezat (dacă este adult), mărturisirea credinței în locul acestuia (dacă este copil) și garantarea educației lui religioase. Este considerat naș de botez (ἀνάδοχος, *susceptores* sau *levantes*) cel care prezintă un necreștin la Taina Botezului, mărturisește credința creștină în locul celui care se botează (dacă acesta nu poate să o facă singur) și garantează pentru educația creștină a finului său (Ioan Petreuță, *Rudenia spirituală*, p. 3).

Rudenia spirituală din Botez în legislația particulară a Bisericii Ortodoxe Române. În materie de rudenie spirituală, legislația veche românească a urmat, cum era și firesc, dispozițiile bizantine cuprinse în colecțiile grecești. În *Pravila Mică* (1640), rudenia spirituală din botez era impediment la căsătorie până în gradul al III-lea inclusiv, fiind oprită căsătoria dintre naș și fină (gr. I), dintre naș și mama finei (gr. III), dintre naș și sora finei (gr. III), dintre fiul nașului și fină (gr. II). *Pravila Mare* (1652) reia dispozițiile consacrate deja în *Nomocanonul lui Manuil Malaxos* din anul 1560 (cap. 157), care opreau căsătoria între rudele spirituale pe linie directă între descendenții nașului și descendenții finului până la gradul al VII-lea inclusiv.

Unii canoniștii – urmându-l pe Nicodim Milaș – consideră că această rudenie este impediment

la căsătorie până în gradul al II-lea inclusiv, iar în unele cazuri chiar și până în gradul al III-lea, dar numai în linie directă între descendenții nașului și cei ai finului, pe linie ascendentă luându-se în considerare doar părinții finului

Nășia la Cununie. Una dintre condițiile cerute la săvârșirea Tainei Cununiei este asistarea celor doi miri de către o pereche de nași, cu funcția de martori și garanți ai acestora. În unele Biserici locale, nășia la cununie a fost asimilată cu nășia de la botez, considerându-se că dă naștere unui raport de rudenie între nași și fini, precum și între descendenții pe linie directă ai acestora, care nu permite încheierea ulterioară a unei căsătorii. Tipul acesta de rudenie spirituală nu-l găsim reglementat în legislația canonică sinodală și patristică din primul mileniu și nici în principalele colecții canonice bizantine, ci el s-a impus pe cale de obicei în unele Biserici locale, fiind la început considerat impediment la căsătorie până în gradul al VII-lea, întocmai ca la rudenia de sânge, ca apoi să fie limitat până la gradul al III-lea inclusiv. Legislația veche a Bisericii Ortodoxe Române considera această rudenie impediment la căsătorie până în gradul al III-lea inclusiv, numai pe linie directă între descendenții nașilor și cei ai finilor. Astfel, în glava 198 din *Pravila Mare* (1652) erau interzise următoarele căsătorii: căsătoria dintre nași și fini (gr. I), dintre nași și copiii finilor (gr. II), dintre copiii nașilor și fini (gr. II), dintre copiii nașilor și copiii finilor (gr. III).

Rudenia morală. Rudenia morală sau rudenia civilă este acel raport de rudenie determinat de actul civil al tutelei (înfierii) și de cel al adopției.

Tutela. Tutela constituie ansamblu dispozițiilor legale prin care se urmărește ocrotirea intereselor minorului când acesta este lipsit de ocrotirea părintească. În această materie, Biserica noastră a preluat dispozițiile din Noul Cod Civil (art. 275) care opresc căsătorie între tutore și persoana minoră care se află sub tutela sa, dar numai pe durata tutelei. La împlinirea majoratului, tutorele se poate căsători cu persoana tutelată doar dacă între ei nu există alte impedimente care să împiedice o astfel de unire.

Adopția. Articolul 451 din *Noul Cod Civil* definește adopția (υἱοθεσία, *adoptio, legalis vel ficta cognatio*) ca fiind „operațiunea juridică prin care se creează legătura de filiație între adoptator și adoptat, precum și legături de rudenie între adoptat și rudele adoptatorului". În legislația actuală a Bisericii noastre, adopția creează impediment la căsătorie doar până în gradul al II-lea inclusiv, fiind interzise următoarele căsătorii: căsătoria dintre adoptator și adoptat (gr. I), între adoptator și copii celui adoptat (gr. II), între copiii adoptatorului și cel adoptat (gr. II), ascendenții adoptatorului și adoptat (gr. II), între adoptator și soția/soțul celui adoptat (gr. I), între soțul adoptatorului și cel adoptat (gr. I), între soțul adoptatului și soția adoptatorului (gr. I), între soțul adoptatorului și copii adoptatului (gr. II), între copii naturali ai adoptatorului și soțul/soția celui adoptat (gr. II), între frații adoptivi (gr. II). Totuși, ținând cont de faptul că legea civilă actuală dă o importanță considerabilă rudeniei care rezultă din adopție, oprind căsătoriile până la gradul al IV-lea inclusiv, este necesar ca Biserica noastră să-și revizuiască disciplina în această materie și să extindă impedimentul cel puțin până în acele grade pe care le consacră Codul Civil.

Bibliografie. *Codul Civil*, București, Ed. C.H. Beck, 2009; *Îndreptarea Legii 1652*, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1962; *Pidalion* (Cârma Bisericii Ortodoxe), Ed. Credința strămoșească, Iași, 2004; Bujoreanu, Ioan, *Pravila bisericească (numită cea mică)*, tipărită în Monastirea de la Govora în anul 1640; *Pravila lui Mateiu Bassarab cu canoanele sânților apostoli* (întitulată *Îndreptarea Legei*), Târgoviște, 1652, Bucuresci, Tipografia Academiei Române, 1884; Constantinescu, I.M, *De impedimentis matrimoni. De la acrivia canonică la iconomia bisericească*, Ed. Universitaria, Craiova, 2010; Cozma, Ioan, „Rudenia spirituală ca impediment la primirea Tainei Cununiei", în: *Altarul Reintregirii*, 3/2010, pp. 151-172; Daquino, Pietro, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Editrice Elle DI CI, Torino, 1988; Fleury, J., *Recherches historiques sur les empêchements de parente dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales*, Paris, 1933; Floca, Ioan, N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, Tipografia Gutenberg, București, 1915; Noailles, P-Danin A., *Les Novelles de Leon le Sage*, Ed. Belle Lettres, Paris, 1944; Petreuță, Ioan, *Rudenia spirituală*, Ed. Diecezană, Arad, 1941; Șaguna, Andrei, *Compendiu de Drept Canonic*, Sibiu, [2]1871.

Ioan Cozma

RUGĂCIÚNE. Formă de dialog dintre om și Dumnezeu, inițiată de om, și care constituie o expresie a voinței omului de a fi în comuniune cu Dumnezeu. În Tradiția creștină răsăriteană, rugăciunea, înțeleasă ca lucrarea „Duhului dumnezeiesc în om", ca Lumina nezidită a Sfintei Treimi în firea omenească și ca viață harică ce străbate toate cele dinlăuntrul nostru, este socotită în rândul *valorilor vitale*. „Rugăciunea este, după însușirea ei, însoțirea și unirea omului cu Dumnezeu; iar după lucrare este susținătoare lumii". Din această însoțire și unire, pricinuită de rugăciune, omul dobândește un principiu de viață care îi înalță și trupul și sufletul într-un registru mai profund decât cel biologic și cel psihic. Prin rugăciune, omul valorifică prezența neamestecată a lui Dumnezeu în creație și deschiderea Acestuia spre comuniune și se face primitor al harului Său, înălțându-și astfel viața în Dumnezeu. Așadar, între rugăciune și viață se stabilește un raport organic, ontologic. Rugăciunea este sursa vieții, în sensul de regenerare ontologică a vieții omului.

În Spațiul Bisericii rugăciunea cultică naște din nou viața umană, îndreaptă „cusurul firii" prin Tainele de inițiere, iar pe parcursul existenței rugăciunea menține viața și o îndumnezeiește. Rugăciunea realizează neîncetat „o nouă creație", întrucât ea înseamnă o împreună-lucrare a omului cu Dumnezeu „în actul zidirii de dumnezei nemuritori". Rugăciunea este răspunsul dat Tatălui ceresc, prin care omul se îndumnezeiește. Fiecare putere a firii omenești, când este adumbrită de rugăciune, devine mai presus de lume. Însă când, prin păcat, viața omului se înstrăinează de condițiile ei autentice și cade din înălțimea existențială, întru care harul rugăciunii a așezat-o, și rugăciunea ca atare are de suferit. Omul împătimit se roagă tot mai puțin pentru că Viața Duhului s-a împuținat în el.

Rugăciunea este elementul definitoriu, fundamental al făpturii umane. A fi om înseamnă a te ruga. În miezul ei, în ceea ce este ea mai profund, firea omenească tinde cu totul spre Dumnezeu. Iar această mișcare, spre originea ziditoare a tot ce ființează, se face prin rugăciune. Rugăciunea este forma cea mai intimă și mai deplină prin care se exprimă natura umană. Absența rugăciunii din viața zilnică îl coboară pe om din ceea ce îi este propriu în subnatură. „Rugăciunea îl deosebește pe om de animale", scria Sf. Ioan Gură de Aur, și îl menține în propria sa fire. Iată de ce, indiferent de epoca istorică pe care a traversat-o și dincolo de specificul cultural și geografic în care a trăit, omul s-a manifestat ca făptură ce se roagă.

Religiile prezente în istoria lumii sunt consecințe și expresii ale Revelației. Tot astfel, și rugăciunea apare și se configurează fie ca un dat al firii umane (în cazul religiilor naturaliste), fie ca un dar și chip al Revelației Dumnezeiești. Așadar, omul ca făptură ce se roagă va avea o rugăciune generată de potențele sacre din structura naturii umane și o rugăciune ca lucrare a lui Dumnezeu în om și cu omul. Sau, altfel spus, există o rugăciune înafara lui Hristos și o rugăciune ca dar al Întrupării și al Răscumpărării realizate de Hristos, Dumnezeu-omul. Vorbim astfel despre rugăciunea în datele firii și despre rugăciunea din iconomia lucrării mântuitoare pe care Dumnezeu o săvârșește în lume sau, simplu, despre rugăciune și dreapta rugăciune.

Rugăciunea și înșelarea demonică. În afara Revelației omul nu se roagă doar unor proiecții psihice ce-l imaginează deformat pe Dumnezeu, ci își făurește dumnezei mincinoși, ajungând ca în rugăciune să-l cinstească și să-l invoce pe satana. În viața Sf. Evanghelist Ioan, autorul Sinaxarului din 26 septembrie povestește că pătimirea Sfântul Apostol și a ucenicului său Prohor era pricinuită de *poporul care se ruga zeiței Artemida din Efes* și care era de fapt un diavol ce vorbea și lucra auzit și simțit prin idolul zeiței: „vizând dar demonul ce se afla în capiștea Artemidei toate cele ce se făcuseră de Sfântul și cunoscând că și pe el era să-l izgonească de acolo, a stârnit furie mare în popor împotriva Sfântului Ioan și a ucenicului său Prohor. Cunoscând Ioan prin Duhul Sfânt că pornirea poporului era să iasă spre bine, s-a dat cu bunăvoie poporului împreună cu ucenicul său Prohor. Și trăgându-i poporul până la capiștea Artemidei, se rugară

ei la Dumnezeu să cadă capiștea, dar să nu vatăme pe nimeni din cei ce erau acolo. Și așa, căzând capiștea, apostolul zise către demonul ce era acolo: «Ție îți zic demone spurcate, câtă vreme este de când locuiești aici? Și de ce ai pornit tu asupra noastră poporul, mărturisește»! Iar diavolul strigă tare: «de când locuiesc aici sunt 249 de ani și eu i-am pornit pe aceștia toți asupra voastră?»".

Zeii religiilor naturiste nu sunt doar simple patimi și născociri umane pe care mintea omenească le-a trecut în abstract, apoi le-a absolutizat și personificat sub diverse denumiri (Bachus, Afrodita, Ares etc.), ci sunt duhuri ale răutății care înșală (înșurubându-se pe dimensiunea nevoii de sacru din structura umană) și aruncă în întunericul veșnic pe oameni. Acestor zeități (de fapt duhuri drăcești) oamenii le-au închinat rugăciuni, jertfe și chiar viața și destinul lor și al lumii. Relatând propovăduirea Sf. Apostol Pavel în Efes, autorul inspirat subliniază că distincția fundamentală între mesajul creștin și religiile idolatre este dată tocmai de închinarea către Dumnezeu, „Cel ce este", și cea către proiecțiile umane deformate despre Dumnezeu, proiecții care sfârșesc în înșelările și chipurile demonice ale zeităților. „Un argintar, cu numele Dimitrie, care făcea temple de argint Artemisei și da meșterilor săi foarte mare câștig, i-a adunat pe aceștia și pe cei care lucrau unele ca acestea, și le-a zis: Bărbaților, știți că din această îndeletnicire este câștigul vostru. Și voi vedeți și auziți că nu numai în Efes, ci aproape în toată Asia, Pavel acesta, convingând, a întors multă mulțime, zicând că nu sunt dumnezei cei făcuți de mâini. Din aceasta nu numai că meseria noastră e în primejdie să ajungă fără trecere, dar și templul marii zeițe Artemisa e în primejdie să nu mai aibă nici un preț, iar cu vremea, mărirea ei – căreia i se închină toată Asia și toată lumea – să fie doborâtă. Și auzind ei și umplându-se de mânie, strigau zicând: Mare este Artemisa efesenilor!" (*FA* 19, 24-28).

Din această pricină, în spiritualitatea creștină răsăriteană, încă din veacul apostolic, s-a făcut deosebire între rugăciune și dreaptă rugăciune. Pentru ca rugăciunea să nu fie confiscată de imaginația căzută a insului și nici să nu fie o expresie a înșelăciunii demonice din religiile idolatre, trebuie să vorbim despre criteriile sau condițiile obiective ale rugăciunii.

Rugăciunea trebuie să fie expresia unei vieți renăscute prin Sfântul Botez. Tradiția creștină răsăriteană știe că accesul la Dumnezeu prin rugăciune devine cu putință doar atunci când firea umană este refăcută ontologic în Biserică prin Sfintele Taine. Sfântul Ciprian sublinia în acest sens că doar „omul nou, renăscut și redat tainic lui Dumnezeu prin har poate să-L numească pe Dumnezeu «Tată», fiindcă doar de acum (de la Botez) a început să fie fiu", în vreme ce iudeii și păgânii „nu pot să-L cheme pe Dumnezeu ca «Tată» întrucât nu au renașterea sacramentală". Renașterea sacramentală presupune recentrarea omului în Dumnezeu, prin aceea că intimitatea firii („inima") devine locul lui Hristos. Prin Botez natura umană, în întreaga sa structură, ca și în toată funcționalitatea ei, devine teandrică, hristoforă și pnevmatoforă. „Fericita zi a Botezului, observa Sf. Nicolae Cabasila, este socotită de creștini ca «tiu a numelui», deoarece tocmai în această zi suntem născuți din nou și pecetluiți pentru o nouă viețuire, iar sufletul nostru, care până atunci nu avea nicio formă și nicio rânduială, își ia forma și conținutul". Conținutul rugăciunii trebuie să se regăsească în revelația dumnezeiască. Comunitatea creștină din primele veacuri și-a formulat primele rugăciuni fie preluând texte din Vechiul și Noul Testament, fie alcătuindu-le pe baza acestora. Încă de la începuturile sale istorice, Biserica și-a configurat propriul său mod de a se ruga deosebit de templu și cultul iudaic. Rugăciunea creștinilor afirma credința în Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, repeta cuvintele Acestuia, și exprima noua învățătură treimică despre Dumnezeu. Prin urmare, încă din vremea apostolică și postapostolică, se contura ideea că rugăciunea este autentică doar în măsura în care își preia conținutul din Revelație, fie *exspresis verbis* (cuvânt de cuvânt, ca în Tatăl nostru), fie *sub forma unor idei* care să afirme învățătura dreaptă despre Dumnezeu.

În acest sens, Origen sublinia: „cel ce se roagă trebuie să aibă o idee corectă despre Dumnezeu", căci „avem cel mai mare câștig dacă cunoaștem și aplicăm modul corect de a ne ruga", întrucât „nu se obține ceva dacă nu te rogi într-un anumit mod și cu o anumită credință".

Rugăciunea Bisericii constituie temeiul și izvorul rugăciunii creștinilor. Pentru Tradiția răsăriteană, Biserica este realitatea ce adună la un loc pe Dumnezeu, împreună cu lucrarea Sa mântuitoare, și pe om împreună cu toată zidirea. În Biserică, scrie Origen, „puterile îngerești sunt de față la adunările credincioșilor și de față este și însăși Puterea Domnului și Mântuitorului nostru și, pe lângă aceasta, și duhul sfinților". Din Liturghia (cultul) Bisericii izvorăște întreaga rânduială duhovnicească a vieții creștine, precum și toate formele de închinare ale credincioșilor. Izvorul liturgic sau dimensiunea cultică a vieții creștinilor nu este un compartiment pe lângă viața cea de toate zilele, niciun simplu apendice al acesteia, ci este viața fără de care realitatea zilnică a existenței se reduce la țărână („pământ ești și în pământ te vei întoarce"), adică la moarte. Liturghia euharistică, precum și slujbele ce alcătuiesc cultul, departe de a fi simple acte de ritual adăugate vieții reale, pentru a-i oferi acesteia un cadru propice manifestării pietății individuale a credincioșilor, departe de a fi doar categorii cultice ce se săvârșesc, conform unui formalism vecin cu magia, reprezintă manifestarea și epifania vieții lui Hristos în făptura zidită. Din această pricină, creștinul, și când se roagă „de sine", în cămara sa, se roagă tot ca membru al Bisericii. Rugăciunea particulară reprezintă prelungirea acasă (în cămara inimii, a chiliei și a casei) a rugăciunii celei una a trupului Bisericii de către fiecare mădular în parte. Temelia și conținutul ei sunt date de rugăciunea sinaxei sau adunării liturgice. Ceea ce credinciosul rostește în rugăciunea de acasă – Tatăl nostru, Îngerașul, Născătoarea, Semnul Crucii, închinăciunile, metaniile, diferitele canoane și acatiste – sunt cuvintele și gesturile cu care sinaxa liturgică se roagă. Înainte de a fi ale sale, rugăciunile și gesturile sunt ale Bisericii. „Rugăciunea noastră, observa Sfântul Ciprian, este mai *întâi publică și comună*"; rugăciunea comunitară în duhul păcii și al unității constituie legea rugăciunii pentru fiecare credincios în parte. Astfel, închinătorul, intrând în cămara sa și rugându-se în ascuns Tatălui, prelungește și manifestă acolo Biserica.

Rugăciunea și dogmele de credință. Rugăciunea trebuie să fie expresia Revelației și a „ideii corecte (autentice) despre Dumnezeu", pentru a se evita atât consumarea ei într-un act psihic înscris în imaginația subiectivă a rugătorului, cât și înșelarea demonică.

În veacul apostolic, „cuvintele Domnului" și epistolele Sfinților Apostoli s-au păstrat și au circulat în cadrul comunităților bisericești locale unde erau citite și tâlcuite în chip liturgic la adunările euharistice. Rugăciunea Bisericii din primele veacuri ajunge în scurt timp să fie o citire, o relatare și o predare liturgică atât a Revelației, cât și a „ideii corecte (autentice) despre Dumnezeu. Prin urmare, veacul apostolic a conturat o Biserică a cărei rugăciune cultică era circumscrisă și circumscria Revelația și doctrina. Vremea postapostolică și secolele ce au urmat au confruntat Biserica atât cu noi scrieri ce se pretindeau revelate și apostolice, cât și cu formule doctrinare străine de tradiția creștină primară. Rămânerea în Adevăr a însemnat trierea și înlăturarea acestora și prin raportarea lor la *lex orandi*, adică la rugăciunea cultică cu rădăcini apostolice și ca expresie a Revelației și doctrinei primare a Bisericii. Prin urmare, în perioada postapostolică patristică, *lex orandi* ajunge criteriu pentru *lex credendi*. Rugăciunea euharistică ajunge să valideze și să confirme doctrina. Liturghia (în înțelesul de ansamblu cultic și de experiență eclesială) devine legea care confirmă sau, dimpotrivă, infirmă învățăturile cu care Biserica s-a confruntat în devenirea ei istorică. Formulându-și triadologia, hristologia ori pnevmatologia, Biserica își împlinea oficiul învățătoresc în chip doxologic, după formula *lex orandi est lex credendi*. Aceasta întrucât Duhul mijlocit nouă și lumii în chip eclesial-sacramental era totodată și Duhul Adevărului, Care făcea cu putință accesul la Adevăr, la doctrina dreaptă, la „ideea corectă despre Dumnezeu". Întreaga taină liturgică

este înțeleasă în Ortodoxie deopotrivă ca o invocare și o coborâre a Duhului, dar și o solemnă mărturisire de credință. Sf. Ioan Gură de Aur observa că atunci când este vorba despre dreapta credință nici o idee nu poate pătrunde (nu poate fi acceptată) fără apelul la rugăciune. „Fără a fi părtaș la Duhul Sfânt, scria și Ipolit, nimeni nu este în stare să înfățișeze tainele cerești și să le tâlcuiască".

Așadar, încă din antichitatea creștină, în Tradiția răsăriteană s-a impus conștiința că între doctrină și rugăciunea cultică există o legătură și unitate organică. Una se exprimă prin cealaltă și se confirmă reciproc. Euharistia exprimă și confirmă doctrina, iar dogma exprimă și structurează dogmatic rugăciunea cultică. Iată de ce, scrie Vladimir Lossky, în conștiința Bisericii rugăciunea și dogma sunt inseparabile. În Ortodoxie, teologhisirea este nedespărțită de lucrarea îndumnezeitoare a rugăciunii și prin aceasta teologia devine ea însăși o liturghie sau „calea experimentală a unirii cu Dumnezeu".

Roadele rugăciunii. În esența ei rugăciunea este „lucrarea lui Dumnezeu înlăuntrul nostru". Prin ea închinătorul dobândește cunoașterea vie a lui Dumnezeu, iar duhul omului își trăiește cu adevărat Paștele, adică trecerea de la moarte la viață – viață nemistuită, nepieritoare". Din această părtășie cu Jertfa și Învierea lui Hristos, rugăciunea se face în om „izvor de apă curgătoare spre viața veșnică" (*In* 5, 14). Rugăciunea se face „respirația Duhului Sfânt în om", după cuvântul Scripturii că „râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe care aveau să-l primească" (*In* 7, 38-39). Sf. Grigore Sinaitul spune că rugăciunea este Dumnezeu Însuși activ în noi. „Roagă-Te Tu Însuți în mine", era invocarea constantă a lui Filaret, mitropolitul Moscovei. În același fel, mărturisea și Sf. Apostol Pavel: „și pentru că sunteți fii, Dumnezeu L-a trimis în inimile voastre pe Duhul Fiului Său care strigă: Avva, Părinte! (*Ga* 4, 6)".

Rugăciunea și transfigurarea vieții umane. Arhimandritul Sofronie spune că rugăciunea ne așază permanent la frontiera dintre două lumi, dintre cea trecătoare și cea care va veni (*Evr* 13, 14: „căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea care va să fie"). Prin rugăciune năzuim ca dragostea dumnezeiască să locuiască tot mai deplin în noi. Aceasta înseamnă deschiderea lumii și a realității noastre trecătoare spre a fi locuite de harul lui Dumnezeu. Începe, astfel, un proces de tămăduire fundamentală de „îndreptare a cusurului firii". Rugăciunea sporește calitatea intrinsecă a vieții umane. Ea pătrunde treptat firea noastră și cu timpul naște un om nou în Dumnezeu.

A vedea cu adevărat un lucru din lume și lumea ca atare, înseamnă a descoperi sensul lor, logosul lor, înseamnă a vedea neobișnuitul în obișnuit, nevăzutul în văzut, înseamnă a depăși neutrul steril în abordarea lumii. Harul necreat, slava atotprezentă a lui Dumnezeu, energia Sa, sunt rădăcina însăși a lucrurilor ce alcătuiesc lumea. „Duhul Sfânt nu este absent din nicio făptură. El susține în existență fiecare făptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea proniatoare, în toate lucrurile. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare". După ce le-a adus pe toate la existență cu putere nesfârșită, Dumnezeu le cuprinde, le strânge și le ține în jurul Său ca pricină și început și scop. Lumea zidită de Dumnezeu este semnificativă în fiecare element al ei, iar semnificațiile au fost încredințate omului. Respectiv, vocația lumii este de a participa la plinătatea vieții dumnezeiești („pământul să se înalțe la dumnezeiesc") sau de a deveni Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta este menirea fundamentală a lumii, iar omului i s-a încredințat realizarea ei. Omul este punte între Dumnezeu și întreaga lume văzută. El este chemat nu numai să umanizeze creația, făcând-o cosmos, actualizând întreaga ei frumusețe virtuală, ci și să mijlocească îndumnezeirea ei. De aceea, mersul lumii atârnă de om. Mersul stihiilor nu este în afara rugăciunii. Cu rugăciunea, Apostolul Pavel „întărea pământul", „a zguduit în Macedonia temnița, a sfărâmat lanțurile", pentru că puterea pe care o dă apa pomilor, pe aceea o dă rugăciunea vieții sfinților. Rugăciunea determină istoria și soarta națiunilor. Este o gândire superficială a crede că evenimentele istorice ce

configurează națiunile țin exclusiv de alianțe și de jocul de interese al puterilor ce domină într-o epocă sau alta. Cele ce au loc în lume și cu lumea sunt consecința Judecății proniatoare a lui Dumnezeu asupra libertății umane. Iar rugăciunea este cea prin care lumea este scoasă din prăpastia în care faptele libertății umane o aruncă. Rugăciunile sfinților sunt cele prin care istoria și națiunile se mențin și sunt judecate. „Spune-mi, cum a scăpat Moise pe Israel în războaie?, întreabă Sf. Ioan Gură de Aur dintr-o perspectivă teologică asupra istoriei. N-a dat ucenicului său arme și osteni, ci el însuși a pus rugăciunile lui înaintea mulțimii dușmanilor! Asta ne învață că rugăciunile drepților au cu mult mai mare putere decât armele, banii și oștirile. Din pricina aceasta toată oștirea și multe zeci de mii de oameni aveau nădejdea mântuirii lor în rugăciunile profetului. Când se ruga Moise, biruiau iudeii, când înceta rugăciunea, biruiau vrăjmașii. Cu ajutorul rugăciunii, David a biruit în atâtea și atâtea războaie, nu mânuind arme, nici mișcând lancea, nici scoțând sabia, ci împrejmuindu-se cu rugăciunile. Cu ajutorul rugăciunii, Ezechia a pus pe fugă mulțimea perșilor. Perșii aduseseră la ziduri mașini de război; Ezechia a întărit zidul cu rugăciunile. Și s-a terminat războiul fără arme, numai cu ajutorul rugăciunii! Trâmbița n-a sunat, oștirea a stat liniștită; armele nu s-au mișcat și pământul nu s-a înroșit de sânge. A fost de ajuns rugăciunea să bage frica în dușmani”. În Tradiția ortodoxă creștină rugăciunea este deopotrivă o lucrare dumnezeiască și omenească. Ea nu este simplă rostire de formule, de texte, ci este o lucrare-slujire prin care Dumnezeu printr-o nespusă pogorâre (condescendență) pătrunde în registrul uman și se sălășluiește întru el, iar omul își întinde puterile duhovnicești, într-o încordată sete de pocăință, rugăciune fără saț și o dulce iubire. „Smerita pogorâre a lui Dumnezeu în om aduce cu sine o prefacere radicală a întregii sale ființe și o nespusă pace a dragostei în inimă. Astfel, rugăciunea descrisă ca o mereu nouă creație este înțeleasă ca o împreună lucrare a omului cu Dumnezeu în actul zidirii de dumnezei nemuritori. O asemenea rugăciune este un răspuns dat chemării Tatălui ceresc și cel mai de preț mijloc prin care omul este îndumnezeit. Fiecare putere a firii omenești, când este adumbrită de rugăciunea îndreptată către Dumnezeu, devine mai presus de lume”. Abia acum rugăciunea este rugăciune ca atare. Ea se face pricina vieții duhovnicești și obârșia oricărei virtuți.

Bibliografie. *Patericul egiptean*, VII, 10, *Pentru multe feluri de năluciri și înșelăciuni diavolești, cu care amăgește și înșală vrăjmașul pe mulți, vrând ca să-i smintească din calea mântuirii, să-i depărteze de Dumnezeu și să le fie lor în zadar osteneala lor*, Alba Iulia, 1993; Boca, Arsenie, *Cuvânt despre rugăciune*, în vol. *Mari duhovnici români despre rugăciune*, Ed. Eikon, Cluj Napoca, 2003; Boca, Arsenie, *Cuvinte vii*, Ed. Charisma, Deva, 2006; Chiril al Ierusalimului, Sf., *Cateheze*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Evagrie, Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, trad. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. I, Ed. Harisma, București, [4]1993; Grigore de Nyssa, Sf., *Despre desăvârșire*, trad. T. Bodogae, în coll. *PSB* 30; Ioan Gură de Aur, Sf., *Despre soartă și Providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Ioan Gură de Aur, Sf., *Cuvânt despre rugăciune*, în *PG* 50, col. 779-781; Ioan Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. D. Stăniloae, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Origen, *Despre rugăciune*, în *PG* 11, col. 416-561; Saharov, Sofronie, Arhim., *Rugăciunea – experiența vieți creștine*, trad. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Schmemann, Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și ortodoxia*, trad. A. Jivi, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; Spidlik, Thomas, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. II: *Rugăciunea*, trad. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986; Zaharia, Arhim., *Lărgiți și voi inimile voastre! Lărgirea inimii în teologia Sfântul Siluan Atonitul și a Starețului Sofronie de la Essex*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009.

Vasile Vlad

RUGĂCIÚNEA DOMNEÁSCĂ. Rugăciune pe care Mântuitorul Iisus Hristos a rostit-o apostolilor, după ce aceștia I-au cerut să îi învețe să se roage. Este rugăciunea „Tatăl nostru”, cea mai cunoscută rugăciune a creștinismului.

În literatura și conștiința patristică a Bisericii creștine a primelor veacuri, Rugăciunea domnească este socotită inima, regula și pavăza rugăciunii: „Doamne, învață-ne să ne rugăm”! (*Lc* 11,1). Cererea apostolilor exprima realitatea și atmosfera revelată vechitestamentară a fiilor Templului, care se rugau și trăiau în spiritul și tradiția iudaică. Însă solicitarea ucenicilor descoperea limitele și lipsa de putere a rugăciunii de până la Hristos în raportul ei cu transfigurarea vieții și cu transgresarea morții. În sensul acesta Rugăciunea domnească depășește cadrul unei formule verbale ce ar poseda o putere de tip magic menită să epuizeze și să determine raportul omului cu Dumnezeu. Înainte de toate, crede Paul-Marie de la Croix, prin rugăciunea „Tatăl nostru” creștinătatea și creștinismul sunt „re-plasate”, reașezate în leagănul nașterii, în epoca și gândirea evanghelică.

Prin „Tatăl nostru” se afirmă filiația creștină a omului în raport cu Dumnezeu. Comentariile patristice subliniază că rostirea Rugăciunii domnești solicită o stare existențială restaurată în Hristos, singura prin care omul, devenit în mod eclesial-sacramental „fiu în Fiul”, poate să rostească „Tată” în adresarea sa către Dumnezeu (Oscar Cullmann). Rezidit în Fiul, omul devenit „fiu” își regăsește în această stare „propria sa vocație” pe care și-o afirmă rostind cuvintele rugăciunii.

Sinteză a rugăciunii, „Tatăl nostru” conține fundamentele ce definesc autentica închinare, respectiv: „afirmarea transcendenței dumnezeiești, izvorul adorării și preamăririi, afirmarea Dumnezeului Celui Viu, Atotputernic, Unic, plin de credincioșie, Atotmilostiv și afirmarea lui Dumnezeu ca Mântuitorul care iartă păcatele creaturii Sale și Voinței Căruia se supun toate printr-o dependență plină de recunoștință, de încredere și dragoste”, precum și cadrele practice ale viețuirii creștine.

Astfel, Rugăciunea domnească exprimă „regula fidei”, iar prin raportarea la Tatăl nostru pot fi evidențiate „devierile totdeauna posibile” în câmpul credinței. Bunăoară, Templului din Ierusalim, care a pierdut atât înțelesul autentic al transcendenței, dar și al prezenței lui Dumnezeu, pe Care L-a izolat în abstract și casa Căruia a transformat-o, după expresia Domnului, într-o casă de negustorie și de tâlhari (*In* 2, 16; *Mt* 21, 13), Tatăl nostru îi mijlocește să audă din gura lui Dumnezeu descoperirea de Sine a Lui, ca Tată absolut transcendent și tot atât de absolut prezent și aproape omului. Iar „deformării, născute din ipocrizie, acest vierme ce roade miezul rugăciunii, lipsind-o de însăși substanța sa și transformând-o în formalisme și aparențe înșelătoare și ostentative, „Tatăl nostru” îi oferă rugăciunea autentică și completă și-n formă și-n conținut.

„Tatăl nostru” scoate, apoi, rugăciunea din „legalismul” și din practicismul rugăciunii formal-determinate și închisă în sine, care superficializează, dând impresia practicantului deformat că „este în regulă cu Dumnezeu”, fără a sesiza că o astfel de rugăciune „l-a închis într-un veritabil circuit al morții, printr-o dreptate-sfințenie fondată doar pe literă”. Aceasta pentru că Rugăciunea domnească creează ca atare rugăciunea, scoțând-o din strâmtoarea căutării de sine a omului, întru larghețea căutării lui Dumnezeu. Regulă a rugăciunii, „Tatăl nostru”, se exprimă prin cuvinte, prin formulă, dar nu este „verbiaj”, ci „realitate existențială” ce depășește, fără a nega, și cuvintele și sentimentele și gândirea, ancorându-se la nivelul inimii și angajând ființa umană în integralitatea sa pe linia darurilor Răscumpărării pe care le mijlocește lumii eclesial Duhul Sfânt.

„Tatăl nostru” solicită nu doar ca umanul să fie renăscut în Hristos prin Sfintele Taine, ci angajează pe cel ce-l rostește la o viață religios-morală plină de dinamism, în care „fiecare zi înseamnă o mai deplină altoire a sa pe viața lui Hristos care locuiește și rămâne întru el. Și doar astfel creștinul vorbește ca un adevărat fiu al lui Dumnezeu, iubește și se poartă ca un adevărat fiu al lui Dumnezeu”. Compendium și regulă a rugăciunii, „Tatăl nostru” este, în tâlcuirile patristice, „breviarum” al vieții și credinței creștine, credință care, prin Tatăl nostru, este ea însăși rugăciune.

Rugăciunea „Tatăl nostru" în tâlcuirile patristice din primele cinci secole. Interpretări catehetice (prebaptismale și postbapstimale). În scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii primelor veacuri cele mai multe tâlcuiri ale Rugăciunii domnești se înscriu în legătură cu evenimentul Botezului. Predarea Rugăciunii domnești era, pentru pregătirea catehumenilor și a neofiților, o regulă aproape universal observată atât în Biserica apuseană, cât și în cea răsăriteană. Tâlcuirile la „Tatăl nostru" aveau menirea fie să ducă pe *competentes* în pragul Botezului, fie, odată botezați, să-i fundamenteze teoretic, pe neofiți, asupra darurilor sacramentale din Tainele de inițiere pe care le-au primit. De aceea, ele se țineau în săptămâna premergătoare primirii Tainei Botezului sau în săptămâna luminată (în cazul neofiților). Între catehezele prebaptismale se înscriu predicile latine (Sermones) ale lui Augustin, Ps. Augustin, Chromatius (*Sermo 40*) Petru Hrisologul, Ps. Quodvultdeus, Ps. Chrysostomus și Ps. Chrysostomus latinus. Ar fi de observat că toate aparțin Tradiției apusene, în vreme ce în Tradiția răsăriteană se înregistrează în legătură cu botezul doar cuvântările lui Chiril al Ierusalimului și ale lui Theodor de Mopsuestia, însă și acestea adresate neofiților. „Disciplina arcana" era mai riguroasă în Răsărit, iar accentul pe realismul Sf. Taine mai subliniat decât în spațiul latin.

Interpretări ale Rugăciunii domnești în cadrul exegezei scripturistice (evanghelice). O a doua posibilă grupare a comentariilor la „Tatăl nostru" ar fi cele cuprinse în lucrări exegetice mai ample, de regulă la Evanghelia după Matei. Respectiv, nu avem de a face cu interpretări de sine stătătoare la Rugăciunea domnească, ci cu tâlcuiri ce aparțin unui cadru exegetic mai larg și în care „Tatăl nostru" este doar un fragment. Așa sunt cele două comentarii la Rugăciunea domnească ale Sf. Ioan Gură de Aur, ce aparțin contextului exegetic din *Omilia a XIX-a la Matei* și din *Omilia la Poarta cea strâmtă*, apoi comentariul din *De sermone Domini in monte* al lui Augustin, cel din *Comentarium in Matthaeum* al lui Ieronim, cel din *Tractatus 14 (28) în Matthaeum* a lui Chromatius și cel din *Opus imperfectum in Matthaeum*.

În aceste scrieri autorii comentează verset după verset Evanghelia după Matei, iar când ajung la capitolul 6 (9-13), tâlcuiesc și Rugăciunea domnească. Interpretarea la „Tatăl nostru" apare astfel subordonată atât motivului general al exegezei, cât și etapei teologice din evoluția gândirii autorului. Astfel tâlcuirea Sf. Ioan Gură de Aur din *Omilia 19*, vede în „Tatăl nostru" expresia rugăciunii celor înfiați prin Botez, care sunt chemați la milostenie și viață curată în virtutea orientării eshatologice a existenței. Împărăția ce va veni a pătruns deja în viața actuală și prin aceasta existența pământească este valorizată din plin. Tâlcuirea la „Tatăl nostru" din *Strâmtă este poarta* accentuează necesitatea îndreptării vieții în funcție de cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, exegeza cererilor din Rugăciunea domnească evidențiază permanent nevoia conlucrării dintre om și Dumnezeu în vederea mântuirii, în funcție de dreptarul scripturistic.

În viziunea Părinților, „Tatăl nostru" este o rugăciune integrată în cultul liturgic și în mod deosebit în legătură cu Botezul și Euharistia. Inițial Rugăciunea domnească nu a avut un caracter liturgic (Noële Maurice Denis-Boulet). Indicația din *Didahie*, de a rosti de trei ori pe zi „Tatăl nostru", poate constitui un ajutor, pentru a înțelege cum a ajuns Rugăciunea domnească atât o „prescripție eclesială", cât și o rugăciune cultică și sacramentală. Didahia aparține sfârșitului veacului întâi creștin sau, cel mult, începutul celui de al doilea. „Tatăl nostru", deși era o rugăciune intimă și-n „ascuns", întrucât exprima identitatea creștină și apartenența la Hristos, este transmutat în planul comunitar, probabil încă de la primele adunări în cadrul Cinei Domnului. Dintre laudele și rugăciunile comune ale ucenicilor Rugăciunea Domnului nu putea să lipsească pentru că reprezenta cel mai bine rugăciunea proprie doar creștinilor. Mențiunea din Didahie, despre „Tatăl nostru", o găsim alături de problema Botezului, a Euharistiei și a poruncii de a

posti miercurea și vinerea. Ele reprezentau o „cateheză morală", adică reprezentau condiția minimă sau punctele de referință ale comunității creștine. Dacă observăm și faptul că viitoarea tradiție catehetică (Tertulian, Origen, Ciprian) se va structura tot în jurul Botezului, Euharistiei și Rugăciunii domnești și că tradiția interpretativă răsăriteană și apuseană la „Tatăl nostru" prezintă numeroase similitudini, atunci suntem îndreptăți să credem că acestea se datorează unei tradiții apostolice inițiale. În cadrul acesteia, „Tatăl nostru" reprezenta atât „școala pentru rugăciune" a comunității, cât și forma rugăciunii particulare. Deși documentele nu ne procură date directe despre întrebuințarea Rugăciunii domnești în Liturghia Bisericii primelor veacuri, este totuși greu de admis că ea ar fi putut lipsi din cadrul proto-liturghiei. Autoritatea dumnezeiască a Domnului, ce a predat-o ca și valoarea intrinsecă a ei – prin aceea că rezumă prin câteva cereri raportul cu Dumnezeu, iconomia mântuirii și calea desăvârșirii – reprezintă considerații pentru care „Tatăl nostru" s-a putut impune de la început în vechea Liturghie înaintea oricăror altor compoziții liturgice ale primilor generații de creștinii (Petre Vintilescu).

„Tatăl nostru" și omul contemporan. Biserica este societatea Sfintei Treimi cu omul. Cultul, doctrina, icoana, rugăciunea, postul, milostenia, virtutea sunt eclesiale, adică lucrări treimice în om și împreună cu omul și creația. În Biserică totul este trimitere la Tradiție, însă nimic nu rămâne simplu istorism. Pentru că toate stau sub semnul evenimentului, pe care-l creează Dumnezeu, toate sunt intrări sau prezență tainică, dar reală, a lui Dumnezeu în istorie. Scrierile patristice – recunoscute ca atare de Biserică – sunt și ele purtătoare de Duh. Deși s-au născut ca răspunsuri contextuale – pentru anumite comunități ori persoane, vizând curente de gândire specifice unei culturi, tradiții ori epoci date –, totuși, prin aceea că aprofundează contextul, adâncind răspunsul până la atingerea problematicii existenței umane ca atare și confruntându-l cu viziunea lui Dumnezeu, concretizată revelațional ca Biserică (Cult, Scriptură, Tradiție), scrierile Părinților sunt mereu actuale. De pe această poziție putem face apel, pentru omul și lumea contemporană, la comentariile patristice la „Tatăl nostru". Să le valorizăm dincolo de latura lor contextuală, evidențiind din ele aspectele ce surprind condiția umană în originea și sensul existenței ei, cu rostul de-a o așeza în prezența lui Dumnezeu și în posibilitatea unei rugăciuni autentice. Sigur, mentalitatea contemporană este cu totul alta decât cea a primelor veacuri în care s-au scris tâlcuirile la „Tatăl nostru".

Bibliografie. *Didahia sau Învățătura celor doisprezece Apostoli*, în coll. *PSB* 1, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; *Opus imperfectum in Matheum*, în *PG* 56, col. 611-946; Ambrozie de Milan, Sf., *Despre Sfintele Taine V*, în *PL* 16, col. 469-474 (în rom.: Ambrozie al Milanului, Sf., *Despre Sfintele Taine*, trad. E. Braniște, în: *ST*, 9-10/1967, pp. 565-599); Augustin, *De dono perseverantiae*, în *PL* 45, col. 993-1034; Augustin, *De Sermone Domini in monte II*, 4, 15-35, în *PL* 34, col. 1275-1285; Augustin, *Epistola 130 ad Probam*, în *PL* 33, col. 502-503, 674-676; Augustin, *Epistolae 221-224*, în coll. *CSEL* 57, 442-457; Augustin, *Sermo 56-59*, în *PL* 38, col. 377-402; Ciprian de Cartagina, Sf., *De Dominica Oratione*, în *PL* 4, col. 521-544; Cullmann, Oscar, *La prière dans le Nouveau Testament*, trad. M. Arnold, Ed. Cerf de Paris, 1995; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre Rugăciunea domnească*, în *PG* 44, col. 1119-1194; Grigore de Nyssa, Sf. *Scrieri*, I, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 403-452; Hamman, Adalbert, *La priére en afrique chretienne* (*Tertulien, Ciprien, Augustin*), Ed. Desclée De Brouwer, 1982; Ieronim, *Comentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium*, I, în *PL* 26, col. 44-45; Ieronim, *Dialogus adversus Pelagianos*, III, 15, în *PL* 33, col. 585; Ioan Gură de Aur, Sf., *Despre necesitatea îndreptării*

(rânduirii) vieții după Dumnezeu și despre Calea cea strâmtă și Tâlcuirea rugăciunii Tatăl nostru), în *PG* 51, col. 41-48; Noële, Maurice Denis-Boulet, „La place de Notre Père dans la Liturgie", în: *La Maison-Dieu*, 85/1966, Ed. Cerf, Paris, pp. 69-71; Origen, *Despre rugăciune*, în *PG* 11, col. 416-561; Spidlik, Thomas, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. II: *Rugăciunea*, trad. Diac. I.I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1972; Tertulian, *De Oratione*, în *PL* 1, col. 1152-1165.

Vasile Vlad

RUSÁLII. v. CINCIZECÍME. Termenul este specific limbii române și arealului româno-vlah, venind de la o sărbătoare precreștină traco-dacică ce se numea *Rozalia* sau *Rosalia*. Aceasta era o sărbătoare a florilor sau a verii ce se desfășura la începutul sezonului cald și care coincidea ca timp cu Praznicul Pogorârii Duhului Sfânt. Odată cu răspândirea creștinismului, rolul ei s-a diminuat, fiind înlocuită cu Cincizecimea, în schimb păstrându-se denumirea de Rusalii. Acest tip de „calchiere" se mai întâlnește și în cazul altor praznice, precum Crăciunul, Ignatul, Floriile, Sânzienele.

Mihai Burlacu

S

SABÁT. Ziua săptămânală de odihnă, a șaptea din zilele săptămânii, care începea în seara zilei de vineri și se încheia la apusul soarelui din ziua de sâmbătă. Termenul ebraic „sabbat" (în gr.: „sabbaton") provine dintr-o rădăcină care înseamnă „a înceta; a se odihni".

Sabatul în Vechiul Testament. Biblia stabilește o corespondență între cele șapte zile ale creației și zilele săptămânii. Așa cum Dumnezeu a creat lumea în șase zile, iar în a șaptea S-a odihnit (*Fc* 2, 2-3), tot așa și omul, zidit după chipul Creatorului, după șase zile de muncă trebuie să se odihnească în ziua sabatului (*Iș* 20, 11; 31, 12-17). Israeliții au păzit sabatul încă înainte de primirea Legii. În Ieșire 16, sabatul este prezentat ca un dar al lui Dumnezeu pentru poporul Său. Dumnezeu trimitea mană și poporul trebuia să o adune zilnic, cu excepția zilei a șaptea, căci Domnul dăruia în ziua a șasea o cantitate dublă de hrană. Deși înainte de Ieș. 16 nu găsim nicio referire la păzirea sabatului în Israel, porunca a patra din Decalog prezintă sabatul ca fiind instituit de Dumnezeu încă de la creație: „Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești. Șase zile să lucrezi; în ele fă-ți toate treburile, dar ziua a șaptea este odihna Domnului, Dumnezeului tău; în ea să nu faci nicio muncă, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul ce poposește la tine, fiindcă în șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însele, iar în ziua a șaptea S-a odihnit. De aceea, a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea și a sfințit-o" (*Iș* 20, 8-11).

În legislația levitică sabatul este menționat nu doar ca zi de binecuvântare pentru trupul omului, ci și pentru sufletul său. Sabatul nu trebuia respectat doar ca o măsură igienică, ci și pentru sfințenia lui. Era ziua Domnului; timpul care trebuia consacrat în întregime Celui ce a instituit-o. Acesta era motivul fundamental pentru cinstirea acesteia. Sfințenia sabatului era marcată și prin jertfa specială care se aducea în această zi: pe lângă jertfele obișnuite, în ziua de odihnă se aduceau încă doi miei (*Nm* 28, 9-10). De asemenea, tot în ziua sabatului se puneau pe masa punerii înainte cele douăsprezece pâini prevăzute de Lege (*Lv* 24, 5-9; *1 Par* 9, 32). În *Iș* 31, 12–17 sabatul este un semn al Legământului; nepăzirea lui este un sacrilegiu ce trebuie pedepsit cu moartea (*Nm* 15, 32-36). Totuși, înainte de exil nu exista o disciplină foarte strictă în privința observării reglementărilor cu privire la sabat. Activitățile domestice necesare bunului mers al gospodăriei și călătoriile erau permise (*4 Rg* 4, 23). Sabatul trebuia să fie un timp al bucuriei, nu al privațiunilor (*Os* 2, 11). Episodul arestării și uciderii reginei Atalia într-o zi de sabat (*4 Rg* 11, 5u.) spune multe despre percepția asupra zilei de odihnă în această perioadă.

Exilul babilonian (sec. VI î.H.) marchează un punct de turnură în acest domeniu. În timpul exilului (597/586-538 î.H.) restricțiile se înmulțesc. Dacă Osea (sec. VIII î.H.) vorbea de

ziua de sabat ca de una de veselie (*Os* 2, 13), în Trito-Isaia (cap. 56-66 din cartea Isaia, redactate spre sfârșitul sec. VI î.H:), găsim îndemnul ca „în ziua cea sfântă să nu faci ce-ți place ție" (58, 13). Profetul Ieremia și insistă asupra necesității unei stricte respectări a sabatului (*Ir* 17, 19– 27). Iar Profetul Iezechiel, exilat fiind împreună cu mulți dintre conaționalii săi, afirmă că una dintre cauzele căderii Ierusalimului, a distrugerii Templului și a deportării este pângărirea sabatului (*Iz* 20, 11–24).

În perioada exilului se dezvoltă instituția sinagogală. Membrii comunităților iudaice folosesc de acum ziua de odihnă pentru a se aduna în sinagogă. Astfel, sabatul devine ziua prin excelență a rugăciunii și a studiului Legii și așa va fi și în epoca Noului Testament.

După întoarcerea din exil, printre măsurile luate de Neemia un loc important îl ocupă cele privitoare la cinstirea sabatului. Interdicțiile anterioare privitoare la purtarea poverilor (*Ir* 17,21u.), comerț (*Am* 8, 5) sunt întărite, cu precizarea că prin astfel de practici sabatul este profanat (*Ne* 13, 15-23). Pentru o bună perioadă de timp după Neemia nu mai avem informații despre sabat. În timpul dominației seleucide, Antioh Epifanes a încercat distrugerea religiei iudaice, desființând prin lege instituțiile fundamentale ale iudaismului, între care și sabatul (168 î.H.). Credincioșii zeloși pentru Lege s-au răzvrătit și după un război eroic de trei ani au reușit să restaureze instituțiile desființate. Un episod din prima parte a îndelungatului război macabeic este sugestiv pentru atitudinea credincioșilor iudei față de sabat. Fiind atacați într-o zi de sabat, un grup de ostași iudei preferă să se lase măcelăriți decât să calce sabatul apărându-se. Evenimentul a constituit un punct de turnură în ceea ce privește legislația privitoare la sabat. După ce au pierdut aproximativ 1000 de luptători, răsculații au hotărât ca de atunci înainte să fie îngăduită autoapărarea în ziua de odihnă (*1 Mac* 2, 31-41). Totuși, nu toate acțiunile dușmanilor cădeau sub incidența acestei hotărâri. Astfel, atunci când Pompei a construit structuri de asediu pentru facilitarea escaladării zidurilor orașului, asediații au considerat că orice acțiune de împiedicare sau distrugere a acestora ar constitui o călcare a sabatului. Astfel, romanii au reușit să-și materializeze planurile fără vreo obstrucție din partea iudeilor asediați (Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, 14.4.2-3). Cum s-a ajuns până aici? În perioada premergătoare începuturilor Creștinismului, cărturarii au dezvoltat legislația privitoare la sabat, formulând o mulțime de restricții care detaliau ce înseamnă a păzi cu adevărat ziua de odihnă. În cele două tratate din Mișna dedicate sabatului acțiunile interzise sunt sistematizate în 39 de clase. Toate cele 39 de tipuri de acțiuni sunt apoi discutate, elaborate și detaliate încât se ajunge la sute de activități pe care orice iudeu care vrea să păzească Legea trebuie să le evite în ziua de odihnă. Unele dintre ele frizau absurdul, cum este de pildă cazul unei precizări care explică ce înseamnă a nu scrie în ziua de sabat: „Cel care scrie două litere, cu mâna stângă sau cu mâna dreaptă, fie de un fel, fie de două feluri, precum și dacă ele sunt scrise cu cerneală diferită sau în limbi diferite, este vinovat...". Altă problemă tratată este dacă se poate sau nu consuma un ou făcut în ziua de odihnă! Era atât de mare numărul de acțiuni incompatibile cu odihna sabatului încât rabinii înșiși au ajuns la concluzia că păzirea zilei de odihnă conform legislației lor era aproape imposibilă. De aceea, s-a răspândit vorba că dacă poporul ar păzi în detaliu toate prevederile legate de ziua de odihnă în două sâmbete consecutive, atunci ar veni Împărăția lui Dumnezeu.

Sabatul în Noul Testament. Nu știm câte dintre sutele de restricții consemnate în Talmud erau în vigoare și în timpul Noului Testament, cert este că prescripții de genul celei citate mai sus avea Domnul în vedere atunci când îi acuză pe cărturari că-i împovărează pe oameni cu sarcini greu de purtat, în vreme ce ei înșiși nu le împlinesc (*Lc* 11, 46).

Una dintre învățăturile Mântuitorului, care I-au atras dușmănia fariseilor și cărturarilor, este cea privitoare la sabat. El se prezintă ca „Domn al sabatului" (*Mc* 2, 28; *Mt*. 12:8; *Lc* 6, 5) și amintește că împlinirea poruncii iubirii de aproapele este mai importantă decât păzirea

odihnei sabatului (*Mc* 3, 4). El cinstește ziua de odihnă mergând la sinagogă unde exercită dreptul pe care-l avea orice israelit de parte bărbătească de a lectura public din Scriptură și de a predica (*Mc* 1, 21 și par.; *Lc* 4, 16-21; 13, 10; *In* 6, 59). O cinstește însă și făcând bine celor ce aveau nevoie de mila Sa (*Mc* 3, 1-5; *In* 5, 2-15) și faptele Sale îi atrag ura implacabilă a fariseilor și cărturarilor (*Mt* 12, 14; *Mc* 3, 6; *Lc* 6, 11; *In* 5, 16). Dacă cărturarii priveau sabatul ca o finalitate în sine, Domnul învață că ziua de odihnă a fost rânduită pentru folosul oamenilor („sabatul a fost făcut pentru om, și nu omul pentru sabat", *Mc* 2, 27) și că nevoile lor trebuie să aibă prioritate în fața legilor sabatului (*Mt* 12, 1-14; *Mc* 2, 23 – 3, 6; *Lc* 6, 1-11; *In* 5, 1-18).

De la sabat la Duminică. Ca „Domn al sabatului" (*Mc* 2, 28; *Mt* 12, 8; *Lc* 6, 5), Domnul are nu numai autoritatea de a restaura înțelesul profund al poruncii a patra din Decalog, dar are și puterea de a schimba ziua săptămânală de odihnă. Nu întâmplător Învierea Sa, adică evenimentul de temelie a noii iconomii a lui Dumnezeu, a avut loc „după ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii" (*Mt* 28, 1). Iar primele două arătări către Apostoli au avut loc tot „în ziua cea dintâi a săptămânii" (*In* 20, 19.26). De aceea, ziua aceasta a început să fie numită de către creștini „Ziua Domnească" (*Ap* 1, 10; *Didahia*, 14, 1). La începuturile Bisericii, cinstirea zilei Învierii nu a însemnat pentru creștini și abandonarea sabatului. Un timp iudeo-creștinii au continuat să cinstească sabatul, așa cum au continuat și să frecventeze sinagogile și templul, folosind aceste instituții iudaice nu numai ca loc de rugăciune, ci și ca spații potrivite pentru vestirea Evangheliei (*FA* 13, 14-47; 16, 13; 17, 2). Cu timpul, în contextul rupturii tot mai adânci dintre Biserică și iudaism, cinstirea sabatului este abandonată complet, Duminica rămânând singura zi săptămânală de odihnă a creștinilor (*FA* 20, 7; *1 Co* 16, 1-2; *Ap* 1, 10; *Didahia* 14, 1).

Bibliografie. Bacchiocchi, Samuele, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977; Douglas, J.D, Tenney, M.C, Silva, M., „Sabbath", în *Zondervan Illustrated Bible Dictionary*, Ed. Zondervan, Grand Rapids, 2011, 1257-1259; Jewett, Paul K., *The Lord's Day: A Theological Guide to the Christian's Day of Worship*, Eerdmans, Grand Rapids, 1971; Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C. - A.D. 135*, a new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Matthew Black, vol. II, Edinburgh, 1979; Wolff, Hans W., „The Day of Rest in the Old Testament", *Lexington Theological Quarterly*, VII (1972), 65-76.

Daniel Mihoc

SABELIANÍSM. Grupare distinctă a monarhianismului, mișcare teologică apărută în secolele II-III, care susținea că există un singur Dumnezeu, Persoanele Treimii fiind numai *puteri* sau *moduri* de manifestare ale Acestuia.

Ereticii monarhieni au fost împărțiți în două grupări distincte: monarhienii dinamici sau adopționiști și, respectiv, monarhienii modaliștii sau sabelienii. Acești monarhieni modaliști, între care sunt cunoscuți: Noetus, Praxeas și, mai ales, Sabellius (de la care și gruparea și-a luat supranumele), admiteau o Treime aparentă, ca manifestare a aceleiași Persoane dumnezeiești unice. Astfel, în concepția lor, persoana este un mod de manifestare externă a unicului Dumnezeu, care se manifestă succesiv în lume, ca Tată, ca Fiu și, respectiv, ca Duh Sfânt. Atunci când se manifestă ca Tată El nu există ca Fiu și ca Duh Sfânt și viceversa. În mod automat, actul Întrupării a fost realizat în Persoana Tatălui pentru că nu există decât o singură Persoană divină. Astfel, Tatăl este Cel care S-a întrupat, a suferit și a murit pe Cruce. De la această deviație dogmatică au primit și un al treilea supranume: patripassieni (de la formula în limba latină: *Pater passus*, „Tatăl a pătimit").

Despre Sabellius nu avem foarte multe informații. Foarte probabil, a fost un teolog din secolul al III-lea, originar din Roma, ca și ceilalți doi monarhieni modaliști, Noetus și Praxeas, deși Părinții greci din secolele ulterioare (Sf. Vasile cel Mare, Timotei al Constantinopolului) îl localizează în Libia sau Pentapolis. În anul 220, preotul Sabellius a fost condamnat la Roma de către papa Callixtus (217-222), după care s-a îndreptat spre Libia și Egipt, propagându-și ideile monarhiene.

Deși această tipologie greșită de înțelegere a dogmei trinitare a fost combătută în special de apologetul Tertulian, totuși Epifanius de Salamina, în anul 375, susținea că adepți ai lui Sabellius pot fi identificați în Mesopotomia și la Roma. O parte dintre aderenții la secta montanistă au îmbrățișat învățăturile sabelliene. Ca o dovadă a impactului negativ pe care l-a produs această erezie în Biserică, Can. 7 al Sin. II Ec. (Constantinopol, 381) și Can. 95 Trul. (Constantinopol, 691-692) au declarat invalid botezul săvârșit de sabellieni. Un tipar apropiat de interpretarea monarhică sabelliană poate fi regăsit în ideile teologului spaniol Miguel Serveto (1511-1553) și cele promovate de misticul suedez Emanuel Swedberg (1688-1772).

Bibliografie. Tertulliani, Q. Septimii Florentis, *Adversus Praxean Liber – Tertullian's treatise against Praxeas*, SPCK, London, 1948; Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice* (ediție bilingvă), coll. *Tradiția creștină*, 4, Ed. Polirom, Iași, 2007, pp. 445-573; Simonetti, M., „Sabellio e il Sabellianismo", în: *Studi storico-religiosi*, 4/1980, pp. 7-28; Merenciano, A. Soler, „El Sabelianismo en el concilio romano del año 263: la acusación contra Dionisio Alejandrino", în: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 78/2002, pp. 411-420.

Ionuț Tudorie

SACERDÓT. (lat. *sacerdos*, *sacerdotis*) Persoană care are dreptul să oficieze actele cultului religios, preot.

În limba greacă există doi termeni care se referă la acest lucru: πρεσβύτερος și ἱερεύς și evidențiază o persoană care mediază între oameni și divinitate. Sacerdoții au existat încă din cele mai vechi timpuri, chiar și în societățile primitive. În creștinism, se face o distincție clară între preoția evreiască și preoția în Hristos. Astfel, pentru creștini, Hristos este Unicul Sacerdot, neexistând preoție în afara lui Hristos. Preoția lui Hristos este prezentă prin acțiunile văzute ale episcopilor și preoților, care sunt numiți numai prin analogie sacerdoți, fără a diminua unicitatea preoției lui Hristos care este Preot în veac după rânduiala lui Melchisedec.

Bibliografie. Eliade, Mircea, Culianu, Ioan P., *Dicționar al religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 2007.

Gelu Călina

SACHELÁR. (gr. *sakelarios*; lat. *sacellum* – *săculeț de bani*) Rang onorific, acordat de către episcop preoților care au o activitate bisericească bogată. Semnul distinctiv al acestui rang este brâul albastru (art. 145 § 1, Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române).

La origine, acest termen desemna persoana responsabilă de problemele economice ale unei mănăstiri, fiind cel care ținea evidența contabilă a mănăstirii. Mai apoi, titlul acesta va fi folosit pentru cei care îndeplineau funcția de inspectori eparhiali și care se ocupau cu supravegherea și îndrumarea vieții monahale din mănăstirile de călugări. Sachelarul era inferior economului, cel dintâi fiind administratorul general al bunurilor bisericești, iar cel de-al doilea administratorul și exarhul mănăstirilor de călugări.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990; Milaș, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, Tipografia „Gutenberg" 1915.

Ioan Cozma

SACRILÉGIU. v. PROFANÁRE.

SÁCOS. (gr. *sakos*; lat. *saccus* – *sac*) Veșmânt liturgic arhieresc, confecționat din pânză de in, lână, mătase, catifea, de culoare albă, purpurie, aurie, azurie, simplu sau cu diferite modele bisericești, lung până la genunchi, în forma unui sac, cu mâneci largi, cu cele două părți laterale prinse cu nasturi în formă de clopoței.

După ce a luat stiharul, epitrahilul, brâul și mânecuțele, arhiereul așază Sacosul peste stihar, punând apoi și omoforul mare sau mic. Modelul inițial al Sacosului este în veșmântul arhiereului din Vechiul Testament (*Iș* 28, 33-34 și 39, 25-26), dar originea reală a sa stă în tunica de ceremonii a bazileului de la Constantinopol, care a dăruit acest veșmânt patriarhului din capitala imperiului, mai târziu și altor ierarhi. Sacosul intră în setul de veșminte arhierești abia prin secolul al V-lea, dar generalizarea purtării

lui se face abia în secolul al XVII-lea. Sacosul simbolizează hlamida cu care a fost îmbrăcat Mântuitorul Hristos, în timpul Patimilor Sale; cei 12 clopoței sunt simbolul Sfinților Apostoli, care au propovăduit cuvântul Evangheliei și pe care arhiereul trebuie să îi urmeze în lucrarea sa învățătorească.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Braniște, Ene, *Liturgica Teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Vasile, Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1941.

Lucian Petroaia

SATÁNA. Nume ebraic (σατανάζ) care înseamnă *potrivnic* sau *vrăjmaș*, redat în limba greacă prin termenul (διάβολοζ), învățătura de credință ortodoxă asociindu-l cu îngerii căzuți care: „la început au fost îngeri buni, dar apoi s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, conduși fiind de către Lucifer, mai marele cetei căzute". Termenul la care ne vom referi este strâns legat de apariția răului în lume, aceasta fiind una dintre cele mai misterioase și mai discutate teme. Apariția răului în creație este legată de numele lui Satan. deoarece își are începutul în lumea spirituală a cetelor îngerești, în voința duhurilor căzute și vrăjmașe lui Dumnezeu, fiind o atracție a voinței către neant, o tăgăduire a ființei și a creației, o ură furioasă împotriva harului divin.

Nelegiuirea care se naște în Satana, este deci o problemă pur spirituală, diavolul făcându-se din proprie inițiativă cauză a căderii, atât pentru sine, cât și pentru ceilalți; înainte de el nu a păcătuit nimeni, iar el a căzut nu fiindcă în natura sa ar fi fost sădită aplecarea spre rău, ci fiind creat bun s-a hotărât el însuși spre păcat, devenind din arhanghel, diavol, adică clevetitor. Nefiind născut, ci creat de Dumnezeu, Lucifer s-a pomenit deodată că este puternic, bogat în daruri, fără trup, dar cu o ușoară corporalitate spațială, și astfel a început să fie tentat de imaginea și gândul mândriei, într-un cuvânt, de setea de autoîndumnezeire. Rămânând totuși dependent de Dumnezeu, Lucifer dobândește prin cădere o ură față de creația divină, o frenezie a distrugerii, o sete după neantul din care a fost creat.

După cădere, Lucifer împreună cu ceata lui sunt într-o permanentă luptă împotriva creației și a Ziditorului ei. Împotrivindu-se lui Dumnezeu, Creatorul lumii, au fost aruncați în întuneric, nemaiavând stăpânire, nici putere asupra cuiva, decât dacă le îngăduie Dumnezeu. Au posibilitatea să se schimbe și să ia diverse forme, după fantezia lor întunecată. Toată răutatea și patimile necurate au fost născocite de ei, aceștia fiind sursa păcatului care s-a răsfrânt în întreaga creație.

Înainte de a deveni stăpânitorul temporar al lumii pământești unde a fost alungat, Satan era numit Lucifer – adică purtător de lumină. În ciuda faptului că a căzut, el este mai apropiat de Dumnezeu decât de oameni, mai păstrând doar o parte din atributele lumii angelice, celelalte nemaifiindu-i accesibile după cădere. Preocupat de propria perfecțiune și frumusețe, Lucifer a îndrăgit-o prea mult, uitând de cinstirea pe care i-o datora lui Dumnezeu, și atunci, refuzând să privească dincolo de perfecțiunea angelică, a rămas să-și fie suficient lui însuși. Drama căderii sale este iubirea exclusivă de sine.

Profetul Iezechiel îl prezintă pe Lucifer ca fiind „Luceafărul strălucitor", de unde reiese că cel rău ar fi o căpetenie a oștilor cerești: „Tu erai pecetea desăvârșirii, deplinătatea înțelepciunii și cununa frumuseții. Tu te aflai în Eden, în grădina lui Dumnezeu; hainele tale erau împodobite cu tot felul de pietre scumpe…Tu erai heruvimul pus ca să ocrotești; te așezasem pe muntele cel sfânt al lui Dumnezeu și umblai prin mijlocul pietrelor celor de foc. Fost-ai fără prihană în căile tale din ziua facerii tale și până s-a încuibat în tine nelegiuirea… Lăuntrul tău s-a umplut de nedreptate și ai păcătuit iar Eu te-am izgonit pe tine, heruvim ocrotitor, din pietrele cele scânteietoare și te-am aruncat din muntele lui Dumnezeu, ca pe un necurat. Din pricina frumuseții tale s-a îngâmfat inima ta, și pentru trufia ta ți-ai pierdut înțelepciunea. De aceea te-am aruncat la pământ…" (*Iz* 28, 12-17).

Descrierea prorocului Iezechiel este un tablou complet a ceea ce s-a întâmplat cu Lucifer și care a fost cauza căderii lui.

Aceste texte, împreună cu afirmația Mântuitorului: „L-am văzut pe Satan căzând ca un fulger din cer" (*Lc* 10, 18) „stabilesc indiscutabil o involuție parțială în mersul firesc a primei lumi." Cu toate acestea, căderea lor nu a fost doar o involuție lentă, o alunecare în întuneric, Sfânta Scriptură ne arată ce a urmat acestei întunecări, o intervenție directă din partea Creatorului: „Dumnezeu nu a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad și i-a dat peșterilor întunericului". În momentul în care se conturează precis o întunecare a unei părți din duhuri, apare mâna Celui Prea Înalt pentru a face ordine. Sf. Arhanghel Mihail și îngerii rămași fideli și credincioși lui Dumnezeu au luat atitudine: „Și s-a făcut război în cer: Mihail și îngerii lui au pornit război cu balaurul. Și se războia și balaurul și îngerii lui, și n-a izbutit el, nici nu s-a mai găsit pentru ei loc în cer. Și a fost aruncat balaurul cel mare, șarpele cel de demult, care se cheamă diavol și Satana, cel care înșeală toată lumea, a fost aruncat pe pământ și îngerii lui au fost aruncați cu el."(*Ap* 12, 7-10)

Prăbușirea definitivă a Satanei produce o liniște în lumea cerească: „Pentru aceasta, bucurați-vă ceruri și cei care locuiți în ele" (*Ap* 12, 12). Așadar, bucurie mare se naște în ceruri, deoarece prin această luptă îngerii buni au făcut dreptate, stabilind totodată raporturile normale între creatură și Creator, localizând, prin aceasta, poziția definitivă a răului în lumea angelică. Prezența și totodată existența celui rău, o vom constata și mai pregnant în momentul ispitirii protopărinților noștri Adam și Eva. În căderea lor, o mare responsabilitate a avut-o și cel rău: „...iar prin pizma diavolului a intrat păcatul în lume" (*Sol* 2, 24); ...șarpele a amăgit pe Eva cu vicleșugul său...(*1 Co* 11, 3), ispita diavolească devenind pricină de poticnire a omului și piedică în împlinirea destinului hărăzit de creație.

Bibliografie. Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Francais*, Ed. Hachette, Paris, 2000; Bulgakov, S., *Scara lui Iacov: despre îngeri*, trad. F. Mihăescu, Ed. Rosmarin, București, 2001; Guțu, Gheorghe, *Dicționar Latin-Român*, Ed. Humanitas, București, 2007; Liddel, Henry George, Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996; Kittel, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II: Δ-H, W.M.B. Eerdmans Publishing Company Grands Rapids, Michigan, 1999; Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobee, John, Stransky, Tom F., Webb, Pauline, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva, 2010; Manolache, Anca, „Un capitol de Angelologie", în: *ST*, 1-2/1955, p. 132; Matsoukas, Nikolaos, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. IV: *Demonologia*, trad. C. Coman, C.E. Chivu, Ed. Bizantină, București, 2002; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanasie, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004; Țepelea, Marius, „Problematica răului și a căderii în păcat", în *Orizonturi Teologice* – volum omagial, 2001.

Doru Fer

SATANÍSM. Cult consacrat lui Satan și răului. În limbajul contemporan, prin *satanism* se înțelege acea filozofie bazată pe Biblia Satanică și pe Biserica lui Satan, fondată de Anton Szandor LaVey.

În această filozofie, Satan devine un simbol pozitiv, arhetip al sinelui și al egoismului. Mai este cunoscut și sub numele de *demonism*. Deși este asociată în cultura populară cu ritualuri ce au în prim plan violența și cruzimea, filozofia Bisericii Satanice are la bază următoarele caracteristici: Individualismul fundamental, bazat pe conceptul nietzschean că individul este singurul responsabil pentru viața sa și că trebuie să se ridice peste perceputa conformitate a maselor pentru a găsi o cale în viață. În acest sens, satanismul fiind influențat de libertarianism, LaVey declară că *„sataniștii sunt născuți nu făcuți ... au o boală numită independență"*. De asemenea, sataniștii se opun religiilor care plasează oamenii într-un raport de subordonare față de zei (creștinismul, islamul, iudaismul etc.). Denumirea curentului satanist modern pornește de la „Satan", adversarul spiritual al demiurgului din tradiția religioasă iudeo-creștină, nume folosit pentru a simboliza respingerea de către sataniști a principiilor majore ale religiilor iudeo-creștine. O doctrina a satanismului modern, care a prins foarte bine, este următoarea: „Eu sunt dumnezeul meu". Cel mai important eveniment

din calendarul satanic este ziua de naștere a credinciosului, aceasta reprezentând și nașterea dumnezeului său. Un fapt surprinzător despre satanismul modern este că Satan, perceput ca „diavol" în cultura populară, nu este venerat, fiind considerat doar un arhetip literar care este un exemplu de opoziție față de umilință și credință. În filozofia laveyană, cultul „diavolului" este văzut ca fiind doar o inversare a creștinismului și o înțelegere greșită a satanismului. Satanismul este împărțit în două categorii principale: Satanismul tradițional, care se preocupă de schimbarea evoluției noastre și a societăților în care trăim - creând, de fapt, o nouă specie umană și o civilizație care să corespundă acestui nou tip de ființă umană și Satanismul Modern care promovează individul și nu faptul că omul este nesemnificativ, slab și dependent de supranatural. Ei consideră că apartenența de supranatural și implicit de o Biserică, presupune mult prea multă bătaie de cap, având în vedere că "Nimic nu este real (adică totul este permis)". Satanistul Modern nu neagă munca strămoșilor noștri precum face un fanatic, ci el îmbrățișează fiecare idee valoroasă, cultura și magia, dar refuză să fie condus de legile unui "preistoric" (ex. Iisus). Valorile satanismului sunt în satanist, drept pentru care ritualurile sataniste afirmă puterea simbolului satanic în inteligența, istețimea și cultura individului. Pentru un satanist modern, Satan nu este altceva decât o forță a naturii. Satan nu este considerat o zeitate. Această forță este considerată partea întunecată a naturii. Această "parte întunecată" nu reprezintă neapărat răul, ci doar o parte neexplorată a naturii. Satanismul nu cere venerarea lui Satan, nu îți cere nici măcar să crezi într-o zeitate. Depinde de individ să aleagă ce nivel i se potrivește cel mai bine. Vezi relația între satanism și luciferism.

Bibliografie. Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, București, 1995.

Gelu Călina

SĂPTĂMÂNA LITÚRGICĂ. Ciclu de șapte zile liturgice, care stă la baza împărțirii anului bisericesc. Începe cu Vecernia de sâmbătă seara și se încheie cu slujba Ceasului al IX-lea din sâmbăta următoare. Modelul primordial al Săptămânii Liturgice este referatul biblic al zilelor Creației, după care vechii evrei și-au organizat timpul, sistem pe care l-a preluat și Biserica Creștină. Fiecare zi a Săptămânii Liturgice are semnificație specială: Duminica este ziua Învierii; lunea este ziua în care sunt cinstiți îngerii și toate puterile cerești, ca vestitori ai voii lui Dumnezeu către noi și ca mijlocitori ai rugăciunilor noastre spre El; marțea este dedicată sfinților proroci, în special Sf. Ioan Botezătorul, ultimul și cel mai de seamă dintre proroci; miercurea și vinerea sunt zile de post, de rememorare a vinderii Domnului Hristos și a Răstignirii Lui și de cinstire a Sfintei Cruci, altarul pe care S-a jertfit El; joia este închinată Sfinților Apostoli și se reamintește de Cina cea de Taină, când Mântuitorul a instituit Taina Sfintei Împărtășanii; sâmbăta este ziua pomenirii morților. Cursul anului liturgic, care are 52 de săptămâni liturgice începe cu Săptămâna Luminată și se sfârșește cu Săptămâna Patimilor (numită și *Mare*).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Braniște, Ene, *Liturgica Teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

Lucian Petroaia

SĂRBĂTOÁRE. I. (*liturg.*; slav. *ipraznic – sărbătoare*) Sărbătoare religioasă, zi liturgică în care Biserica prăznuiește un momente din viața Mântuitorului Hristos sau a Maicii Domnului, cu semnificații decisive pentru istoria mântuirii, din viața unor sfinți martiri, cuvioși, ierarhi – în general ziua trecerii lor la Domnul sau din istoria Bisericii. Sărbătorile închinate Preasfintei Treimi, Mântuitorului și Maicii Domnului se numesc *praznice împărătești* sau *domnești* (gr. κυριακαί ή δεσποικαί έορταί sau slav. господские праздники). Sărbătorile închinate Mântuitorului sunt de două feluri: *cu dată fixă* (Nașterea Domnului - 25 decembrie, Tăierea Împrejur -1 ianuarie, Botezul Domnului - 6 ianuarie, Întâmpinarea Domnului - 2 februarie, Schimbarea la Față - 6 august; între acestea sunt numărate și Duminica - Ziua Învierii și Înălțarea

Sfintei Cruci - 14 septembrie) și *cu dată schimbătoare* (Învierea Domnului sau Paștile, Înălțarea Domnului, Pogorârea Sfântului Duh, Rusaliile sau Cincizecimea, Sfânta Treime - în lunea de după Rusalii). Sărbătorile Maicii Domnului sunt: Nașterea Maicii Domnului (8 septembrie), Intrarea Maicii Domnului în Templu (21 noiembrie), Bunavestire (25 martie) și Adormirea Maicii Domnului (15 august); la acestea se adaugă și alte 32 de sărbători mai mici, care susțin cultul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă. În aproape fiecare zi a anului, Biserica prăznuiește unul sau mai mulți sfinți. Sfinții la care poporul are o mare evlavie și care sunt prăznuiți cu mai mare fast, sunt însemnați în calendar cu roșu.

II. (*spirit.*) Timp sau perioade de timp ale celebrării lui Dumnezeu sau persoanelor sfinților, precum și a evenimentelor inerente acestora. Tradiția creștină răsăriteană crede și știe că Sărbătoarea este consecința Întrupării Domnului în lume și concretizarea în temporal a relației și comuniunii dintre Dumnezeu și umanitate, dintre cer și pământ, sau „taina modului în care Dumnezeu Însuși face unitate cu făptura omenească". Sărbătoarea este timpul întru care se revarsă harul și bucuria, pentru că este ziua adunării euharistice, întru care Dumnezeu coboară și rămâne în lume în chip sensibil pentru a ierta, răscumpăra și îndumnezei lumea. Din pricina lucrării mântuitoare pe care Dumnezeu o săvârșește în Praznic, Sărbătoarea înseamnă lumea ajunsă în destinul ei, este Împărăția la care deja ospătăm, este unitate a celor văzute cu cele veșnice. „Sărbătoarea nu este carnaval cu măști ci procesiune cu icoane, este ospățul veșniciei, este starea dimpreună cu îngerii și cu sfinții și cu strămoșii la acest ospăț al veșniciei".

Timpul liturgic este determinant pentru viața moral - religioasă. El oferă vieții duhovnicești consistență și o așază în certitudine, plinătate, dinamism și sens. Timpul liturgic integrează și încadrează efortul moral al credinciosului. Îl integrează în Adevăr (dogmatic) și-l încadrează în dinamismul ce-l imprimă vieții ritmul și darurile liturgice ale sărbătorilor. Integrată și încadrată liturgic, viața religios-morală devine o viață a plinătății pe care o provoacă în om Hristos Cel „dinlăuntrul fiecărei clipe". Iată de ce, în Sărbătoare credinciosul nu mai caută rațiuni de viață altele decât cele intrinseci Praznicului respectiv. Prezența lui Dumnezeu din Sărbătoare este suprema rațiune a vieții, căci este Împărăția veșnică devansată în condiții pământești.

Bibliografie. Bădescu, Ilie, *Noologie. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Ed. Valahia, Colecția Euxin, București, 2002; Băncilă, Vasile, *Duhul sărbătorii*, Ed. Anastasia, București, 1996; Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Felmy, Karl Khristian, „Existență seculară și viață liturgică", în *Viață liturgică și etos comunitar*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007; Moldovan, Ilie, *Calendarul viu - dialoguri euharistice între generații*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007; Schmemann, Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, trad. V. Bârzul, Ed. Sophia, București, 2002; Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, trad. M. Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2002; Zizioulas, Ioannis, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute (Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Bewegung)*, Meitingen - Freising, 1970.

Lucian Petroaia, Vasile Vlad

SĂRINDÁR. (gr. *sarantaria - grup de patruzeci*) Pomenirea neîntreruptă a unui creștin adormit în Domnul, la 40 de liturghii, în cele 40 de zile de după moarte.

Conform tradiției patristice, în cea de a 40-a zi de la desprinderea sufletului de trup are loc judecata particulară a sufletului, pentru care se face parastas și „*ridicarea Panaghie*i"; citirea unui pomelnic pentru morți, la 40 de liturghii, consecutiv. În unele zone (Moldova), în loc de sărindare se face „*purtarea capetelor*", citindu-se pomelnicele pentru morți în sâmbetele Postului Mare și aducându-se pentru împărțit o colivă mică și prescuri.

Bibliografie. Apostol, Mihai, „Despre stâlpii care se citesc la morți", în: *GB*, XIII (1957), 4-5, pp. 265-278; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; C(ornoiu), „Rugăciunile Bisericii sau pomenirile pentru cei repausați în Domnul", în: *BOR*, XXVI (1902), 2-3, pp. 256-268 și nr. 4, pp. *373*-383; Mircea, Ioan, „Cultul morților în Biserica Ortodoxă, după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție", în: *Ort*, XXXVII (1985), 3, pp. 465-495; Zugrav, I., *Cultul morților. Comemorarea lor* (*studiu liturgic-pastoral*), Cernăuți, 1937.

Lucian Petroaia

SÂNUL LUI AVRAÁM. Denumire conjuncturală a raiului, referitoare la desăvârșirea omului dinainte de venirea lui Hristos, constând în faptul că drepții odihneau la *sânul lui Avraam*.
Acest patriarh, precum și ceilalți drepți ai Vechiului Testament, spune Scriptura că erau *„așezați lângă neamul lor”*. Această adăugare se făcea în virtutea unei calități recapitulative a firii omenești, ca fapta bună să fie socotită ca dreptate, iar rudenia sau neamul să fie simbolul celor ce fac binele. Astfel, neamul la care se adăugau nu ținea doar de sorgintea genetică sau biologică, ci el era simbolul celor care lucrau dreptatea. Pe acest simbol s-a constituit și ideea de popor ales, care la modul intențional nu viza o puritate genetică, cât una religios-morală. El este simbolul *Împărăției*, *Bisericii*, *raiului*, etc. Avraam ținea la sânul său pe săracul Lazăr, semn că desăvârșirea implica apartenența la neamul patriarhilor care au fost drepți înaintea Domnului. Sintagma *„sânul lui Avraam”* a fost rostită de Domnul Iisus Hristos, prin aceasta evidențiindu-se dimensiunea comunională a raiului, nu numai frățească, ci și ierarhică.

SÂNZIÉNE. Denumire populară românească a datei nașterii Sf. Ioan Botezătorul, aceasta fiind în 24 iunie, după calendarul îndreptat, și pe 7 iulie, după calendarul iulian. La origine, se crede că Sânzienele ar fi denumit o sărbătoare precreștină a verii, peste care a coincis ulterior Nașterea Sfântului Ioan Înaintemergătorul, din aceasta păstrându-se doar denumirea. v. IOÁN BOTEZĂTÓRUL.

SCHIMBÁREA LA FÁȚĂ. I. Eveniment în care Mântuitorul Iisus Hristos ia pe trei dintre ucenicii Săi, adică pe Iacob, Petru și pe Ioan, pe muntele Taborului, și în prezența cărora se schimbă la față, adică își transfigurează chipul prin care se vede dumnezeirea Sa.
Evenimentul este relatat în Sfânta Scriptură de Sfinții Evangheliști Matei (17, 1-9), Marcu (9, 2-9) și Luca (9, 28-36). Domnul Hristos arată ucenicilor Petru, Ioan și Iacov, *„pe cât li se putea”*, dumnezeirea Sa, prin strălucirea transfigurată a chipului Său (gr. Μέταμορφωσίς τού Χριστού; lat. *Transfiguratio Domini nostri Jesu Christi*).
Acest eveniment indică faptul că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, adică Dumnezeu Însuși după fire, atât cât poate natura lui omenească dezvălui, și atât cât limita omenească a apostolilor martori poate percepe. Prin schimbarea la față, Iisus Hristos întărește ucenicilor convingerea că El este Dumnezeu Întrupat, și că evenimentele Patimii Lui care urmau la scurt timp după aceasta, sunt asumate în mod deliberat, de bunăvoie pentru viața lumii. De asemenea, Schimbarea la Față arată natura umană îndumnezeită a lui Hristos, și indirect gradul maxim al îndumnezeirii oamenilor care vor urma Lui. Schimbarea la Față este un moment epifanic, în care participă Sfânta Treime, prin glasul Părintelui Ceresc ce mărturisește dumnezeirea Fiului Său Iisus Hristos, precum și îndemnul către oameni de a-L asculta, dar și prezența implicită a Duhului Sfânt în caracterul transfigurat.
Schimbarea la Față arată modul în care omul percepe dumnezeirea, ca lumină necreată. Teologia creștină ortodoxă insistă asupra relevanței luminii necreate, ca fenomen obiectiv, real, ce dovedește posibilitatea intervenției lui Dumnezeu în plan creat, fără să altereze ființa ei deși este relativă, și indiferent de prejudecata că lumea este aparent o sumă de fenomene automate impersonale.
II. (*liturg.*) Praznic liturgic împărătesc, în cinstea Domnului Iisus Hristos, dedicat evenimentului Schimbării la Față. Acesta are loc pe data de 19 august, după calendarul vechi (iulian), iar după calendarul îndreptat (gregorian) pe data de 6 august.
Bibliografie. Cârstoiu, I., „Schimbarea la Față a Mântuitorului și semnificațiile ei”, în: *ST*, XXXVII (1985), 3-4, pp. 245-257; Farcașiu, Lucian, „Teologia imnografică a Praznicului Schimbării la Față a Domnului Hristos”, *Teologia*, IX (2005), 3, pp. 104-117; Giosanu, PS Ioachim, „Slava lui Dumnezeu pe Tabor”, în: *Cronica Romanului*, II (2002), 8; Mircea, I., „Schimbarea la Față a Mântuitorului, oglindită în tradiția patristică și cultică ortodoxă”, în: *GB*, XXXIII (1974), 7-8, pp. 671-679; Moca, Dumitru, „Sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului-considerații istorico-liturgice”, în: *Altarul Banatului*, XII (XLIX) (1999), 10-12, pp. 73-87; Sava,

Viorel, „Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului în Biserica Ortodoxă – evaluare în perspectiva dialogului ortodox – romano-catolic", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 31-50; Tucă, Nicușor, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă*, teză de doctorat, București, 2003.

Lucian Petroaia, Mihai Burlacu

SCHISMÁTICI. Cei ce produc schisma sau aderă la aceasta.

Sf. Vasile cel Mare numește schismatici *„pe cei ce se deosebesc în concepții cu privire la unele chestiuni și întrebări bisericești corijabile"*, dar al căror botez este recunoscut ca valid *„ca al unora care sunt încă în Biserică"* (Can. 1, Vasile). Despre schismatici, comentatorul bizantin Zonara afirmă că aceștia învață corect în privința credinței și a dogmei, dar s-au despărțit de biserică, alcătuindu-și adunări separate.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005.

Ioan Cozma

SCHÍSMĂ. (*can.*; gr. *shisma - ruptură*, *separare*, *dezbinare*, *împărțire*; lat. *schisma*) Răzvrătirea de la ordinea administrativă a unui grup de clerici și credincioși față de ierarhia canonică a Bisericii de care aparțineau, urmată de separarea formală de aceasta.

În general, schismele se produc datorită unor motive de ordin administrativ sau a unor interpretări diferite asupra unor chestiuni teologice. În istoria Bisericii, astfel de momente de ruptură au fost următoarele: Schisma acachiană (484-519); Marea Schismă din anul 1054; schismele vechilor calendariști și ale rascolnicilor (Biserica Ortodoxă Rusă - sec. XVII, Biserica Ortodoxă Română (sec. XX).

Părinții Bisericii considerau schisma un rău asemănător ereziei, pentru că orice schismă se putea transforma în eres. În sfintele canoane sunt condamnate atitudinile de separare și neascultare față de autoritatea bisericească. Astfel, clericul care se desparte de Episcopul său, neștiind nicio vină asupra acestuia în privința dreptei credințe și a dreptății, acela să se caterisească, iar mireanul, să se afurisească (Can. 31, Ap.; Can. 5, Ant.; Can. 10, Cart.; Can. 13-15, Sin. I-II,). De asemenea, clericul care se ridică împotriva Episcopului său și face schismă, este pedepsit cu anatema (Can. 11, Cart.; Can. 6, Gangra), iar episcopii care se separă de Sinod, trebuie să fie caterisiți (Can. 1-2, Ef.). În *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, schisma este considerată delict (art. 3, lit. *q*), putând atrage, în funcție de gravitatea faptului (nesupunere și refuzul de a asculta de autoritatea bisericească legală), de la pedeapsa dojenii până la pedeapsa depunerii și a caterisirii (art. 12-16).

Schisma semnifică și ruperea comuniunii între două Biserici surori. Schisma este diferită de erezie, căci ereziile nu mai păstrează aceeași unitate doctrinară. În cadrul schismei se ajunge la drumuri diferite, la imposibilitatea unui cult unitar și în final, și la nuanțări diferite ale doctrinei. Schisma are tendința de a conduce de la ruptură de comuniune, către ruptură de cult, către forme ritualice diferite și chiar către teologii diferite. Acest lucru este dovedit în plan istoric de apariția confesiunilor creștine. Începând cu Schisma cea Mare, din iulie 1054, lucrurile au evoluat diferit în creștinismul apusean față de cel răsăritean, mai ales în ceea ce privește cultul. În timp ce în Bisericile Ortodoxe s-a continuat ritul bizantin în cult, în Biserica romană a apărut o formă mai prescurtată a Liturghiei romane, numită ulterior Misa romană. Apoi, teologia Bisericii Ortodoxe a subliniat importanța și invulnerabilitatea instituțională, în Biserica Greco-bizantină teologia a subliniat importanța legăturii mistice, așa cum s-a configurat în isihasm.

Apoi, Biserica romană și Biserica greacă-bizantină s-au confruntat cu probleme diferite, astfel încât încercările de unire de la Lyon sau Ferrara - Florența au dovedit că drumul lor este diferit și era diferit de mult timp, odată ce pasul Schismei s-a înfăptuit. Între timp, Biserica romană s-a confruntat cu o altă ruptură majoră, Reforma. Măsurile împotriva Reformei, sau contrareformiste au condus către cristalizarea unor Biserici diferite față de cea a primelor veacuri. Astfel, prin schismă se ajunge

la diferențe de ordin confesional, iar Mărturisirile de credință protestante, diferite în speță de cele catolice arată diferențele doctrinare iminente. Bisericile protestante nu mai păstrează așezămintele de ritual ale catolicilor, nu mai au aceeași doctrină eclesiologică și de aici decurge o serie de repercusiuni și pe plan hristologic, soteriologic, triadologic, etc.
Chiar și între Biserica romano-catolică și cele ortodoxe apar câteva distincții importante de doctrină, care pun o barieră insurmontabilă în calea comuniunii lor. Diferențele doctrinare majore între ele sunt: primatul papal, Filioque, Imaculata concepție, Împărtășirea cu azimă, și învățătura despre Purgatoriu, despre Tezaurul meritelor prisositoare, despre căderea în păcat ca pierdere a grației create. Toate acestea arată că există o diferență între teologia ortodoxă, care scoate în evidență caracterul personal al lui Dumnezeu, respectiv al Sfintei Treimi, și teologia romană, care scoate în evidență odată caracterul naturii divine. În 1964, la Ierusalim, Patriarhul constantinopolitan Atenagora și papa Paul VI au ridicat reciproc anatemele emise în 1054, deschizând calea unui dialog eclesial mai larg.
Bibliografie. Boroianu, Dimitrie, *Dreptul bisericesc*, București, Ed. Anastasia, 2007; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Popescu, Teodor M., „Geneza și evoluția schismei", în: *Ort*, 2-3/1954, pp. 163-217; Rămureanu, Ioan, Șesan, Milan, Bodogae, Theodor, *Istoria bisericească universală*, vol. I-II, București, 1975; Rus, Constantin, „Schisma și consecințele ei pentru unitatea Bisericii", în: *ST*, 9-10/1985, pp. 724-736.

Ioan Cozma, Mihai Burlacu

SCHIT. (slav. *skitŭ*; ngr. *skiti*) Așezământ monahal în care viețuiește, după aceeași rânduială ca și în mănăstire, o obște mai mică de călugări sau călugărițe, cu personalitate juridică, aflându-se sub administrarea unei mănăstiri sau direct a unui Centru Eparhial (cf. art. 6, Regulamentul pentru organizarea vieții monahale).
Conducătorul canonic al schiturilor este episcopul locului, iar prin delegație din partea acestuia, conducerea schitului este asigurată de egumen/ă (cf. art. 78, *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*). Egumenul are aceleași îndatoriri ca și starețul în mănăstire, fiind ajutat la conducerea schitului de către un consiliu format din econom, ecleziarh, arhondar și de secretar, numiți de către episcopul locului, la propunerea starețului mănăstirii de care depinde respectivul schit (cf. art. 59-62, *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale*).
Bibliografie. „Regulamentul pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mănăstirilor", în: *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române - extras*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002, pp. 99-136; *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, 2011.

Ioan Cozma

SCIENTÍSM. Denaturare a științei prin ideologizarea rezultatelor științei.
Această formă ideologizată a științei pretinde autosuficiența rațiunii umane. Se crede că prin știință se poate explica și prevedea totul. În impunerea unei concepții scientiste un rol semnificativ l-au avut în plan filosofic iluminismul și pozitivismul. Deși majoritatea savanților onești nu erau opuși credinței, prin impunerea unei mentalități scientiste s-a instaurat o falsă percepție, conform căreia știința ar fi antagonică religiei. E. Dennert a publicat *Religia fizicienilor,* ca răspuns la *Enigmele universului* a lui Haeckel. Lucrarea conține statistici interesante referitoare la credința savanților din științele exacte. În secolul XVIII (cel al „luminilor"), din 56 de savanți doar doi s-au declarat necredincioși (matematicianul Lagrange și astronomul Halley), unul s-a declarat indiferent, iar 49 credincioși. În secolul al XIX (veacul „necredinței"), din 430 de savanți, 113 au o atitudine religioasă necunoscută, 10 sunt atei, 10 indiferenți, 279 credincioși. Statisticile referitoare la științele cu profil uman sunt și mai favorabile religiei.
Este curios că deși, din punct de vedere calitativ și cantitativ, oamenii de știință au fost credincioși, noi am fost învățați că știința certifică teoria materialistă. Ne-am obișnuit să vedem în

demersul științific o justificare a materialismului. Cum se explică această situație? Prin faptul că știința a fost ideologizată. Scientismul impune o concepție materialistă și mecanicistă despre lume. Am învățat după manuale și studii în care erau cuprinse „argumente științifice obiective" pentru demonstrarea materialismului. De fapt, ca și în diverse domenii socio-umane (istorie, filosofie, economie, psihologie), știința era aservită unei ideologii a momentului.

Fizica secolului nostru este marcată de importante descoperiri care au schimbat optica fizicienilor asupra lumii. Dacă până la începutul secolului nostru fizica mecanicistă favoriza o concepție deterministă (în care nu era nevoie de „ipoteza" existenței lui Dumnezeu), astăzi sunt tot mai mulți fizicieni care afirmă că orice lucru reprezintă un cuvânt prin care Dumnezeu ne vorbește. Teoria cuantică (Max Planck), principiul complementarității (Niels Bohr), principiul de nedeterminare (Werner Heisenberg), dualitatea undă-corpuscul (Louis de Broglie), toate aceste descoperiri descoperă limitele rațiunii umane. Se afirmă existența unei taine a realității care nu poate fi descifrată prin cunoaștere pozitivistă și față de care pretențiile scientismului par fade și absurde. În acest sens, este grăitoare mărturia fizicianului român Christian Musceleanu, care și-a făcut studiile în perioada interbelică. El a devenit ateu în cursul superior al liceului, influențat de unul din profesorii săi. După terminarea facultății de științe din București, a plecat la Berlin în vederea doctoratului și a ajuns să studieze cu Max Planck. Într-o sâmbătă, el s-a întâlnit cu marele fizician în tramvai și acesta îl întreabă pe doctorandul român ce face duminică dimineața. Musceleanu a răspuns că avea de gând să facă excursii în jurul Berlinului. Atunci savantul l-a invitat să meargă cu el la biserică. Mărturisește fizicianul nostru: „Am fost și nu mi-a părut rău, am avut una dintre cele mai frumoase zile din viața mea. Mă uitam cu admirație, dar și umilit, la acest titan al științei care parcă se transforma în alt om când se ruga cu o adâncă evlavie și cânta împreună cu toată lumea. Am plecat împreună cu el. Eram un alt om".

Multe afirmații ale unor veritabili savanți sunt adevărate pledoarii pentru credința în Dumnezeu. Ne oprim la una relevantă pentru societatea modernă, tributară unei mentalități impuse, conform căreia știința înlătură religia. Iată ce afirmă marele fiziolog Nicolae Paulescu: „Ideea de «Dumnezeu» este o noțiune fundamentală, fără de care știința cade în absurd. Materialismul ateu a pus stăpânire pe societatea modernă, care l-a acceptat orbește - pentru că el s-a dat ca expresie a științei, ca rezultat sau sinteză a descoperirilor sale cele mai recente. El s-a servit de prestigiul științei, el care, ca sistem, este negația științei - pentru a se impune mulțimii semidocților, incapabili să sesizeze amăgeala. Prin aceștia, materialismul s-a furișat în școli, unde în mod laș a exploatat și exploatează candoarea și naivitatea copiilor și tinerilor neexperimentați, care n-au nici cunoștințe suficiente, nici spiritul critic destul de dezvoltate, pentru a deosebi adevărul de falsitate. În felul acesta, el a otrăvit, cu doctrina sa răufăcătoare, mai multe generații. Ca orice eroare, materialismul înseamnă ignoranță, fie prin lipsa de cultură, fie prin lipsa de inteligență [...]. La 17 ani eram materialist, pentru că n-aveam decât un bagaj foarte restrâns de cunoștințe asupra materiei brute; pentru că rațiunea mea nu era încă dezvoltată și pentru că, neavând spirit critic, credeam tot ce citeam: că oamenii de știință sunt toți materialiști. Ei bine, dacă de atunci n-aș fi câștigat, printr-un studiu persistent, cunoștințe noi asupra naturii brute și asupra ființelor vii, sau dacă, din nenorocire, facultățile mele intelectuale ar fi rămas în același stadiu ca în vremea copilăriei, sau în fine, dacă n-aș fi constatat că adevărații savanți resping sistemul materialist, aș fi și astăzi încă o victimă a acestei doctrine. Adepții materialismului au repetat adesea că știința modernă a izgonit definitiv din domeniul său ideea de «Dumnezeu»; și au știut să manevreze așa de bine, că astăzi cuiva îi este rușine să pronunțe cuvântul «Dumnezeu» în fața altor persoane. Toate acestea s-au făcut în numele științei. Și totuși, marii savanți, creatorii și gloriile științei, au admis și au proclamat existența lui

Dumnezeu [...] Un adevărat om de știință nu trebuie să spună « nu cred în Dumnezeu», ci «știu că Dumnezeu există»" Fragmentul ne pare sugestiv pentru reliefarea mentalității de tip ideologizare a științei. Ideologizarea științei poate să apară mai ales într-o societate dezorientată din punct de vedere religios și moral. Într-o asemenea situație, când trăirea tainei prezenței dumnezeiești în lăuntrul omului se estompează, și deci își pierde semnificația de far călăuzitor al vieții, ea este substituită de diferitele ideologii de suprafață, dintre care unele cu justificare științifică dorită-cu-orice-preț.

Bibliografie. Felea, Ilarion V., *Religia iubirii*, Ed. Episcopiei Ortodoxe a Aradului, 1994.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

SCIENTOLOGÍE. Filozofie religioasă ale cărei baze au fost puse de Ron Hubbard în 1954. Scientologia este o dezvoltare a dianeticii, care se bazează pe ideea că ființele umane sunt *tetani nemuritori* și că dețin un potențial creativ infinit. Tetanii nu sunt o parte a universului fizic, format din energie, spațiu, timp, dar au posibilitatea să-l controleze. Ei au pierdut contactul cu originile lor și au rămas în corpurile persoanelor muritoare ca într-o capcană. Apoi s-au mutat dintr-un corp în altul, trecând prin vieți succesive, fără să-și amintească starea lor originară. Din cauza acestei amnezii, tetanii au ajuns să accepte iluzia că nu sunt altceva decât corpuri fizice. Astfel, diferența dintre dianetică și scientologie apare mai clar. Prima este o psihoterapie prin intermediul căreia un individ poate ajunge la starea de *clear*. A doua depășește această viață, pentru a restitui adeptului puterea, libertatea și creativitatea tetanului care-l locuiește.

1. Doctrina. Scientologia învață că universul este pus în mișcare de *impulsul supraviețuirii*, care favorizează tenacitatea individului în viață. Acest impuls nu este altceva decît aptitudinea unei persoane, a unui grup, a unei rase, de a rezolva problemele legate de supraviețuire. Impulsul supraviețuirii, la un om normal, „neaberat" se poate vedea, susțin scientologii, pe opt paliere sau niveluri, așa numitele „dinamici de supraviețuire", din care primele patru se raportează la dianetică, în timp ce celelalte au fost adăugate după 1950 și țin de scientologie (*dinamica de sine*, *dinamica de sex*, *dinamica de grup*, *dinamica umanității*, *dinamica vieții*, *dinamica universului fizic*, *dinamica gândirii*, *dinamica gândirii universale*). La capătul acestor niveluri de dinamică a universului, scientologia poate admite existența lui Dumnezeu ca potențial infinit, însă „Biserica scientologică" nu este consecventă în ceea ce privește învățătura despre divinitate.

2. Ceremoniile. Ceremoniile joacă un rol marginal în „Biserica scientologică". Ele au fost adăugate atunci când Hubbard s-a decis să fondeze o religie, pentru a da scientologiei o aparență de Biserică. Acestea se împart în două categorii: *serviciul religios duminical* și *servicii ocazionale* (atribuirea numelui după naștere, căsătoria, consacrarea pastorilor și funeraliile). Serviciul religios duminical se bazează pe citiri inspirate din cărțile lui Hubbard, în timp ce ceremoniile ocazionale sunt impregnate de doctrina reîncarnării. *Ceremonia de atribuire a numelui după naștere* este menită să ajute un tetan întrupat să se situeze într-un nou corp. *Căsătoria* are rolul de a-l prezenta unui tetan alt spirit întrupat cu care va trăi. *Ritualul funerar* ajută tetanul să se desprindă de corp pentru a intra în alt corp. La înmormântare, se amintește audienței că trupul este muritor și că omul va progresa prin reîncarnări progresive. Apoi, capelanul își ia rămas bun de la cel decedat și îl invită să-și ia alt trup. În ceea ce privește *hirotonia*, aceasta consistă în introducerea, prezentarea noului membru în fața congregației.

3. Controverse. De-a lungul scurtei sale istorii, scientologia a iscat numeroase controverse și a generat, nu de puține ori, ostilitate publică. Începând din anii '60, a fost subiectul unor investigații guvernamentale, sau chiar sancțiuni legislative în Statele Unite. Aceste anchete au încetat brusc în anii 1990, când autoritățile americane au concluzionat că scientologia este o religie care acționează în scopuri caritabile, că veniturile sunt folosite în aceste scopuri și că organizația nu aduce nicio atingere ordinii

publice și societății în ansamblu. Lupta cu instituțiile civile continuă încă în Europa, în special în Franța și Germania, unde scientologia se străduie să fie recunoscută ca religie. În general vorbind, scientologia este marginalizată și, pe alocuri, chiar ostracizată, din cauza aspectului ei bizar (un *mélange* de supranatural, dar fără referință la Dumnezeu, de spirit comercial, de teorii psihologice și de metode proprii de dezvoltare personală etc) și a misterului care înconjoară procesul de inițiere și a modului în care sunt gestionate imensele ei fonduri financiare. Ca urmare a criticilor din numeroase țări, această clauză a fost abolită teoretic, dar în practică ea continuă să funcționeze și astăzi.
4. Scientologia în România. În ultimii ani, ziarele locale și centrale au scris despre diversele activități organizate de voluntarii „Bisericii Scientologice" în diferite orașe din România. Așa cum se știe, acești voluntari acționează în întreaga lume, colaborând cu lideri locali, cu oficialități, cu instituții, cu persoane individuale și instruindu-i pe aceștia cum să acorde primul ajutor în caz de dezastre. Pe site-ul oficial al „Bisericii Scientologice" se estimează că voluntarii „au ajutat" în acest fel peste 1,6 milioane de persoane din 114 țări. Primele mențiuni despre o prezență consistentă a misionarilor scientologi în România sunt legate de inundațiile din 2006, când scientologii s-au aflat la Craiova, unde au organizat seminarii și cursuri de instruire cu reprezentanții locali ai Crucii Roșii și cu personalul implicat în acordarea primului ajutor. Acestora le-au fost aduse la cunoștință tehnicile lui Ron Hubbard, care ajută la vindecarea componentei spirituale într-o traumă, așa cum susțin adepții scientologiei. O prezență importantă a scientologilor în România a fost legată de *Turul bunăvoinței* al misionarilor scientologi Europa de Est. „Biserica scientologică" apreciază că peste 15 000 de români au făcut cunoștință cu **scientologia ca urmare a corturilor instalate în București și în principalele orașe ale României**. De asemenea, în România se desfășoară cursuri scientologice ca „*The Anatomy of the Human Mind*" (Timișoara, 2009). În România, scientologia apare mai degrabă ca o curiozitate, fiind „religia lui Tom Cruise și a lui John Travolta", așa cum întâlnim în majoritatea titlurilor din presă. Este adevărat că „Biserica scientologică" nu are încă un site în limba română, ci doar un site dedicat exclusiv voluntarilor misionari din România unde sunt prezentate „soluții" la toate problemele lumii de azi: stresul și nesiguranța, drogurile, problemele în familie, represiunea, problemele de comunicare, boli, emoții, conflicte, mediul înconjurător periculos. Cu toate acestea, cărțile lui L. Ron Hubbard, întemeietorul scientologiei, au fost publicate la noi în țară, la mai multe edituri. Ca pretutindeni în lume, „Biserica Scientologică" folosește și în România mai multe tehnici de marketing: distribuirea broșurilor de promovare, a pliantelor tematice sau de instalarea unor panouri publicitare care promovează cărțile scientologice și acțiunile umanitare

Bibliografie. Achimescu, Nicolae, *Noile Mișcări Religioase*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002; Cloșcă, Ciprian Marius, *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009; Mureșan, Radu Petre, „Scientologia: Religie sau știință?", *ST*, *1/*2007, pp. 101-130.

Radu Petre Mureșan

SCOLÁSTICĂ. (lat. *scholasticus – care aparține școlii*) Scolastica este la origine o metodă, o unealtă de studiu.
Apare în învățământul academic medieval, propunându-și să răspundă, prin intermediul rațiunii dialectice, dificultăților de tip contradicție identificate în textele de filosofie, de teologie sau aparținând altor discipline de studiu. Scolastica reprezintă un gest de speculație intelectuală fondat pe comentarii de text și pe analiza rațională critică. Scolastica a fost dorită dintru început ca mediu de reconciliere între filosofia clasică și teologie. Unii, însă, o privesc astăzi ca pe o inițiativă mai amplă, fiind încercarea de a structura o cunoaștere unitară, în care atât teologia, cât și diferitele științe, sau filosofia, să-și găsească locul propriu într-un edificiu complet care să le cuprindă armonios pe toate.
Metoda scolasticii era următoarea: scholarul (auctor, *lat.* - autor) citea un text pe are îl supunea investigării critice de către ucenici. Făcea apel la surse complementare de informație despre

materialul ales și încercau împreună să identifice punctele de contradicție între multiplele surse, emițând păreri-sentințe (sententiae, *lat*. - sentințe). Cercetau contradicțiile, propunând „rezolvare" prin aprofundarea textului la nivel filologic și logic. Ca sistem de predare scolastica propunea *lectio*, o expunere făcută de profesor studenților fără îngăduință însă de *feedback* din partea studenților, respectiv *disputatio*, care constituie miezul metodei scolastice și care presupunea o dispută intelectuală pro și contra, pe marginea unui subiect ales. În mare, scolastica a produs două genuri de scrieri: *quoestiones* - se încerca prezentarea părerilor pro și contra vizavi de o întrebare centrală, respectiv *summa* - un sistem dorit exhaustiv de interogație-răspuns pe o problemă dată („summa theologica" a lui Toma d'Aquino își propunea o tratare exhaustivă a teologiei creștine).

Identificăm patru perioade ale scolasticii: 1. (sec. XI-XII) perioada descoperirii lucrărilor lui Aristotel (școala de la Chartres, Franța); exegeza propunea studiul Scripturii sub aspect literal, alegoric, topologic și anagogic; 2. (sec. XII-XIII) perioada de înflorire: operele lui Aristotel sunt traduse în greacă și latină; 3. (sec XIV-XV) perioadă de maturitate; 4. (sec. XV-XVI) universitățile iezuite integrează metoda scolastică. La aceste perioade se adaugă încercările contemporane de resuscitare a scolasticii printr-o propusă neo-scolastică. Numele mari ale scolasticii sunt Anselm de Canterbury (renumit pentru eforturile sale de a oferi o apologetică manifestată ca evidență rațională a existenței lui Dumnezeu), Thoma d'Aquino (cunoscut pentru Summa sa teologică), Pierre Abelard, John Duns Scot și Bonaventura.

Scolastica este percepută, dinspre teologia ortodoxă, ca un dublu pericol: propune o integrare a vieții teologice (artificializate prin academism și transformate din gest liturgic în gest intelectual, critic) cu filosofia (cea aristoteliciană, în primul rând), amestecând competențele specifice, respectiv separă teologia de viață, fapt care se traduce printr-o alterare fundamentală a chipului de viețuire în Hristos, în măsura în care „[...] una dintre principalele trăsături ale teologiei scolastice este preocuparea acesteia cu probleme în întregime străine de neliniștile omenești". Într-o perspectivă ortodoxă, scolastica apare astăzi mai curând ca gest de dezertare de la chipul de teologhisire mărturisit de Părinți decât ca demers pozitiv, de autentică teologie.

Bibliografie. Pharos, Philoteos, *Înstrăinarea Ethosului creștin*, Ed. Platytera, București, 2004.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

SCRÍERI SÁCRE. Scrieri care în diverse religii și sisteme religioase sunt considerate inspirate de către divinitate și absolut obligatorii pentru credincioși, deoarece transmit voința divinității în ce privește mântuirea lor. Ele reprezintă principalul reper al unei tradiții religioase, constituind în același timp și izvoarele esențiale pentru cunoașterea respectivei religii.

În privința paternității scrierilor sacre, oamenii nu încercau să și-o atribuie, sau cel puțin nu în totalitate. Astfel, la hinduși, Brahma le dăruiește oamenilor Vedele, care au fost „auzite" de la zeu de către riși, care le-au transmis fără a opera vreo modificare; la chinezi, Fuxi desenează primele trigrame; la nordici, Odin este descoperitorul runelor; la egipteni, Thot este primul scrib, chiar și evreii au cunoscut prima formă de revelație, sub forma Tablelor Legii, prin intervenție divină, ele fiind scrise „cu degetul lui Dumnezeu": „După ce a încetat Dumnezeu de a grăi cu Moise, pe Muntele Sinai, i-a dat cele două table ale legii, table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (*Iș* 31, 18). Pentru musulmani, Coranul pământesc este replica fidelă a Coranului Ceresc, a acelui arhetip păstrat în cer. Muhammad a fost instrumentul pasiv al revelației primite prin intermediul Arhanghelului Gabriel (Gibril). De aceea, potrivit islamului, Coranul provine direct de la Allah. În creștinism, dacă ne referim doar la Noul Testament, descoperirea dumnezeiască păstrată la început sub formă orală (Sfânta Tradiție) avea să fie fixată în scris de Apostolii Domnului aflați sub inspirația Sfântului Duh, care i-a ferit de greșeală în transmiterea conținutului Revelației. Autorii cărților revelate sunt umani, însă au fost inspirați de Duhul Sfânt în redactarea cărților Noului Testament. Aceeași concepție o au creștinii și în privința autorilor

cărților Vechiului Testament. Pentru alte tradiții religioase cărțile care fac parte din canonul scripturilor sunt scrieri atribuite întemeietorilor sau marilor personalități religioase, devenind astfel normative pentru religiile respective.

Și funcțiunile cărților sfinte variază în funcție de tradițiile religioase la care ne referim. Astfel, romanii căutau să afle ce le rezervă viitorul în *Cărțile sibiline*, ajungându-se la un soi de bibliomanție (o tehnică mantică ce presupunea ghicirea cu ajutorul cărții); tibetanii îndeplineau un demers religios citind *Cartea tibetană a morților*; indienii căutau în *Vede* ocrotirea puterilor tainice; la egipteni *Cartea morților*, care era compusă dintr-o colecție de rugăciuni și de formule sacre, era pusă alături de corpul defunctului pentru a-i ghida sufletul, fără primejdii, în lumea de dincolo; în China cărțile sfinte ocupau un loc privilegiat datorită faptului că ele transmiteau mesajul divin oamenilor, dar și pentru că transmiteau posterității faptele înaintașilor. În această tradiție, cartea constituie intermediarul ideal al Legii, a riturilor și al codurilor de comportament. Evreii doreau să afle voia lui Yahweh pentru poporul ales și misiunea sa între celelalte neamuri, iar creștinii doreau să ia parte la istoria mântuirii prin cunoașterea Sfintelor Scripturi, să devină contemporani cu Hristos, intrând cu El într-un dialog mântuitor. De aceea, Sf. Ioan Gură de Aur spunea că: „citirea Scripturilor este deschidere a cerurilor, iar gurile Prorocilor sunt gura lui Dumnezeu."

Cinstirea care li se aduce cărților sacre ale omenirii se datorează fie sfințeniei autorului care le-a inspirat, fie sfințeniei care se revarsă asupra lor datorită menirii pe care o au, aceea de a deveni călăuze pentru credincioși pe calea ce duce către mântuire, salvare, eliberare etc., în funcție de concepția soteriologică a fiecărei religii în parte.

Pentru a conștientiza importanța cărților sfinte în trecutul omenirii, facem precizarea că încă de timpuriu s-a făcut distincția între cărțile canonice și cele necanonice, între scriptura revelată și simpla literatură religioasă, de folos și aceasta, dar neavând autoritatea scripturilor. Acest fenomen poate fi întâlnit în India, Mesopotamia, la evrei și mai târziu în Biserica creștină primară. Și în Iran exista un *corpus* de cărți sacre, dintre care unele cărți datează din secolul al VI-lea î. Hr.

Bibliografie. Bouquet, A.C., *Comparative religion*, Penguin Books Ltd., Middlesex, 1973; Comte, Fernand, *Cărțile sfinte*, trad. D. Purnichescu, Ed. Enciclopedică, București, 1994; Morel, Corinne, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, L'Archipoche, 2009; Rus, Remus, „Scrierile sacre ale marilor religii", în: *Ort*, XXV, (1973), 1, pp. 66-82; Vasilescu, Emilian, „Sfânta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii", în: *Ort*, 3/1955, pp. 354-378.

Caius Cuțaru

SCRIITÓRI BISERICÉȘTI. Autori creștini care nu au autoritatea teologică și bisericească a Sfinților Părinți, deși au vechimea, fiind contemporani adeseori cu aceștia.

Ei nu au întotdeauna o învățătură pur ortodoxă, iar în ce privește sfințenia vieții, aceasta lasă de dorit. Unii dintre ei sunt autori de lucrări importante, care ne ajută să înțelegem complexitatea vieții bisericești din diferite epoci. Printre scriitorii bisericești amintim pe Clement Alexandrinul, Origen, Tertullian, Lactanțiu, Eusebiu al Cezareei, Rufin , Teodor de Mopsuestia, Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin.

Bibliografie. Coman, Ioan G., *Patrologie - Manual pentru Institutele Teologice*, București 1956; Iordăchescu, Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I, Tipografia Țerek și Chaminschi, București 1934, reed. Ed. Moldova 1996; Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, trad. A. Marinescu, Ed. Bizantină, București 2006; Voicu, Constantin, Dumitrașcu, Nicu, *Patrologie – Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2004.

Călin Dragoș

SECERĂTÓRI. Grupare creștină de sorginte neoprotestantă, numită și „Creștinii ultimelor zile".

Interpretând versetul: *altul este cel ce seamănă și altul cel ce seceră* (*In* 4, 37), predicatori maghiari, originari din Budapesta, au încercat răspândirea propriilor învățături, la începutul sec. XX, în Timișoara (Alexandru Torok) și Brașov (Ladislau Veg și Ioan Benedek). Din publicațiile

lor, intitulate *Muncitorii secerișului*, reținem împărțirea istoriei umanității potrivit cu parabola lucrătorilor viei. După calcule advente, care au drept suport un paralelism sui generis între Noe și Hristos, suferind de grave erori științifice și logice (de pildă, anul „rotunjit" la 360 de zile"), se ajunge la promovarea ideii că în prima strajă lucrează în vie reformatorii protestanți, a doua strajă revine intervenției baptiștilor, a treia adventiștilor, iar din a patra – primele două ceasuri corespund activității studenților în Biblie (vechea denumire a martorilor lui Iehova), iar ultimul ceas, a cărui desfășurare istorică are drept start anul 1918, este rezervat secerătorilor. Cu excepția lui Gheorghe Munteanu, predicator român din Ardeoani-Bacău, dezertor din armată, nu se cunosc alți lideri ai grupării. Lipsită de suportul împlinirii predicțiilor eshatologice, mișcarea s-a dezintegrat.

Bibliografie. Comșa, PS Grigorie Gh., *Noua călăuză pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1927; Constantinescu, Al.N., *Manual de Sectologie*, Tipografia Capitalei, 1929; David, Petre I., *Călăuza creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Arad, [1]1987; David, Petre I., *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989*, vol. I, Ed. Crist-l, București, 1997, vol. II-III, Ed. Europolis, Constanța, 1999-2000; David, Petre I., *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, manual experimental, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998; Deheleanu, Petru, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948; Leu Botoșăneanu, Grigorie, *Sectele din România*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chișinău, 1931; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Tache, Sterea, *Credință și misiune*, Ed. Sf. Arhiepiscopii a Bucureștilor, 1999.

David Pestroiu

SÉCTĂ. (lat. secta – partidă, o linie de conduită, doctrină, școală filosofică) Grup religios minoritar, sau o comunitate religioasă, care se rupe de Biserică sau de corpul principal și consacrat al unei religii.

În cadrul sectei, noii membri ai comunității își alcătuiesc, în jurul unui lider (guru), propria doctrină religioasă, străină de Revelația dumnezeiască, cât și propria organizare administrativă. Secta poate fi considerată și fenomen social, sau politic, pentru că uneori implică doctrina și manipularea pur umană la nivelul societății. La baza doctrinară a unei secte nu stă dogma, ca adevăr de credință revelat și formulat de Biserică, ci ideologia religioasă, care este foarte flexibilă intereselor de grup. Despărțită de Biserică, secta are întotdeauna o atitudine antieclesială, folosindu-se de toate mijloacele și metodele spiritului adversativ negativist. Secta nu are continuitate apostolică, pentru că nu are istorie și tradiție originară. Din acest punct de vedere, secta poate fi considerată comunitate apostaziată, eretică, care-și impune noile direcții doctrinare printr-un prozelitism înverșunat pornit, de cele mai multe ori, din partea întemeietorului/conducătorului de grup, socotit ca fiind întotdeauna harismatic. Sectele apar și dispar spontan în mediul social, de aceea, este foarte greu procesul de inventariere la nivel mondial. Dezvoltând o doctrină nouă prin inițiativa adepților săi, secta se izolează treptat, și în cele din urmă definitiv, de viața socială.

Bibliografie. Abgrall, Jean-Marie, *Mécanique des sectes*, Ed. Payot & Rivages, Paris 1996; Luca, Nathalie, Frédéric Lenoir, *Sectes. Mensonges et idéaux*, Bayard Éditions, Paris 1998; Mayer, Jean-François, *Les sectes. Non-conformismes chrétiens et nouvelles religions*, Ed. Cerf, Paris 1985; Petraru, Gheorghe, *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, Iași; Petraru, Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Ed. Vasiliana'98, Iași, 2006; Petru, David I., *Invazia sectelor*, vol. I, Ed. „Crist-1", București 1997; Vernette, Jean, *Les sectes. Que sais-je?*, Édition PUF, Paris 1990; Vernette, Jean, *Sectele*, Ed. Meridiane, trad. C. Sava, București 1996; Vernette, Jean, *Sectes et réveil-religieux. Quand l'Occident s'éveille…*, Les Éditions de l'Abbaye d'en Calcat, 1976.

Mihai Himcinschi

SECULARIZÁRE. Tendință ideologică, specifică ateismului, de a înlătura orice manifestare religioasă din spațiul public, și în general din orice registru al vieții umane.

Secularizarea este un termen care provine de la latinescul *saeculum*, *saeculi*, care înseamnă *veac* sau *secol*. Trimiterea face referire la secol ca perioadă istorică, și care constituie o formă de raportare temporală la realitate. Cei ce trăiesc sub auspiciul secolului sau „*veacului acestuia*"

sunt ostili la adresa ideii de veșnicie, care li se pare derizorie, de aceea, nu admit posibilitatea investiției sociale și a vieții umane în general în lucruri care nu țin de planul imediat, al „acestui veac". Și cum religia, în special creștinismul, militează pentru o investiție a tuturor eforturilor și resurselor umane într-un plan veșnic, secularizarea investește într-un plan imediat, al empirismului și al edificării ființei umane „aici și acum". Termenul este utilizat în teologia apuseană pentru a denumi fenomenul întoarcerii unora dintre călugări în lume, la valorile celor care trăiesc în timp și pentru timp. Dar consacrarea termenului de *secularizare* a apărut într-un context sociologic în care majoritatea acțiunilor unei societăți din spațiul vest european se desfășura doar sub egida unui resort religios.

Termenul de secularizare are o dublă perspectivă: una religioasă, în care aceasta este un fenomen nociv, ce subminează funcția religioasă a omului de a crede în Dumnezeu sau în supranatural, și una laică, areligioasă, care o consideră o măsură necesară pentru bunul mers și progresul pragmatic al societății umane. Din perspectivă laică secularizarea este o stare de normalitate, care la rândul ei poate fi de două feluri: secularizare radicală, ce presupune scoaterea religiei și a religiozității din toate compartimentele vieții umane, și înlocuirea lor eventual cu acele principii umaniste surogat, care să satisfacă nevoile spirituale ale omului. Dificultatea pe care o întâmpină aceste substituiri ale secularizării operate în dreptul religiozității, constă în faptul că este nevoită să recunoască existența spiritului prin recunoașterea unor nevoi spirituale din om. Al doilea fel se referă la secularizarea relativă, care nu exclude religia și religiozitatea din valorile umane generale, ci le izolează în sfera privată a omului. Acest tip de secularizare este adesea întâlnit, căci el nu presupune abolirea spiritului religios în sine, ci reducerea lui la o dimensiune particulară, subiectivă. Din punctul de vedere al secularizării relative, religia nu are ce căuta în spațiul public, ci este un produs al reflecției personale a fiecăruia. Secularizarea moderată își pretinde un caracter obiectiv și se menține echidistantă și imparțială față de orice sistem religios consacrat, indiferent de dimensiunea lui istorică și imixtiunea lui cutumiară. Din punct de vedere teologic acest tip de secularizare este nociv datorită relativismului religios pe care-l cultivă. Atitudinea seculară moderată nu înseamnă toleranța pluralismului religios, ci ignoranța religiei tocmai din cauza varietăților de manifestare religioasă.

Din punct de vedere teologic secularizarea este o problemă, indiferent de forma moderată sau severă a ei, deoarece aceasta subminează posibilitatea ca omul să aibă o legătură cu Dumnezeu, cultivând lipsa de necesitate a religiei și irelevanța ei pe plan colectiv. Secularizarea este un fenomen cu rezonanțe în educație, ea prefabricând o atitudine clară și tranșantă de refuz a manifestării religioase încă din etapele inferioare ale educației. Neacceptând religia, secularizarea abolește, odată cu aceasta, toate dimensiunile spirituale ale omului, până la ideea de spirit. În absența sufletului și a valorilor spirituale, prosperă valorile materiale; secularizarea fiind uneori întruchiparea practică a unui ideal materialist.

Secularizarea își atinge statutul pe care îl cunoaștem astăzi, respectiv cel de separație radicală și adesea agresivă și intolerantă dintre sacru și profan în perioada modernității consacrate. Secularizare și modernitate sunt doi termeni ce nu mai pot fi în nici un fel disociați. Oriunde apare secularizarea avem de-a face cu un anumit grad de modernitate. Se pare că sfera modernității este mai largă decât cea a secularizării, deși toate aspectele modernității, așa cum s-a consacrat ea în secolele XVIII-XIX, presupun un oarecare grad de secularizare. Ceea ce sociologia religiilor denumește secularizare în sens de descreștinare - nu este altceva decât efectul modernității pe diferitele sale paliere (economic, politic, intelectual, simbolic). Modernitatea este fenomenul global, iar secularizarea felul în care modernitatea se actualizează în diferite sectoare ale existenței sociale. Vom sublinia trei dintre acestea: planul tehnico-economic, planul instituțional și planul structurilor de credibilitate.

Între fenomenul secularizării și explozia

tehnologică apărută în urma industrializării și urbanizării există o legătură foarte evidentă. Știința modernă, născută ca urmare a conceptului că natura este autonomă, a emis ideea că lumea ar fi cognoscibilă în principiu și în totalitatea ei. Această teză, conjugată cu cea a unei naturi suficiente sieși și lipsită de orice transcendență, la care s-a adăugat și promisiunea științei de a crea o lume mai dreaptă decât cea a trecutului tradițional, o lume a prosperității și fericirii, a impulsionat un nemaiîntâlnit proces de tehnicizare. *Mutația* tehnicii, ca și a științei, de altfel, în modernitate, se referă la *sensul* lor. Dacă până atunci (secolul al XVIII-lea), sensul lor era subsumat implicit sensului transcendent, pentru care omul însuși exista, începând cu modernitatea consacrată, tehnica și știința sunt autonomizate și din mijloace devin scopuri pentru ca, apoi, să fie *absolutizate*. Tehnicizarea se extinde, astfel, de la prelucrarea naturii la modificarea întregii vieți umane. Tehnica pătrunde în toate sferele socio-culturale și politice. Ea este prezentă și în sfera preocupărilor legate de petrecerea timpului liber și a distracțiilor în așa măsură încât omul, atunci când nu se află într-o stare de reverie pentru a se odihni, nu mai știe ce să facă cu răgazul de care dispune atunci când acesta nu îi este umplut cu o activitate tehnic organizată. Refuzul tehnicii și condamnarea ei, din pricina consecințelor înșirate mai sus, ar fi o uriașă greșeală. Problema lumii de mâine, hipertehnicizate, nu va fi tehnica, ci spiritul tehnicii. Iar acest spirit îl va impune omul. Până la urmă problema tehnicii trimite la antropologie și la cosmologie.

Instituțiile publice aflate sub egida Bisericii sunt preluate și controlate de către Stat. Partidele politice, sindicatele, jurnalele - care până atunci se revendicau drept religioase, sau cel puțin sub patronajul spiritului creștin -, se secularizează, adică se distanțează atât în conținut, cât și în formele de organizare, de spațiul eclesial (Jose Casanova). Distincția dintre sfera vieții publice și sfera vieții private va deveni o temă preferată pentru lumea modernă, distincție care marginalizează încă și mai radical prezența Bisericii în câmpul social. Respectiv, credința va trebui descoperită doar într-o perspectivă și preocupare personală și mutată din spațiul social, care trebuie să fie neutru, doar în domeniul vieții private. Calitatea de creștin sau cea de membru al unei biserici este, pentru modernitate, cel mai secundar aspect în câmpul relațiilor sociale. Se pot întreține și întreprinde angajamente cu ceilalți, din spațiul public, doar într-un orizont economic și politic, fără a avea vreo importanță existența convingerilor religioase sau tipul acestora. *Consecința imediată a acestui fapt este negarea autorității Bisericii în domeniul eticii*. De vreme ce Biserica este una dintre sferele vieții sociale, de vreme ce credința este o afacere personală, de vreme ce raporturile sociale sunt contractuale și impersonale și fără conotație religioasă, urmează că învățătura Bisericii nu mai este relevantă în spațiul eticii sociale. Apare *etica seculară* care are propriile ei fundamente și față de care morala religioasă eclesială este un subansamblu. Prin urmare, în câmpul social nu mai există adevăruri morale transcendente. De fapt, nu mai există Adevăr, decât adevăruri sau preferințe arbitrare și subiective ale indivizilor. După câteva decenii de carieră ale unei astfel de perspective, societatea modernă a generat un spațiu social al renunțării la Adevăr. Chiar cei credincioși și încă aparținători ai unei biserici ajung să aibă o idee foarte vagă despre propria lor religie.

Procesul de raționalizare a întregii realități, propus de Iluminism, a pus sub semnul întrebării credibilitatea tuturor adevărurilor tradiționale, de regulă metafizice, care au hrănit multe secole societățile. Horia Roman Patapievici propune o analiză asupra secularizării în care arată în ce mod lumea modernă a ajuns în impasul sau imposibilitatea de a mai accepta un Adevăr transcendent, ori de a mai putea să crediteze vreo instituție sau autoritate cu girul credibilității. Separația ontologică dintre Dumnezeu și lume, cu care operează radical modernitatea, așază într-o discontinuitate întreagă necreatul și creatul. Această gândire se va răsfrânge și asupra conceperii raportului dintre momentul creării lumii de

către Dumnezeu și prezența Sa în orișicare dintre momentele ulterioare ale existenței lumii. Distanțarea radicală dintre originea și prezentul lumii „asigură, în mod confortabil, poziția *deismului filosofic și științific* (care afirmă că, pentru a explica cauzele actuale, nu trebuie să mergem la cauzele ultime; natura este epuizată de cauzele secundare, prin ignorarea cauzei prime; iar cauzalitatea se reduce la inventarierea cauzelor eficiente, cu ignorarea celor finale), *a deismului religios* (care afirmă că Dumnezeu are un contact activ cu lumea numai în momentul creației) și a *deismului politic* (care stipulează că separația dintre Biserică [domeniul originii] și Stat [domeniul actualității] este, cosmologic și ontologic, sădită în natura lucrurilor)". Fără Dumnezeu ca „limită transcendentă", emanciparea modernității a intrat pe un făgaș al lipsei de criterii și de stabilitate, fără putința de oprire. Orice constrângere din partea tradiției, orice etică a îndatoririlor s-au spulberat, iar valorile (în special morale) n-au mai avut nici o consistență și nici natură proprie. Când totul devine imanent, când conținutul valorilor nu este fondat vertical, când principiul pieței înghite totul, când structurile de credibilitate (Biserica prin excelență) sunt negate, atunci singurul orizont „conceptual" care mai rămâne, pendulează între ideologiile totalitare (care-și impun adevărul lor unic) și nihilism. Iar modernitatea consacrată le-a cunoscut și le cunoaște încă pe amândouă.

Secularizarea și teologia ortodoxă. În spațiul teologiei ortodoxe problema secularizării este larg analizată. Vom prezenta două abordări, întregitoare reciproc, una care încearcă un dialog nemijlocit de limbaj și concepte cu modernitatea apuseană și una care îmbie o analiză duhovnicească asupra secularizării. Cea dintâi aparține părintelui profesor Dumitru Popescu.

Bibliografie. Bernea, Ernest, „Timpul la țăranul român", în *Rânduiala*, 1941, reed. *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, Ed. Cartea Românească, București, 1985; Blaser, Klaus Peter, *La theologie au XX-ème siècle. Histoire, Defis, Enjeu, L'Age de l'homme*, Laussane, 1995; Calcan, Gheorghe, *De la reformele lui Alexandru Ioan Cuza la cele ale Marii Uniri*, Ed. Universitară, București, 2009; Casanova, Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994; Clement, Olivier, „A mărturisi într-o lume securizată", în: *Contacts*, 144/1998; Cox, H., *La cité seculière*, Ed. Tournai, 1968; Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 2000; Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, 60, trad. Pr. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. I, Ed. Harisma, București, 1993; Evdochimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Un histoire politique de la religion*, Paris, 1985; Gibellini, Rosino, *Panorama de la theologie au XX-ème siècle*, cap. 6: *Theologie de la secularisation*, Ed. Cerf, Paris, 1994; Girard, René, *Les choses cachéss depuis la fondation du monde*, Paris, 1979; *Le bouc émissaire*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1982, trad. Th. Rogin, Ed. Nemira, București, 2000; Patapievici, H.R., *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?"*, Ed. Humanitas, București, 2001; Pharos, Philotheos, *Înstrăinarea ethosului creștin*, trad. G. Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2004; Popa, Gheorghe, „Secularizarea lumii moderne; o stringentă problemă pentru reflecția teologică", în: *Ort*, 3-4/1999; Popescu, Dumitru, *Apologetica rațional duhovnicească a ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009 ; Popescu, Dumitru, *Hristos, Biserică, Societate*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Popescu, Dumitru, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, 2001; Popescu, Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996; Popescu, Dumitru, „Știința în contextul teologiei răsăritene și al celei apusene", în *Știință și teologie – preliminarii pentru dialog*, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2001; Popescu, Dumitru, „Transfigurare și secularizare. Misiunea Bisericii într-o societate secularizată", în: *ST* 1-3/1994; Saharov, Sofronie, arhim., *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, trad. R. Noica, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; Stăniloae, Dumitru, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992; Vlachos, Hierotheos, *Secularismul. Un cal troian în Biserică*, trad. T. Petrache, Ed. Egumenița, Galați, 2004.

Vasile Vlad, Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

SEDEÁLNĂ. (lat. *sedeo – șed*, *a ședea*) Strofă imnografică din rânduiala Utreniei, în timpul căreia credincioșii se pot așeza; psalm (de ex. Psalmul 103, din rânduiala Vecerniei) sau grupuri de psalmi (de ex. Psalmii de la începutul Utreniei), în timpul citirii cărora credincioșii pot ședea în strănі.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea credinței, București, [4]2005; Mateos, Juan, *Utrenia bizantină*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2009;

Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, Ed. Partener, Galați, 2006.

Lucian Petroaia

SFÂNT. (ebr. *qadoș*; gr. *aghios* și *osios* – înțelegându-se o persoană închinată lui Dumnezeu sau care reușește să își însușească starea de sfințire) Concept religios complex și cu largi semnificații, care exprimă însușirea proprie lui Dumnezeu de a fi perfect sau desăvârșit, precum și posibilitatea ca aceasta să fie transferată ființelor raționale. Aceeași semnificație o are și latinescul *sanctus.*

Sensul termenului „sfânt" în Vechiul Testament. În Vechiul Testament noțiunea de *sfânt* este legată de cea de sfințenie, aceasta fiind aplicată în primul rând la Dumnezeu. Din cuprinsul Vechiului Testament se desprinde cu claritate ideea dominantă din care reiese că Iahve este Sfânt (*Lv* 11, 4; 19, 2; 20, 7; *Is* 24, 9), idee care va fi accentuată de către profeți, aceasta devenind, de altfel, una din trăsăturile caracteristice ale scrierilor lor. Iahve era perceput ca fiind sfințenia absolută care transcende timpul și spațiul. Dumnezeu le descoperă israeliților numele Său propriu, nume care era strâns legat de construcția gramaticală àÆäÀéÆä àÂùÆø àÆäÀéÆä-Eheie (h) așer eheie (h), Eu sunt Cel ce sunt (*Iș* 3, 14) adică Eu sunt Sfântul prin excelență, nume revelat poporului în scopul invocării lui. Cu acest nume Iahve se va arăta și se va face cunoscut poporului, dându-i în același timp și lui porunca: „fiți sfinți", poruncă care presupunea o responsabilitate morală deosebită și care impunea respectarea cu atenție a Decalogului: „Păziți legile Mele și le pliniți, că Eu sunt Domnul Cel Ce vă sfințește" (*Lv* 20, 8). Potrivit textelor vechitestamentare verbul este atribuit lui Iahve și se folosește pentru a exprima, pe de o parte identitatea lui Dumnezeu cu Sine Însuși, iar pe de altă parte, deosebirea covârșitoare dintre El și creatură. Termenul qadoș semnifică, așadar, cel mai elocvent atribut al lui Dumnezeu. Prin acest termen se exprimă o calitate pe care singur Dumnezeu o posedă în gradul cel mai înalt, calitate pe care o cere și o recomandă și omului să o posede, dacă nu în același grad, măcar după puterile sale: „Fiți sfinți, precum sunt Eu" (*Lv* 2, 12), zice Domnul Dumnezeu, adresându-se poporului Său pe care l-a ales și care trebuie să-I aparțină. Această apartenență este condiționată de trăirea conform ordinii divine, poporul prezentându-se ca un popor sfânt al Dumnezeului Celui Sfânt (*Ps* 77 , 78, 46; *Pr* 9, 10). De fapt, Dumnezeu este izvorul a toată sfințenia, care se revarsă peste toată lumea, El fiind sfințenia deplină. În acest sens, în Vechiul Testament doar Dumnezeu este numit de trei ori sfânt (*Is* 6, 3), în comparație cu celelalte ființe și lucruri. Întreita denumire sfântă a lui Dumnezeu este, de fapt, denumirea manifestărilor lui Dumnezeu Cel transcendent, ca frumusețe, ca strălucire în afara frumuseții divine celei mai presus de fire. Dumnezeul lui Israel este Sfânt, pentru că El nu este ca alți dumnezei, ci își are sălașul în cer ca un Atotputernic.

Sensul termenului „sfânt" în Noul Testament. În cărțile Noului Testament noțiunea de sfânt *ἁγιος* și *ὁσιος* denumește o persoană închinată lui Dumnezeu sau una care reușește să își însușească starea de sfințire sau care este sfințită, aceasta deoarece nimeni și nimic nu este sfânt, exceptându-l aici pe Dumnezeu, care, singur este prin fire sfânt și care împărtășește din sfințenia Sa atât celor credincioși, cât și unor lucruri sau locuri. Sfânt este numele lui Dumnezeu, Cel în Treime Sfânt.

Dumnezeu Tatăl este Sfânt (cf. *In* 17, 11; *1 Pt* 1, 15; *1 In* 2, 20-27; *Ap* 3, 7; 4, 8; 6, 10). Dumnezeu Fiul – Iisus Hristos este numit Sfântul lui Dumnezeu (cf. *Mc* 1, 24; *Lc* 4, 34, *In* 6, 6; *FA* 2, 27), de asemenea El este Arhiereu Sfânt (cf. *Evr* 7, 26)…Cel ce sfințește pe cei ce se sfințesc (cf. Evr 2, 11). Duhul Sfânt, ca al treilea Ipostas divin, are această denumire și însușire care-I arată calitatea de sfințitor (cf. *Mt* 3, 11; *Mc* 1, 8; *Lc* 1, 41). Îngerii buni, care, deși sunt ființe spirituale, sunt și ei numiți sfinți, însă sfințenia nu o au de la ei, ci de la Dumnezeu prin împărtășire. Starea de sfințenie ei o mențin prin efort și slujire. Sfinții au reușit să dobândească această stare printr-un efort susținut, ei fiind așezați la temelia Bisericii,

avându-L ca fundament pe Însuși Mântuitorul nostru Iisus Hristos (cf. *Ef* 3, 5). Termenul de sfânt era atribuit și creștinilor care, curățiți de păcat prin harul Sfântului Botez s-au menținut în el și l-au înmulțit, așa se vorbește de *frați sfinți* sau *toți frații* (cf. *Col* 1, 2; *Evr* 3,1).

Termenul *sfânt* este atribuit și unor persoane sau lucruri, spre exemplu, se spune despre Ioan Botezătorul că era bărbat drept și sfânt (cf. *Mc* 6, 20), sau orice întâi născut de parte bărbătească este chemat sfânt sau închinat Domnului (cf. *Lc* 2, 23). Se vorbește de asemenea despre adevăruri, locuri și obiecte sfinte: „Nu dați cele sfinte câinilor" (cf. *Mt* 7, 6). Sfânta și Sfânta Sfintelor sunt prezentate ca locuri în care Dumnezeu este prezent (cf. *Evr* 10, 19).

Din punct de vedere dogmatic sfințenia este un atribut specific lui Dumnezeu sau dumnezeirii prin care se înțelege caracterul desăvârșit al ființei Acestuia, ale Persoanelor dumnezeiești, precum și ale lucrărilor dumnezeiești. Sfințenia este o calitate care nu se poate evalua exact din perspectivă creată, fapt pentru care definirea acestui termen este complexă și solicită o anumită implicație existențială a celui care o definește. Astfel se poate înțelege sfințenia în calitate de atotputernicie, alteori de perfecțiune, alteori de inaccesibilitate. În general, sfințenia este o calitate străină prin definiție condiției umane, de aceea ea este specifică doar celei dumnezeiești. Ea reprezintă suma tuturor atributelor absolute ale lui Dumnezeu. O trăsătură fundamentală a acesteia este dată de superlativitatea absolută a tot ceea ce ea presupune, astfel încât sfințenia este vârful unui sistem de valori universal, ce împinge către absolut orice prospecție umană a cunoașterii.

Atitudinea umană față de sfințenie și față de ceea ce este sfânt este una prohibitorie, unde omul se cenzurează datorită nevredniciei sale pentru relaționarea cu Dumnezeu, cu dumnezeirea, sau cu ceea ce este sfânt. Există o sinonimie între sfințenie și dumnezeire, încât, negreșit, ceea ce este dumnezeiesc este invariabil și sfânt. Despre sorgintea acestui atribut putem spune că el nu este o creație umană, o proiecție a umanității despre perfecțiune, ci este revelat. Acesta este și motivul pentru care nu poate fi înțeles pe deplin din punct de vedere semantic, din pricina alterității sale vizavi de condiția creată. Temeiul revelat se găsește cel mai bine exprimat în viziunea lui Isaia unde serafimii strigau „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Lui" (*Is* 6, 3). Sfințenia presupune desăvârșirea sau excelența din toate punctele de vedere, de aceea acest atribut este nedeterminabil în sensul apofatic al cuvântului.

Sfințenia este și un dar al lui Dumnezeu pentru creație, aceasta fiind destinată să se sfințească în Dumnezeu, prin legătura cu El. Ea este o calitate tranzitivă, în sensul că poate fi dăruită de Dumnezeu ca Subiect posesor firesc al ei și oamenilor sau îngerilor, în măsura în care aceștia își exercită voința către El. Ea este receptabilă și subiectelor create, căci este concomitent și o calitate dăruită de Dumnezeu, dar și una dobândită, meritorie. Astfel, îndemnul lui Dumnezeu către poporul ales arată sfințenia ca rod al efortului omenesc de îndumnezeire: „sfințiți-vă și veți fi sfinți, căci Eu, Domnul Dumnezeul vostru sfânt sunt" (*Iș* 20, 7). Din acest text nu desprindem că sfințenia este o calitate tangibilă fără Dumnezeu, ci că libertatea călăuzită de Dumnezeu este cea care îndreaptă creația conștientă către sfințenie. Sfințenia este un rezultat al libertății.

Sfințenia pune în valoare persoana, deoarece aceasta are reflexul comuniunii, este destinată relaționării. Ea este moștenirea rezultată din relaționarea personală cu Dumnezeu, cu harul și lucrările Lui. Ea este deziderатul întregului efort omenesc de îndumnezeire.

Precum Dumnezeu este numit *Sfânt*, sau „*Sfântul sfinților*", tot astfel cel care se sfințește este numit sfânt. Sfânt, prin excelență, este Dumnezeu, ca Cel ce originează sfințenia și o oferă iradiant către creație. El este începutul, mijlocul și deplinătatea sfințirii, pentru participantul la sfințenia Lui. Creația este sfântă prin participația la sfințenia lui Dumnezeu. Sfânt se mai numește nu numai cel care a atins stabilitatea eshatologică în bine, ci și cel care deja este implicat încă de aici și acum în voia lui

Dumnezeu. De aceea, Biserica Triumfătoare este sfântă într-un mod deplin, iar Biserica Luptătoare este sfântă într-un mod relativ, ca una ce este deja angajată pe drumul sfințeniei. Biserica în sine este un organism destinat sfințirii, sfințire care vine dinspre Hristos, Capul ei. Aceasta este numită „*Laborator al sfințeniei*" căci cei ce sunt în ea sunt implicați deja în sfințire. Sf. Maxim Mărturisitorul relevă această idee în *Mistagogia*, unde arată că precum Naosul se împărtășește din sfințenia Altarului, tot astfel și Cosmosul sensibil de sfințenia celui inteligibil, precum și Trupul lui Hristos de Persoana Lui care-i este Cap.

Denumirea generică de sfânt este dată acelor oameni care au trăit această viață în iubire de Dumnezeu și s-au stabilizat în aceasta. Ei sunt deja în Dumnezeu, sunt vii, după cum mărturisește Scriptura că Dumnezeu este al viilor, nu al morților, de aceea moartea lor este văzută ca o adormire. La rândul lor, sfinții pot transmite sfințenia lor și altor oameni, tot în măsura în care aceștia se implică în comuniune cu Dumnezeu, devenind astfel mediatori ai sfințeniei către cei care încă se luptă. Din acest motiv, ei sunt cinstiți în Biserica Luptătoare și li se oferă un cult de adorare. De asemenea, aceștia sfințesc nu numai oamenii, ci și lucrurile și obiectele cu care au intrat în legătură, natura înconjurătoare, toată aceasta devenind sfântă. Obiectele incluse în această acțiune de sfințire se numesc prin extensie „sfinte".

Atitudinea omului și a îngerilor înaintea sfințeniei este una doxologică, ce preamărește pe Dumnezeu ca izvor la sfințeniei. De asemenea, atitudinea față de sfinți este una de cinstire, deoarece aceasta originează din Dumnezeu, Care trăiește în ei, tocmai pentru acest motiv cinstirea sfinților este diferită de cinstirea lui Dumnezeu. Această cinstire se extinde și la obiectele care capătă un caracter sfânt prin utilizarea lor în planul iconomiei dumnezeiești. Cu atributul de sfânt sunt denumite majoritatea lucrurilor care au legătură cu procesul îndumnezeirii persoanelor sfinților, sfințenia acestora sau faptele lor se impregnează în ceea ce fac, astfel încât multe din obiectele lor devin depozitare ale harului sfințitor pentru alții care vor să se sfințească. Adesea, înseși trupurile lor devin purtătoare de sfințenie, pe care o împărtășesc altora după vrednicie. Mijlocirea sfinților este în acest sens o mijlocire către sfințire.

Terminologic, sfânt este un cuvânt foarte vechi care înseamnă majestatea lui Dumnezeu sau puterea Lui activată. Ulterior, acest lucru a desemnat și ideea de separare față de ceea ce este nesfânt, adică profan (care provine de la latinescul *pro fanum* ce semnifică locul din fața templului, adică ideea de exterior, exoterismul celui care privește către templu). În limba română, proveniența lui este disputabilă între latinescul *sanctus* și slavonescul *sviat* (свѧтъ), cea mai mare parte a lingviștilor recunoscând sorgintea slavonă.

În limba scrierilor vetero-testamentare este utilizat termenul „*cadoș*" (÷ãù) care provine de la un verb, „*cadaș*" ce înseamnă „*a fi sfânt*", „*a fi desăvârșit*", „*a fi deosebit*", „*a fi pus deoparte*". Aceste semnificații arată exclusivitatea apartenenței sfințeniei de Dumnezeu. El este utilizat de foarte multe ori în Legea Veche (de 102 ori în Cartea Ieșirii, de 152 de ori în Levitic, de 80 de ori în Numerii, etc.), toate acestea arătând că și ceea ce este rezervat lui Dumnezeu, dintre lucrurile create, devin sfinte. De aici rezultă termenul latin „*consacratio*" și pe filieră neologică în românește „*consacrare*", prin acesta înțelegându-se părtășia obiectului creat la sfințenia lui Dumnezeu. Sfințenia este comunicabilă fără să se împuțineze, este părtășia creaturală la desăvârșirea dumnezeiască. Lui Moise i se spune că pământul pe care stă este unul sfânt, de asemenea sfințenia și sfințirea erau un îndemn capital al Domnului către poporul evreu. Leviții și preoții trebuiau să fie curați ritualic, deoarece lucrau cele sfinte înaintea Domnului, iar profeții denunțau distanța de la sfințenie a poporului îndărătnic. Muntele Sionului este numit adesea de împăratul David ca „munte sfânt", ca și Cortul mărturiei, ca și Templul lui Solomon, ce aveau în compunere sfânta și sfânta sfintelor. Această denumire atestă implicația lui Dumnezeu în

creație, sfințindu-o pe aceasta. Sfânta exprimă cosmosul sensibil, iar sfânta sfintelor cosmosul inteligibil. Sfânta se împărtășește de sfințenia sfintei sfintelor. Aceste denumiri ale încăperilor Cortului Mărturiei sunt date de Dumnezeu lui Moise, fapt care dovedește originea nepământească a termenului.

În Noul Testament se utilizează cuvântul aghios (αγιος) pentru *„sfințenie"* sau *„sfânt"*, iar uneori, foarte rar, termenul de *„hieros"* (χιερος alteori ιερος), atunci când se referă la slujirea la templu, deci de prestația sacramentală a actului sfințirii. Aceștia sunt termenii utilizați de Septuaginta și ulterior de Părinții Bisericii. În Sfintele Evanghelii se întâlnește, pentru prima dată, denumirea celei de-a treia Persoane a Sf. Treimi: Duhul Sfânt (*Lc* 3, 16; *In* 1, 33; *Mt* 3, 11; *Mc* 1, 8).

Teologia patristică a arătat că sfințenia este împlinirea tuturor eforturilor omenești pentru îndumnezeire. *Teosis*-ul presupune invariabil sfințenia, iar existența acesteia este un factor ce atestă sălășluirea lui Dumnezeu în om. Ea este rezultatul efortului personal și al harului. Sfințenia este determinabilă conștient, după cum afirmă Sf. Simeon Noul Teolog, ea debutează cu nepătimirea, după Părinții filocalici. Caracterul sfânt al omului în această viață este unul provizoriu, nesigur, susceptibil la căderi, până în clipa morții, după cum afirmă apoftegmele patericale, abia după moarte se poate vorbi despre sfințenia deplină. Sfințenia este trăsătura dominantă a celor ce au conștiință eshatologică pronunțată; eshatologia, în acest caz, nefiind una istorică, ci una a prezenței. De aceea, primii creștini se numeau sfinți, în ideea statutului lor aspirant la sfințenie, așa cum rezultă din scrierile perioadei apostolice. Cristalizarea unei dogme a Sf. Treimi pune în valoare ideea modelului trinitar al sfințeniei. Comuniunea este baza sfințeniei, iar perihoreza Persoanelor dumnezeiești plasează sfințenia ca rezultat al relaționării, al împlinirii persoanei prin comuniune, după cum susține Pr. Dumitru Stăniloae.

Disputele hristologice sunt acelea care lămuresc și felul în care se îndumnezeiește și sfințește omul în comuniune cu Dumnezeu. După cum firea omenească a lui este sfințită și îndumnezeită, fără pierderea identității sale, tot așa și firea recapitulată a tuturor ipostaselor omenești se sfințește în legătura mistică cu Hristos. În acest sens, daruri precum vederea în duh, vederea luminii necreate, proorociile, minunile, învățătura, grăirea în limbi și toate celelalte harisme sunt manifestări de sfințenie ale lui Dumnezeu în omul care face voia Lui.

Sfințenia se oferă și se ia din Sfintele Taine, prin similaritatea dintre caracterul creat și cel necreat al Tainei. Concordanța teandrică dintre lucrarea văzută și cea nevăzută din cadrul Tainei dă posibilitatea de manifestare a sfințeniei, de manifestare a Duhului Sfânt direct în sufletul celui care-L primește, proporțional cu vrednicia sa și în funcție de icnonomia lui Dumnezeu. Însăși ideea de liber arbitru își are temeiul pe sfințenie, de aceea libertatea creaturală este suverană și este respectată de Dumnezeu.

Chipul lui Dumnezeu în om este acea compatibilitate structurală de a percepe pe Dumnezeu și energiile Sale necreate în deplinătate, în sfințenia Sa, atât cât poate percepe relativitatea condiției create. Asemănarea cu El este sfințenia actualizată în sufletul celui drept. Sfințenia se deprinde prin ascultare, după modelul paternal al ascultării Fiului de Tatăl, având aplicație prin chestiunile duhovnicești ce se lucrează în instituția părintelui duhovnicesc către ucenicul său. Canonizarea sfinților în Biserică ține mai întâi de dorința și manifestarea extraordinară și explicită a lui Dumnezeu de a face văzută dimensiunea personalităților sfinților. Prin aceasta, cinstirea sfinților este *de facto* o cinstire a sfințeniei manifestate a lui Dumnezeu pentru veșnicie și este ireversibilă. De aceea, harul rezidă și prin trupurile lor care nu s-au supus legilor descompunerii sau stricăciunii, ci viază tainic deși sunt adormiți. Prin aceasta se întărește credința că sfinții nu au murit, ci sunt vii...

Bibliografie. Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Francais*, Ed. Hachette, Paris, 2000; Ermenegildo, Bertola E., „Le Sacre", în: *Etudes et Recherches*, Roma, 1974; Faux, Jean Marie, „La Saintete de Dieu", în *Christus*, vol. VII, Roma, 1960; Guțu, Gheorghe, *Dicționar Latin-Român*, Ed. Humanitas, București, 2007;

Kittel, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, Δ-Η, W.M.B. Eerdmans Publishing Company Grands Rapids, Michigan, 1999; Liddel, Henry George, Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996; Lossky, Nicholas, Bonino, Jose Miguez, Pobee, John, Stransky, Tom F., Webb, Pauline, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva, 2010; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Negoiță, Athanasie, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu, Doru Fer

SFÂNTA MASĂ. (gr. *aghia trapeza*) Obiect cu suprafață plană, de înălțime medie, situat în mijlocul Sfântului Altar, și pe care se oficiază Sfânta Liturghie.

Are forma pătrată sau dreptunghiulară, în funcție de spațiu și de necesități, mai rar rotundă, construită din piatră, marmură, lemn sau metal, așezată, de regulă, pe un singur picior, în interiorul căruia se așază părticele din Sfintele Moaște, acestea amintind de perioada în care creștinii, în timpul persecuțiilor, săvârșeau Sfânta Liturghie în catacombe, pe mormintele martirilor

Sfânta Masă simbolizează ieslea Nașterii, Mormântul Domnului, masa Cinei de Taină și pe Hristos Însuși.

Pe suprafața Sfintei Mese, în cele patru colțuri, sunt aplicate medalioane cu chipurile celor patru Sfinți Evangheliști, Matei, Marcu, Luca și Ioan. Ea este acoperită, mai întâi, cu o *cămașă* (gr. κατάσαρκα – *strânsă pe corp*, *pe piele*), simbolizând giulgiul în care a fost înfășurat trupul Domnului. Peste cămașă se așează un alt acoperământ, din mătase sau fir, numit *enndotion* (gr. τό ένδυτόν) care simbolizează strălucirea feței lui Dumnezeu când S-a schimbat la față pe Muntele Tabor. Deasupra Sfintei Mese este așezat Sfântul Antimis, învelit într-o bucată de pânză numită *iliton* (*a înveli*), Sfânta Evanghelie, Sfânta Cruce, Chivotul (Artoforiul, Pixida sau Tabernacolul) în care se păstrează Împărtășania pentru cei bolnavi, și sfeșnice cu lumânări. De Sfânta Masă se pot atinge, în atitudine de rugăciune, cu toată evlavia și buna credință, doar slujitorii sfințiți.

Viorel Sava

SFÂNTA SCRIPTÚRĂ. (lat. scriptura – scriere, operă scrisă, text al unui testament) Scrierea sfântă a creștinismului ce reunește o colecție de 66 de cărți canonice, sfinte și inspirate (2 Tim 3, 16), scrise de proroci, sfinți apostoli și de alți oameni aleși (40 de autori), pentru ca omul să se mântuiască cunoscându-L pe Dumnezeu în lucrările și voia Sa.

Alături de Sfânta Tradiție, Sfânta Scriptură reprezintă un mod de păstrare a Revelației dumnezeiești. În conținutul său, Scriptura cuprinde dogme, norme religios-morale, fapte și relatări istorice. Pentru că a fost scrisă sub inspirația Duhului Sfânt, Scriptura se mai numește și Cuvântul lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură conține două părți, la fel de importante: Vechiul Testament și Noul Testament. Vechiul testament cuprinde un număr de 39 de cărți, iar Noul Testament 27. În edițiile ortodoxe ale Sfintei Scripturi, între paginile vechiului și a Noului Testament, sunt un număr de 14 cărți necanonice, dar „bune de citit" pentru credincioși, și care fac parte din literatura pioasă a istoriei de mântuire a lumii. Deși sunt numeroase texte greu de înțeles în paginile Scripturii (*2 Pt* 3, 16), creștinul ortodox are dreptul și obligația să citească Sfânta Scriptură, dar nu o poate interpreta în afara tradiției Bisericii, pentru că Biserica este singurul garant al păstrării și transmiterii adevărului mântuitor în sensul voit de Dumnezeu (*1 Tim* 3, 15), fiind astfel ferit de rătăcirile ereziilor și lipsit de riscul de a-și pierde propria-i mântuire. Tâlcuirea textului sfânt necesită o pregătire intelectuală și una duhovnicească. În lumea protestantă și neoprotestantă, individul este cel care deține autoritatea deplină în materie de interpretare a textului, pentru că Scriptura se explică, se înțelege prin ea însăși, conform principiului Scriptura, Scripturae interpres. Sfinții Părinți ai Bisericii au fost și mari exegeți ai Scripturii, pentru că au trăit-o concret în Duhul Bisericii lui Hristos. Biserica Ortodoxă

este fidelă textului sfânt, datorită faptului că orice învățătură propovăduită de ea are fundament scripturistic.

Bibliografie. Basarab, Mircea, „*Sfânta Scriptură în concepția ortodoxă*", în: *MB*, XXIII (1973), 7-9, pp. 377-387; Bria, I., „*Scriptură și tradiție*", în: ST, XXII (1970), 5-6, pp. 384-405; Chialda, Mircea, „*Învățătura despre Sfânta Scriptură*", în: MMS, LX (1984), 4-6, pp. 367-386; Constantinescu, Ioan, „*Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*", în: GB, XXXI (1972), 5-6, pp. 533-548; Cornițescu, Emilian, „*Sfânta Scriptură în mâna credinciosului*", în: Ort, XXXII (1980), 2, pp. 299-307; Prelipceanu, Vladimir, „*Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ca izvoare ale revelației divine în cele trei mari Confesiuni creștine*", în: MMS, XLVII (1970), 3-6, pp. 218-229; Stăniloae, Dumitru, „*Sfânta Scriptură și tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*", în: Ort, XXXII (1980), 2, pp. 204-220.

Mihai Himcinschi

SFÂNTA TRADÍȚIE. (gr. *tradimi*; lat. *traditio – transmitere*, *predanie*) Revelarea lui Dumnezeu, asimilată în Biserică și în istoria mântuirii, concretizată și statornicită în forme spiritual-culturale și materiale determinate.

Sensurile Sfintei Tradiții. Tradiția are două sensuri majore: acțiunea de a transmite ceva, o învățătură pe cale orală și obiectul sau conținutul însuși al acestei acțiuni de transmitere, adică este vorba de învățătura lui Hristos și modul în care aceasta a rodit în viața oamenilor și s-a transmis din generație în generație. În viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae, tradiția are două sensuri: totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană, sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire, și în al doilea rând transmiterea acestor modalități de la generație la generație. Prin Tradiție se transmite permanent același Hristos, revelat, întreg, în Biserică, pentru ca oamenii să se poată împărtăși de darurile lui Hristos cel răstignit și înviat. Ca atare, Tradiția este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă la început în Scriptură. Numai prin Tradiție conținutul Scripturii rămâne mereu viu, actual, eficient și dinamic în toată integritatea lui în cursul generațiilor din istorie. Tradiția mai este definită și ca „memoria vie a Bisericii" (Serghei Bulgakov), „viața Duhului în Biserică" (Vladimir Lossky).

Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. Referitor la Sfânta Tradiție, trebuie să reținem câteva aspecte principale: potrivit mărturiilor evanghelice propovăduirea orală a precedat Evanghelia scrisă (*In* 20, 30; 21, 25). Sf. Apostol Pavel confirmă faptul că Tradiția orală și scrierile Noului Testament au devenit ceva obiectiv în sânul comunităților primare, aceste scrieri având un caracter ocazional și având aceeași valoare ca și Tradiția orală. „Așadar, fraților, rămâneți tari și neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați primit fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (*2 Tes* 2, 15). Tradiția sau Predania în Noul Testament își are originea ei în Hristos, care inaugurează o tradiție nouă și care este însăși Legea cea nouă, întemeiată pe viața, învățătura, faptele, jertfa pe Cruce, învierea lui Hristos. Fără Tradiție, Scriptura sau Revelația nu-și actualizează toată eficiența lor și nici conținutul Scripturii n-ar avea cum să fie aplicat în viața oamenilor fără cadrul mai larg al Tradiției. Toate cântările bisericești care sunt alcătuite având la bază texte din Scripturi și toate actele liturgice și sacramentale simbolizează și actualizează în mod eficient aspecte ale conținutului Scripturii. Sfânta Scriptură fără explicarea liturgică și aplicarea ei în Liturghie și Taine se desfigurează. Raportul dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, este unul de completare, susținere și interpretare reciprocă. Același Duh Sfânt care a inspirat Scriptura asistă Biserica în formularea adevărului revelat în Scriptură atunci când proclamă dogmele. Deci, atât Sfânta Scriptură, cât și Sfânta Tradiție exprimă Revelația dumnezeiască.

Scriptura în explicitarea și aplicarea ei are nevoie de Tradiție care este vie în Biserică. Prin Tradiție, duhul și viața conținută în Scriptură se actualizează, iar înțelesul ei se adâncește în unitatea dintre dogmă-spiritualitate-cult. Astfel, Scriptura rămâne vie în Biserică prin Tradiție, în timp ce Tradiția, prin asumarea ei de către Biserică, face posibilă experierea conținutului Revelației și al Scripturii. Prin Tradiție, Scriptura, ca parte autentică a acesteia, este înțeleasă și aplicată în viața Bisericii. „Dacă Scriptura n-ar intenționa să treacă pe Hristos

în viața oamenilor și să normeze această viață după El, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiție. Explicarea apostolică a conținutului Scripturii, sau prima și deplin autentica explicare a ei, coincide în esență cu aplicarea conținutului ei, cu trecerea acestui conținut în viața omenească prin întemeierea Bisericii, cu precizarea concretă a structurilor ei ierarhic-sacramentale pe baza indicațiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos, conform trebuințelor credincioșilor și cu precizarea modalităților ei de viață spirituală și de cult. Conținutul Tradiției apostolice nu este în esență decât conținutul Scripturii aplicat vieții omenești sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ține, deci, Scriptura, aplicată prin Tradiție, mereu nouă și totuși mereu aceeași. O ține prin structurile ierarhic-sacramentale, precizate de apostoli ca mijloace de trecere a conținutului Revelației sau a lui Hristos însuși în viața oamenilor. O ține mereu nouă și mereu aceeași prin Tradiția originară prin care apostolii au precizat aceste structuri, prin care se comunică real Hristos în cursul generațiilor, cu bogăția inepuizabilă a bunătăților Lui. Practicarea acestor structuri ale Tradiției înseamnă primirea integrală a lui Hristos prin ele în Biserică, sau a harului lui Hristos; dar aceasta nu înseamnă că acest Hristos integral nu poate fi explicat mereu, scoțându-se la iveală alte și alte semnificații ale Lui, alte efecte produse de El în suflete. Tradiția, ca explicare mereu îmbogățită a aceluiași Hristos, nu se poate despărți de primirea Lui ca conținut neschimbat al Tradiției, de curgerea aceluiași har al Lui, sau de primirea aceleiași Persoane a Lui în Biserică prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ despre El”. Sf. Clement Romanul îndeamnă pe creștinii din Corint să revină la „îndreptarul cel slăvit și sfânt al Tradiției”. Despre Sfântul Policarp, care sfârșește ca martir, Sfântul Irineu afirmă că „învățase, mereu aceeași învățătură pe care a primit-o de la Apostoli și păstrând tradiția Bisericii care era și singura adevărată”. Sf. Atanasie cel Mare precizează episcopului Serapion de Thmuis că cele ce i le-a scris, le-a scris „după credința apostolică predată nouă de Părinți, neadăugând nimic din afară, ci ceea ce am învățat, am pus în scris în acord cu Sfintele Scripturi”. Arienii, cugetând „în afara Scripturilor”, înțeleg „Scripturile de Dumnezeu insuflate după cugetările omenești”. Împotriva unor astfel de interpretări în afara Scripturilor, Sfântul Atanasie insistă privitor la dogma despre dumnezeirea Fiului că „acesta este conținutul credinței primit de la Apostoli prin Părinți”.

Formularea credinței la Sinoade nu s-a făcut împotriva Scripturilor sau având ca pretext faptul că în Scripturi nu ar exista îndeajuns această credință, ci s-a făcut în vederea afirmării acesteia în conformitate cu Scripturile, precum și în vederea interpretării acestora din perspectiva Tradiției. Cei ce citesc hotărârile de la Niceea pot să-și amintească prin ele de credința prezentă în Scripturi, prorocită de Profeți și propovăduită de Apostoli. „În zadar aleargă, deci, aceștia, pretutindeni, răspândind pretextul că au cerut să se adune sinoadele acestea din pricina credinței. Este mai îndestulătoare dumnezeiasca Scriptură decât toate. Iar dacă este necesar și un sinod pentru aceasta, să se țină cele ale Părinților. Căci acestea nu le-au născocit nici cei ce s-au adunat la Niceea, ci au scris așa de bine despre ea, că cei ce citesc cu sinceritate cele scrise ale acelora pot să-și amintească prin ele credința dreaptă în Hristos aflată în dumnezeieștile Scripturi”.

Credința în dumnezeirea Fiului a fost experiată și s-a păstrat din vechime, fiind propovăduită de Proroci, Evangheliști, Apostoli și Părinți. O schimbare sau înlocuire a ei ar fi un act de nesocotire a atâtor sfinți, mărturisitori, martiri și propovăduitori ai acestei dogme „care au rămas cugetând toate după vechea rânduială a Bisericii”. Sf. Antonie cel Mare, în ultima sa cuvântare către monahii „din muntele de afară”, îi îndeamnă să păstreze predania Părinților și dreapta credință în Iisus Hristos pe care au învățat-o din Scriptură. Sf. Vasile cel Mare subliniază interrelaționarea dintre Scriptură și Tradiție: „Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția apostolilor.

Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință. Și oricine are o inițiere cât de mică în chestiunile bisericești nu va ridica obiecții (împotriva acestei afirmații). Fiindcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei) scris, ca și când n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale. De exemplu, ca să amintesc de primul și cel mai obișnuit: ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învățat să ne întoarcem spre răsărit în timpul rugăciunii? Care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei (care se rostesc) în timpul sfințirii pâinii (sfintei) Euharistii și al potirului binecuvântării? Nu ne mulțumim cu acele (cuvinte) pe care le amintește Apostolul sau Evanghelia (și de aceea) înainte și după Euharistie zicem și altele, pentru că știm din învățătura nescrisă că au mare putere în săvârșirea tainei. În virtutea căror scrieri binecuvântăm apa botezului, untdelemnul ungerii și pe cel care se botează? Nu în virtutea tradiției (transmise) în mod tainic? În care scriere avem temei pentru ungerea cu untdelemn? Obiceiul de a afunda de trei ori pe omul (care se botează) de unde îl avem? Și celelalte obiceiuri legate de botez, cum este lepădarea de satan și de îngerii lui, în care scriere (își au temeiul)? Nu (provin toate acestea) din învățătura părinților noștri păstrată în taină".

Sfânta Biserică și Sfânta Tradiție. Teologii români au subliniat cu prisosință acest raport, arătând că între Biserică și Scriptură există o legătură reciprocă: Biserica ocrotește Scriptura, iar Scriptura hrănește Biserica, fiindcă ambele sunt garanția prezenței lui Hristos în viața Bisericii. Între Biserică și Tradiție există o legătură indisolubilă, fiindcă Biserica apare odată cu Tradiția. Biserica se mișcă în interiorul Revelației, sau al Scripturii și Tradiției, în timp ce Scriptura își descoperă conținutul în interiorul Bisericii și al Tradiției, iar Tradiția este vie în interiorul Bisericii.

Aspectul statornic și dinamic al Sfintei Tradiții. Tradiția are două aspecte strâns legate între ele: aspectul statornic și aspectul dinamic. Sfânta Tradiție, privită în aspectul ei static, arată că Biserica recunoaște fondul Tradiției Apostolice preluat de ea. Aspectul dinamic înseamnă dezvoltarea Tradiției dumnezeiești potrivit nevoilor fiecărei epoci. Primul aspect este fixat în scris, putând fi identificat în acele „documente" ale Tradiției Apostolice pe care le enumerăm: a) simbolurile de credință; b) cele 85 de canoane apostolice; c) definițiile dogmatice ale celor 7 sinoade ecumenice și ale celor 9 sinoade particulare; d) cărțile de slujbă; e) mărturisirile de credință ale martirilor; f) definițiile dogmatice împotriva ereziilor; g) scrierile Sfinților Părinți; h) mărturiile istorice și arheologice.

Aspectul dinamic are o continuitate permanentă și nu se termină până la sfârșitul veacurilor. De la întrupare până la înălțare, o parte a acelei παράδοσις a fost asimilată de Apostoli și după înălțare fixată în scris de Apostoli și ucenicii lor în cărțile Noului Testament, iar cealaltă parte a intrat ca un depozit viu în Biserică fiind consemnată în scris în primele opt veacuri. Despre ea vorbește Sfântul Pavel când zice „o Timotei, păzește ceea ce ți s-a încredințat" (*1 Tim* 6, 20).

Tradiția Apostolică formează fondul comun tuturor bisericilor locale și a rămas temelia mărturisirii de credință a Bisericii ecumenice. Aspectul dinamic al Tradiției are în vedere posibilitățile de acomodare ale Bisericii la nevoile fiecărui timp, prin puterea dată ei de către întemeietorul și capul ei Hristos prin iconomie. Viața Bisericii se desfășoară într-un anumit cadru istoric, dar în peregrinarea ei istorică ea își păstrează identitatea, deși poate primi formal aspecte ce par deosebite de la o epocă la alta. Biserica se adaptează cu timpul și locul în care trăiește în virtutea iconomiei sale, dar fără să-și schimbe identitatea și structura, fiind contemporană și actuală în fiecare veac. Dar dacă Tradiția este vie în Biserică cum ne raportăm noi la această Tradiție și cum păstrăm echilibrul dintre statornic și dinamic în raportarea noastră la conținutul de viață al ei? Tradiția, în fondul ei statornic, este nevoie să fie mereu interpretată și aprofundată, devenind astfel contemporană cu toate generațiile. Prin

această adâncire și explicitare continuă a Tradiției statornice, Biserica rezolvă dilema dintre Tradiție și contemporaneitate, reușind să ofere omului de azi răspunsuri clare și constructive la problemele și provocările pe care le ridică viețuirea lui într-o lume tot mai complexă. Această aprofundare și actualizare a Tradiției statornice a Bisericii se realizează prin ceea ce numim aspectul dinamic al Tradiției. Aspectul dinamic al Tradiției dă posibilitatea Bisericii de a lucra prin iconomie, actualizând astfel fără să dilueze mesajul Evangheliei la exigențele mărturisirii lui în contextul diferitelor epoci istorice. Biserica trebuie să asume permanent contextul istoric, în care își mărturisește Evanghelia lui Hristos pentru a o face accesibilă omului în vederea transfigurării lui și a lumii în care el viețuiește.

Aspectul dinamic al Tradiției, înțeles ca tradiție bisericească, crește din aspectul statornic înțeles ca Tradiție Apostolică și rămâne în cadrul ei, întrucât în cadrul Tradiției Apostolice sunt date în mod virtual jaloanele aspectului dinamic al Tradiției până la sfârșitul veacurilor. Astfel, această înțelegere vie a conținutului Tradiției nu numai că facilitează în lumea contemporană un adevărat comportament apostolic și patristic fără o adecvare exterioară și facilă la acestea, ci creează premisele unei experiențe a sfințeniei lui Dumnezeu în lumea contemporană, în viața omului contemporan. Astfel, Tradiția evită atât pietrificarea ei, cât și deschiderea ei spre o înnoire fără fundament revelațional în cadrul Bisericii, aducând astfel în viața omului contemporan posibilitatea experienței lui Dumnezeu în comuniune cu toți Sfinții.

Sfânta Tradiție și tradițiile. Teologia ortodoxă face distincția între Tradiție și tradiții, între Tradiția cea una a Bisericii prin care ni s-a transmis întreg și neștirbit conținutul de credință și experiență al Apostolilor și Părinților și între diferitele tradiții mitice, magice, filosofice sau religioase. Deși există riscul ca în interiorul vieții Bisericii unii dintre creștini să confunde Tradiția cu tradițiile, punând accent mai mult pe cele din urmă decât pe Tradiția cea adevărată a Bisericii, teologia ortodoxă afirmă unicitatea și implicațiile eclesial-sacramentale și soteriologice ale Tradiției Bisericii, dimensiunea ei vertical-orizontală și ascetic-mistică. Modernitatea a dat o lovitură piezișă Tradiției Bisericii, modului de viață eclesial, încercând să o înlocuiască prin recursul la puterile rațiunii autonome de la care se așteptau rezultate definitive privind sensul și rostul creației, om și cosmos. Dacă modernitatea a dat o lovitură directă Tradiției, postmodernitatea va recurge la o caricaturizare a acesteia prin sincretism, relativism, antropocentrism, semănând confuzia subtilă între Tradiție și tradiții, chiar obiceiuri. În această confuzie nu numai sincretismul, relativismul și raționalismul devin dușmani ai Tradiției autentice a Bisericii, ci și tradiționalismul, paseismul, anacronismul, idolatria formelor, ignorarea experienței eclesiale, și nu în ultimul rând, privatizarea credinței omului postmodern. Acest asalt concertat al diferitelor fenomene prezente în societatea actuală la adresa Tradiției nu trebuie să ducă la o renunțare la aceasta, ci la o întărire a creștinilor în fidelitate față de ea, fidelitate care nu înseamnă în mod distant, o adeziune intelectuală, rigidă, ci o asumare în Duhul experienței Bisericii păstrătoare a Tradiției Apostolice.

Răspunsul la aceste provocări nu va putea fi dat de pe pozițiile unui doctrinarism abstract și greoi, ci de pe pozițiile unei mărturisiri vii a vieții și calității vieții în Hristos. Biserica, viața și Tradiția ei trebuie întrupate în exemple vii, concrete, deschise dialogului, într-un limbaj existențial și contextual, cu implicații universale, cu oamenii secolului al XXI-lea, cu culturile, religiile, societățile și concepțiile de viață actuale. Este nevoie de o autodefinire continuă, integrată în mersul vieții, autodefinire centrată în jurul Tradiției apostolice autentice, care îl experimentează și prezintă pe Hristos ca Dumnezeu și Om adevărat. Este nevoie să arătăm lumii că credința noastră în Iisus Hristos este tot ceea ce omul poate experia calitativ mai bun aici pe pământ, dincolo de experiențele diverse propuse de ideologiile modernității și post-modernității. De asemenea, este nevoie

să arătăm lumii că noi simțim că în Hristos nu murim cu fiecare zi care trece, ci viem, ne zidim, ne înnoim în omul nostru interior spre viața veșnică. Numai asumându-ne Tradiția Bisericii în mod personal și comunitar vom reuși să distingem cu adevărat între Tradiție și tradiții, între mesajul mântuitor al Evangheliei lui Hristos și diferitele concepții reductive ale modernității și postmodernității.

Bibliografie. Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola a II-a către Serapion*, I, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 16; Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola despre Sinoade*, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 16; Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola I către Serapion*, XXXIII, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 16, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Atanasie cel Mare, Sf., *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXXXVIII, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 16; Alfeyev, Hilarion, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York, 2000; *Breck, John, Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, SVS Press, NY, 2001; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Clement Romanul, Sf., *Epistola către Corinteni*, I, VII, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, 14, 4, în: *Scrieri*, I, în coll. *PSB* 13, trad. Pr. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Ioja, Cristinel, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2010; Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Ed. Fordham University Press, New York, 1979; Pelikan, Jaroslav, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, 2003; Pelikan, J., *The Christian Tradition II, The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago, 1974; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Sfântul Duh*, XXVII, în *Scrieri*, III, în coll. *PSB* 12, trad. C. Cornițescu, T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Cristinel Ioja

SFÂNTA TREÍME. Cele Trei Persoane dumnezeiești, respectiv Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt, care sunt implicate într-o comuniune interpersonală și intrapersonală, și care alcătuiesc o singură Ființă dumnezeiască, respectiv un Unic Dumnezeu.

Sfânta Treime constituie doctrina specifică și fundamentală a Noului Testament și implicit a creștinismului. Afirmația fundamentală a teologiei creștine este aceea că Dumnezeul cel unic subzistă în trei persoane sau ipostasuri. Această învățătură are implicații profunde asupra întregii învățături creștine. În teologia apuseană și cea răsăriteană s-au cristalizat două metode de a prezenta misterul Treimii. În tradiția apuseană s-a pornit de la unitatea firii dumnezeiești, urmând apoi să se arate identitatea persoanelor, în timp ce în tradiția răsăriteană se pornește de la realitatea persoanelor sau ipostasurilor trinitare, în care se manifestă Dumnezeu, subliniindu-se consubstanțialitatea sau deoființimea Lor. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că „formula dogmatică a dumnezeirii unice în ființă și întreite în persoane este ca orice formulă dogmatică mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește". Credința într-un singur Dumnezeu personal este descoperită în Vechiul Testament (*Iș* 20, 2-3; *Dt* 6, 4; *Is* 43, 10-11), credință care s-a păstrat și în Noul Testament (*Mc* 12, 29; *In* 17, 3).

În epoca Vechiului Testament, Dumnezeu S-a descoperit ca Treime de Persoane, însă într-un mod neclar, indirect, deoarece lumea nu a fost atunci pregătită să primească cu claritate Taina dumnezeirii întreit ipostaziate. Cu toate acestea, întâlnim și în Vechiul Testament unele mărturii care se referă la Persoanele Sfintei Treimi cum ar fi: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră" (*Fc* 1, 26); „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot" (*Is* 6, 3; *Ap* 4, 8), apariția celor trei tineri la stejarul Mamvri, cărora Avraam le-a adus închinare ca unei singure persoane (*Fc* 18, 1-2).

În Noul Testament se revelează în mod deplin și clar învățătura despre Sfânta Treime, revelație făcută de Însuși Fiul lui Dumnezeu. La Botezul lui Iisus în Iordan sunt prezente cele trei Persoane: Tatăl care întărește prin glasul Său din ceruri că „acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit"; Duhul Sfânt S-a

pogorât în chip de porumbel asupra lui Iisus; Fiul însuși, care deși era fără de păcat, acceptă să fie botezat de către Ioan, ca să se împlinească toată dreptatea (*Mt* 3, 16-17). Evangheliile au păstrat numeroase referiri cu privire la cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, fie în mod distinct, fie împreună. În predica Sfinților Apostoli Sfânta Treime este mărturisită: predica Sf. Apostol Petru din ziua Cincizecimii este grăitoare în acest sens (*FA* 2, 32-33). Apostolul Pavel adresează Corintenilor un salut în numele Sfintei Treimi: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți" (*2 Co* 13, 13).

Învățătura despre Sfânta Treime s-a închegat destul de timpuriu și apare în simbolurile de credință din secolul al II-lea la Teofil al Antiohiei. Datorită faptului că în jurul acestei învățături au apărut unele confuzii, Biserica Răsăriteană a răspuns acestora în cadrul sinoadelor ecumenice și locale, subliniind învățătura despre deoființimea celor trei persoane sau ipostasuri în Dumnezeul cel unic. Marii Părinți ai Bisericii ca: Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Părinții Capadocieni au avut un rol determinant în precizarea dogmei Sfintei Treimi. Câteva teze explicative se impun a fi evidențiate: 1) Dumnezeul Cel viu și revelat în istorie are o unică fire, ființă sau natură, o singură putere, lucrare și energie comună celor trei ipostasuri, altfel spus, există o identitate de natură, voință și lucrare perfectă în Dumnezeu. Cele trei Persoane au aceeași ființă sau fire în mod desăvârșit, motiv pentru care nu putem cădea în triteism; 2) Firea dumnezeiască cea unică nu poate fi înțeleasă în afara ipostasurilor Treimii. Nici unul din cele trei ipostasuri nu se cugetă în mod separat și în afara celorlalte două. Tatăl este izvorul dumnezeirii, *necauzat* și *nenăscut*, Fiul are existența Sa personală de la Tatăl prin *naștere* din veci, iar Duhul Sfânt primește existența Sa personală prin *purcedere.* Consubstanțialitatea Persoanelor divine înseamnă că Ele au o unică voință și o unică lucrare. Aceasta nu înseamnă că lucrează doar una din cele trei, ci ele lucrează unanim în mod propriu; 3) În Sfânta Treime există o permanentă mișcare interpersonală numită „perihoreză", adică este vorba de viața de comuniune și iubire absolută între cele trei persoane.

Dincolo de orice alte considerații sau reflecții cu privire la Sfânta Treime, Ea rămâne un mister inaccesibil până la capăt rațiunii umane. Învățătura despre Treime are o importanță covârșitoare pentru teologia creștină, pentru viața și misiunea Bisericii și pentru viața duhovnicească a credincioșilor care au acces la misterul de viață, iubire și comuniune al Sfintei Treimi în Biserică, prin Tainele ei.

Bibliografie. Bobrinskoy, Boris, *Taina Preasfintei Treimi*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Bria, Ion, „Învățătura despre Dumnezeu Sfânta Treime", în: *GB*, XXXII (1973), 1-2; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003; Stăniloae, Dumitru, „Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare", în *Ort*, XXXI (1978), 1; Tulcan, Ioan, *Teologia știința mărturisitoare despre Dumnezeu*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [2]2004.

Ioan Tulcan

SFÂNTUL MUNTE. v. ÁTHOS.

SFÉȘNIC. (slav. *svetniku*) Suport de metal sau marmură, în formă cilindrică, cu un suport rotund în partea de jos, în partea superioară a lui așezându-se lumânări.

Sfeșnicul poate avea unul sau mai multe brațe, fiecare dintre aceste modele având un simbolism aparte. Astfel, sfeșnicul cu o singură lumânare - *primikirion* închipuie unitatea Sf. Treimi; sfeșnicul cu două lumânări *dikirion* simbolizează cele două firi ale lui Hristos; sfeșnicul cu trei lumânări *trikirion* ne aduce aminte de cele trei Persoane al Sf. Treimi; sfeșnicul cu șapte lumânări semnifică cele șapte daruri ale Duhului Sfânt; iar sfeșnicul cu douăsprezece lumânări ne aduce aminte de cei 12 Apostoli ai Mântuitorului Hristos. Atunci când arhiereul

slujește la Sfânta Liturghie, acesta folosește pentru a binecuvânta poporul, un sfeșnic cu două brațe numit dicher și un altul cu trei brațe numit tricher. Trebuie să spunem că pe lângă sfeșnicele portabile, în biserică, în fața icoanelor împărătești de pe catapeteasma Sf. Altar, în fiecare biserică ortodoxă, stau două sfeșnice mari, fiecare, de regulă, cu câte trei brațe ce poartă numele de sfeșnice împărătești.

Bibliografie. Branişte, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929.

Marian Vâlciu

SFEȘTÁNIE. v. AGHIÁSMĂ. Slujbă din categoria ierurgiilor, în cadrul căreia se sfințește Agheasma mică.

SFEȘTÓC. (*var.* SFETÓC) Pămătuful (mătăuzul, mănunchiul, stropitoarea) de busuioc cu care preotul stropește cu agheasmă casele credincioșilor când merge cu botezul (în ajunul Bobotezei), la sfeștanii, la înmormântări și la alte slujbe care impun stropirea cu agheasmă. Cuvântul derivă din slavonul *țveat - floare*. În Biserica Romano-catolică se folosește pentru stropirile rituale cu agheasmă un mic globuleț din metal, umplut cu burete și găurit, prevăzut cu un mâner. Acest obiect de stropire are forma unui mic buzdugan. Strămoșul mătăuzului de stropit din biserica creștină a fost isopul din Vechiul Testament, amintit de psalmistul David (*Ps* 50, 7), cu care darurile, jertfele și poporul erau stropite spre sfințire și ca semn de binecuvântare. În temeiul acestei întrebuințări, sfeștocul închipuie suflarea și puterea Duhului Sfânt spre binecuvântare, curățire sufletească și sfințire.

Bibliografie. Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină - Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Boloș, Cristian, Gorgan, Gabriel, *Dicționar teologic-ortodox*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2006; Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Branişte, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, [3]2002; *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Seche, Luiza, Seche, Mircea, *Dicționarul de Sinonime al Limbii Române*, Ed. Academiei RSR, București, 1982.

Emil Cioară

SFETÓC. I. v. SFEȘTÓC. **II.** Termen folosit în Oltenia ce denumește inscripția ce se pune pe icoana unui sfânt cu numele lui, precum și inscripția de pe ruloul ce stă în mâna sfântului și pe care se află scris un verset din Sfânta Scriptură. Etimologia în acest caz este „*lumină*".

SFÍNȚII PĂRÍNȚI. Termen care desemnează o grupă specială a autorilor creștini din primele șapte secole, care se disting prin anumite caracteristici: *doctrina ortodoxă* în sensul că învățătura cuprinsă în operele lor trebuie să reflecte fidel doctrina Bisericii pe baza revelației din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, așa cum Biserica datorită controverselor a fost nevoită să o clarifice în cadrul sinoadelor ecumenice, dar nu este indispensabil ca doctrina ortodoxă să meargă în amănunt, deoarece unele din aspectele acesteia au fost fixate de Biserică ulterior perioadei în care unii din ei au trăit; *sfințenia vieții* ca trăire reală practică a ortodoxiei doctrinei; *aprobarea Bisericii* condiție indispensabilă care legitimează definitiv; *vechimea* este circumscrisă primelor VIII secole ale erei creștine.

Primele două condiții au aspect activ, fiind fundamentale și personale. Autorii creștini care sunt denumiți astfel trebuie să mărturisească cu autoritate credința Bisericii, care trebuie să concorde cu a celorlalți, trebuie să fi trăit în sfințenie, în înțelepciune și în statornicie, în credință și în comuniune cu Biserica universală, sau să fi murit pentru Hristos. Ultimele două condiții au aspect pasiv. Aprobarea Bisericii este dată prin hotărâri ale sinoadelor ecumenice, dar și prin unele decizii bisericești

sau uneori, în chip tacit, prin folosirea învățăturii anumitor autori pe care-i recunosc și recomandă Sfinții Părinți deja consacrați. Printre Sfinții Părinți cei mai cunoscuți amintim Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Ambrozie de Mediolanum, Sf. Grigorie cel Mare, papa Romei.

Bibliografie. Coman, Ioan G., *Patrologie - Manual pentru Institutele Teologice*, București 1956; Iordăchescu, Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I, Tipografia Țerek și Chaminschi, București, 1934, reed. Ed. Moldova 1996; Papadopoulos, Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, trad. A. Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006; Voicu, Constantin, Dumitrașcu, Nicu, *Patrologie -Manual pentru seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

Călin Dragoș

SFÍTĂ. v. FELÓN.

SIMBÓL. (gr. *simbolon*) Semn, obiect, imagine, element prin care o idee abstractă devine intuitivă prin reprezentare și poate fi mai exact înțeleasă.

Simbolul semnifică aducerea împreună a două planuri care teoretic sunt depărtate. Aducerea în același plan a două realități, una simbolizată și una simbolizantă, se face doar prin intermediul unei legi de corespondențe, similar procedeului analogiei. Simbolul presupune o întruchipare a elementului simbolizat în natura sa simbolică, fără a-l reprezenta însă real. În acest sens, vorbim și despre o cunoaștere simbolică, atunci când cunoaștem un lucru simbolizat prin intermediul simbolului său. Simbolul are în conținutul său ceva reprezentativ din lucrul pe care-l simbolizează, astfel încât cunoașterea acestuia este inconfundabilă. În cadrul filosofiei și literaturii, simbolul este un procedeu care oferă o formă de cunoaștere, dar și o reprezentare estetică a unei realități sau lucru simbolizat. Simbolurile în cadrul artelor, pot fi constituite într-un sistem pe mai multe planuri, care pot interfera; de aceea cunoașterea simbolică are nevoie uneori în cadrul artelor de o decriptare simbolică. Putem vorbi și de un caracter simbolic, mai ales atunci când înțelegerea caută legea de simbolizare între simbol și obiectul simbolizat. În filosofie, simbolul este un procedeu al exprimării sugestive, unde înțelegerea cititorului este cea care dă sens simbolului, decriptându-l pe baza unei legi de corespondență între simbol și lucru simbolizat. Stilul mitologic are la bază în mod condițional o exprimare simbolică. În literatură este o figură de stil care se regăsește adesea în genul liric. În celelalte arte este, de asemenea, o formă de reprezentare restrânsă și rezumativă a unei idei, intenții, realități, obiect, etc. care se vrea cunoscută nu într-un fel direct, ci indirect prin dezvăluirea progresivă și nedeplină. Simbolul nu se adresează unei dezvăluiri spontane, ci uneia elaborate, care ține de elevația destinatarului, adică a receptorului de artă.

În teologie, simbolul este înțeles într-o dublă accepțiune: prima și cea mai importantă este referința la simbolul de credință. Acesta este un act de mărturisire, rezumativ, dar complet, al conținutului credinței în Dumnezeu. Biserica creștină a fost confruntată, în primele veacuri creștine, cu interpretări diferite ale Revelației, unele în dezacord cu ea, astfel încât au apărut ereziile. Pentru a se delimita din punct de vedere doctrinar de aceste interpretări eronate ale Sf. Revelații, sinoadele Ecumenice, dar și cele locale, au convenit să exprime credința adevărată a lor prin recurgerea la un text care să cuprindă cât mai concis, într-o formulă exactă, dar și în dimensiuni reduse, accesibile tuturor credincioșilor, conținutul credinței creștine. Astfel, mărturisirea de credință rămânea imprimată într-un anume limbaj care devenea universal, valabil dincolo de orice aspect sau specific istoric, de context cultural, sau de epocă. Acest fapt presupune degradarea mai lentă a limbajului său ori a semiei utilizate într-un simbol de credință, deoarece caracterul universal al simbolului îi asigură o întreținere hermeneutică fidelă exprimării și sensului său originar. Simbolul de credință nu este o soluție nouă în Biserică, ci una care are

origini până în perioada apostolică deoarece, primul sinod consemnat al Bisericii, cel Apostolic, a emis un crez valabil în perioada Bisericii primare, dar care a fost probabil consemnat în scris mai târziu de anul 50 d. Hr., anul întrunirii acestuia. Au existat mai multe simboluri de credință după acest model, se presupune că fiecare Biserică locală din primele patru secole își dezvolta un simbol de credință propriu ca exprimare și limbaj, dar identic în conținut cu celelalte existente. Istoria bisericească consemnează circulația în paralel a mai multor simboluri de credință, cum sunt Simbolul atanasian, Simbolul Bisericii din Alexandria, Simbolul de credință roman, dar fără ca acestea să constituie un motiv de divergență doctrinară deoarece susțineau aceeași învățătură. În schimb, ereziile primelor veacuri creștine au construit simboluri de credință proprii, deci în dezacord cu cele existente. Acest fapt a condus negreșit către un control al circulației simbolurilor de credință, control materializat prin nevoia unor sinoade ecumenice, pentru a conveni asupra unui unic simbol de credință, iar în secolul IV, și cele următoare, acela a fost simbolul de credință niceo-constantinopolitan, aflat astăzi în uzul liturgic și doctrinar al tuturor confesiunilor creștine, precum al Bisericilor vechi orientale.

Simbolul de credință poate avea și explicația sensului propriu al termenului de simbol, adică aceea ca un text de dimensiuni reduse să simbolizeze o amplă învățătură de credință. În teologie s-a utilizat termenul de simbol și în sensul filosofic, anume felul în care o realitate este exprimată cuprinzător, dar într-o formă restrânsă. Școala alexandrină s-a ocupat cu predilecție, în metodologia sa, de sensurile alegorice, care evident trimiteau la ideea de simbol. Explicațiile Sf. Părinți capadocieni la Sf. Scripturi marchează existența simbolului ca procedeu adresat înțelegerii duhovnicești, mature ale devenirii omului în ceea ce privește Revelația. Utilizarea verbelor „a închipui", „a arăta", „a desluși", dar și a termenilor „înțeles", „tâlc", etc., atât în erminiile la Sf. Scripturi, dar și în limbajul ritualic, certifică funcția simbolului și valoarea lui.

Părinții Bisericii au văzut în armonia creației, un simbol al lucrării lui Dumnezeu. Inteligibilitatea creației este un simbol al înțelepciunii lui Dumnezeu, tot așa cum și omul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul este un simbol al Bisericii, dar și al Cosmosului. Opera părintelui mai sus amintit arată că lumea, în sine, poartă un caracter simbolic, adică face trimitere către ceva mai înalt, dincolo de aceasta. Raționalitățile create ale lucrurilor, așa cum limba greacă le numește οι λογοι - *oi logoi*, se actualizează sau se împlinesc prin chipul lor sădit în ele. Teologia chipului implică negreșit o funcție simbolică, deoarece asemănarea dintre tip și Arhetip se bazează pe o asemănare structurală simbolică. În teologie, simbolul nu are vreun caracter fictiv, și nici nu induce ideea irealității planului de observație epistemică. Simbolul, în teologie, face trimitere doar către realitate, precum spune Sf. Apostol Pavel, că vederea de acum, adică cunoașterea actuală, a omului nedesăvârșit concurge real într-o formă intuitivă către cunoașterea lucrurilor desăvârșite: „Căci vedem acum, ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin". Omul, căzut în păcatul strămoșesc, poartă cu sine și un caracter opac al vederii lumii create, aceasta reducându-se pentru el doar la planul materialist-empiric. Dar prin intermediul simbolului, concepția materialistă a Universului capătă un sens real, deoarece materia nu are un sens în sine în absența raționalității ei, respectiv în absența simbolismului pe care-l face cunoscut conștiinței create. Intuiția lucrurilor nevăzute se realizează prin existența lucrurilor care simbolizează, ceea ce pe plan eshatologic încă nu percepem, deci simbolul face trimitere către un plan eshatologic. Vederile dumnezeiești, darurile Sf. Duh, darul prorociei, precum și celelalte sunt anticipate prin vederea simbolică a realităților. În teologia ortodoxă, există un univers întreg impregnat de simboluri, un sistem în care realitățile se pun în evidență unele pe altele, și toate fac trimitere către Dumnezeu ca și „Cauză a tuturor celor cauzate".

Capacitatea evocării reale a simbolului se observă în primul rând în Sf. Euharistie, care are simultan atât o valoare reală, deci Pâinea și vinul sunt și Trup și Sânge, dar și una anamnetică. Asemenea, Sf. Evanghelie este nu numai un obiect de cult, ci real Cuvântul lui Dumnezeu, Hristos Domnul care vorbește dincolo de planul temporal-istoric. Prin simbol, planul mistic este adus împreună cu cel istoric, momentan, clipa capătă valoare în veșnicie, fapta planului pragmatic devine prin simbol trăsătură a chipului din veșnicie. În teologie, simbolul dezvăluie o realitate, și el însuși este o realitate.

În religia creștină, simbolul a însemnat și un semn de recunoaștere a celor ce au crezut și cred în Iisus Hristos. Astăzi acest semn este *crucea.* Creștinii din primele veacuri se recunoșteau între ei prin simboluri folosite pentru reprezentarea Mântuitorului: desenul unui pește, al unui miel, al viței de vie și chiar pasărea Phoenix, simbol al renașterii la păgâni, devenit pentru creștini simbolul învierii Domnului. Mielul și vița de vie sunt simboluri bazate pe texte din Sf. Scriptură: Sf. Ioan Botezătorul se referă la jertfa Mântuitorului când îl numește „*Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*” (*In* 1, 29). Referindu-se la propovăduirea învățăturii Sale, Mântuitorul se compară simbolic cu butucul viței de vie: „*Eu sunt vița, voi mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic*” (*In* 15, 5). Creștinii mai foloseau și alegoria „*bunului păstor*”, despre care se vorbește în Vechiul și Noul Testament, ca de o prefigurare a Mântuitorului: „*Eu sunt păstorul cel bun... și sufletul îmi pun pentru oi...*”, zice însuși despre Sine (*In* 10, 14 și 15). Așa era reprezentat în catacombe (în fresce) și este reprezentat și azi în iconografia creștină. *Chipurile ascetice* și spiritualizate ale sfinților zugrăviți pe icoane sau pe pereții bisericilor (în stilul bizantin), cu privirile ațintite parcă spre lumea cerească, *reprezintă imaginea vie a umanității* în efortul ei de înălțare spirituală și de apropiere de Dumnezeu. *Icoana* înfricoșatei *Judecăți de apoi,* pictată pe pereții exteriori sau în pronaosul vechilor biserici, are un scop eshatologic, căci prin reprezentarea raiului și iadului reușește să sugereze antropomorfic, să facă inteligibilă imaginea celor ce se vor întâmpla la sfârșitul lumii. *Icoana* devine astfel *un simbol,* mijloc de înălțare spirituală, nu un scop în sine.

Simbol liturgic — se numește orice formă de cult prin care, în virtutea unor analogii, se sugerează sau se închipuie o idee religioasă, o învățătură de credință, un fapt abstract din istoria mântuirii sau ceva din cele neperceptibile. Prin simboluri se înțeleg cuvinte, gesturi și materii sensibile, care nu numai semnifică, ci și cuprind în chip neînțeles anumite realități spirituale. Simbolurile sunt niște învelișuri care acoperă mai mult sau mai puțin „rațiunile” tainelor. Pentru cei care le săvârșesc (clerul), ele sunt descoperite, dar pentru cei pentru care se săvârșesc, ele rămân ascunse. Astfel au căpătat caracter de simbol: *materiile* folosite la săvârșirea cultului, numite și *simboluri naturale:* pâinea, apa, vinul, tămâia, lumânarea etc.; *gesturile liturgice:* închinarea, îngenuncherea, metania; *formule* din rânduiala Liturghiei („*Ușile, ușile!*”, „*Să luăm aminte...*” ș.a.), au primit treptat semnificații sau înțelesuri derivate, superioare, strict religioase, spirituale. Cu timpul, ele au fost puse în legătură cu anumite dogme sau adevăruri de credință, cu idei și concepte din domeniul transcendentului. Așa, de ex., *apa* ca element curățitor concret, a devenit și *simbol* religios, *al curăției* sufletești și trupești cu care omul este dator să se apropie de Dumnezeu în rugăciune; *lumina* lumânării, a candelei, este nu numai aceea care înlătură întunericul, ci și *simbol al cunoașterii* și înțelepciunii și totodată al strălucirii divine; *gestul* îngenuncherii, al închinăciunii, este expresia umilinței omului în fața lui Dumnezeu, *simbolul* respectului față de Creatorul Atotputernic. *Simbolurile religioase* sunt realizate și prin mijlocirea artei (arhitectură, sculptură, pictură, muzică) pusă în slujba cultului. Arta religioasă spiritualizează materia, dând formelor estetice sensuri înalte, care să ajute la înțelegerea unor realități neperceptibile pe căile naturale ale simțurilor omenești. În cultul ortodox, acest rol îl îndeplinește mai ales pictura (iconografia).

Simboluri naturale - se numesc în Liturgică acele mijloace materiale cu caracter simbolic, folosite în cultul Bisericii creștine ortodoxe pentru a exprima cât mai concret ideile și adevărurile religioase abstracte și a le face înțelese de credincioși. Aceste materii care devin în cult mijloace ale cinstirii lui Dumnezeu sunt: pâinea, vinul, apa, untdelemnul, tămâia, lumânarea și lumina în general. *Pâinea și vinul* sunt, în cult, *materia Sfintei Euharistii*, instituite ca atare de Hristos însuși, Care le-a întrebuințat la Cina cea de Taină; ele sunt folosite și la alte Taine și Ierurgii: la cununie, la slujba litiei, la sfințirea bisericii, la slujbele funebre (colacii la înmormântare și parastase). Și în Vechiul Testament, *pâinea* este folosită ca materie de jertfa, simbolizând *recunoștința* față de binefacerile lui Dumnezeu; o prefigurare a Jertfei Euharistice o găsim aici în pâinea și vinul cu care regele-preot Melchisedec l-a întâmpinat pe Avraam. În *cultul creștin,* pâinea și vinul *simbolizează* trupul și sângele lui Hristos, în care se prefac prin sfințirea Darurilor, la Sf. Liturghie. *Apa* care se amestecă cu vinul în Sf. Potir, *simbolizează* apa care a curs odată cu sângele din coasta lui Hristos pe cruce; apa și vinul au devenit astfel cele două izvoare ale vieții harului: apa Botezului și sângele Sfintei Împărtășanii (zice Sf. Simeon al Tesalonicului). Apa ca element natural de spălare a necurățiilor avea un rol important în Vechiul Testament, așa cum prin potop Dumnezeu a curățat pământul de fărădelegile oamenilor. În primele veacuri creștine se practica spălarea mâinilor într-un bazin din fața bisericii (atrium), înainte de intrarea credincioșilor în biserică, ceea ce simboliza curăția spirituală. Obiceiul s-a păstrat până în veacul al VI-lea, credincioșii practicând spălarea mâinilor și înainte de a lua Sf. Împărtășanie. Practica a rămas până azi numai pentru preoții slujitori, care-și spală mâinile în diferite momente ale Sfintei Liturghii, aceasta simbolizând atât curăția trupească, cât mai ales curăția sufletească pe care trebuie să o aibă preotul în slujirea celor sfinte (așa cum arată și Psalmul 25, 6-11, care se citește la începutul Liturghiei, în timpul spălării mâinilor). În ritul ortodox al Botezului, pruncul se afundă de trei ori în apă, în întregime, ca *simbol* al curăției trupești și sufletești, iar apoi preotul își spală mâinile pentru săvârșirea Tainei Ungerii cu Sf. Mir, care se administrează îndată după Botez.

Bibliografie. Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină–Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1993; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, [3]2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Chițescu, Nicolae, *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; Ciobanu, Radu, *Mic dicționar de cultură religioasă*, Ed. Helicon, Timișoara, 1994; Corneanu, IPS Nicolae, *Patristica mirabilia - pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Polirom, București, 2001; Coșbuc, George, *Poezii*, Ed. Ion Creangă, București, 1982; *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975; Farcașiu, Lucian, „Caracterul epifanic al cultului divin. Afirmarea unei teologii a prezenței", în: *Teologia*, VI (2002), 1, pp. 41-53; Matsoukas, Nikolaos, *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. Bizantină, București, 2006; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete teologice și gnostice*; în *Filocalia*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1947; Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, 2007; Popescu, Dumitru, *Ortodoxie și catolicism*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999; Rămureanu, Ioan, Șesan, Milan, Bodogae, Theodor, *Istoria Bisericii Universale*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Seche, Luiza, Seche, Mircea, *Dicționarul de Sinonime al Limbii Române*, Ed. Academiei RSR, București, 1982; Uspenski, Leonid, Losski, Vladimir, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sophia, București, 2011; Vanca, Dumitru, „Simboluri liturgice naturale", în: *Annales Universitatis Apulensis*, Series theologica, 5/2005, 5, pp. 173-193.

Emil Cioară, Mihai Burlacu

SIMBÓL DE CREDÍNȚĂ. Mărturisire a credinței creștine, concentrată într-un text scurt și cuprinzător, ce atinge toate temele doctrinare importante, precum și o anumită perspectivă despre realitate, în conformitate cu Revelația dumnezeiască.

Simbolurile de credință apar ca acte de mărturisire solemnă și oficială ale Bisericilor din primele veacuri, pentru a se delimita de crezurile sau concepțiile personale ale unor filosofi,

gânditori sau diverse grupări eterodoxe, care nu sunt conforme cu Revelația dumnezeiască sau care nu păstrează legătura cu Tradiția Apostolică, ce este garantă autenticității ei.
Crezurile Bisericii au apărut devreme, primul Simbol de acest fel fiind cel apostolic. Următoarele Simboluri, au urmat acest model și au dezvoltat în limbaj comun conținutul Revelației, sau anumite aspecte ale sale. Deși conținutul credinței este același, anumite Biserici au dezvoltat totuși o formulare proprie, până la Sinodul ecumenic de la Niceea, când Bisericile Ortodoxe s-au delimitat de arianism sau celelalte forme de credință subordinaționiste ori antitrinitare, propunând uniform un singur simbol de credință ce atestă divino-umanitatea lui Hristos, precum și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl. La acest Simbol niceean s-au mai adăugat și alte câteva articole, în anul 381, la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, întregind, astfel, un simbol de credință mărturisit azi în Bisericile Ortodoxe, în Biserica Romano-Catolică, precum și în Bisericile necalcedoniene.

SIMBÓLICĂ. Este o disciplină comparativă, utilizată în teologia sistematică, în care se pun alături doctrinele confesiunilor creștine, subliniindu-se atât punctele lor comune, cât și distincțiile lor.
Aceasta apare ca utilizare începând cu secolul XVII, după contrareformă, atunci când dialogul interconfesional creștin solicită de la comisiile mixte de dialog, punctele dogmatice care diferențiază confesiunile respective. O atare punere alături a doctrinelor confesionale creștine, se numește simbolică. Lucrări simbolice au existat și înainte de consacrarea propriu-zisă a termenului; spre exemplu, lucrarea „Mistagogia Duhului Sfânt", a Patriarhului Fotie, unde compară doctrina creștin-ortodoxă cu cea plină de repercursiuni, pe plan trinitar, a adaosului Filioque. Confesiunile creștine ulterioare au adus în prim plan specificul lor doctrinar fapt ce a condus către o teologie comparativă, către una simbolică – în acest context simbolică semnifică comparația privitoare la simbolurile lor de credință. În ansamblu, simbolica este o disciplină teologică prezentă nu numai în cadrul dialogurilor interconfesionale, ci și didactică, școlară, care are ca obiect de studiu, în mod fundamental, simbolurile de credință, și în mod general doctrinele dezvoltate de acestea. Simbolica nu admite o comparație între religii, între doctrinele lor, deoarece sursele lor și obiectul credințelor lor sunt diferite. În această direcție, istoria religiilor dezvoltă studii comparatiste, privitoare la doctrinele religioase, însă simbolica este specifică strict creștinismului, deoarece în creștinism dogmele au valoare soteriologică, credința manifestată se repercutează asupra faptelor și deci asupra omului. Dat fiind acest fapt, valoarea soteriologică a simbolicii derivă din necesitatea uniformizării credințelor doctrinare interconfesionale în acord cu Revelația dumnezeiască. Simbolica este o disciplină actuală, și o practică prezentă în cadrul întâlnirilor interconfesionale.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

SIMBÓLUL APOSTÓLIC. Simbol de credință ce datează din primele secole creștine, și care are ca origine mărturisirea de credință a Sfinților Apostoli.
Symbolum Apostolorum este menționat pentru prima oară într-o scrisoare a Sinodului din Milano (390) către papa Siricius, redactată probabil de Sf. Ambrozie al Milanului. În comentariul la *Simbolul Apostolic,* redactat de Rufin de Aquileea, în 404, primul de acest fel, este prezentată tradiția conform căreia Sfinții Apostoli, înainte de a pleca în misiune, plini fiind de Sfântul Duh, s-au strâns la un loc și au rostit fiecare câte un articol din acest crez. Această înțelegere a originii acestui simbol a rămas valabilă până la sfârșitul Evului Mediu când umaniștii și reformatorii au demonstrat originea mai târzie a acestuia decât perioada apostolică. Actualul *Textus receptus* al *Simbolului Apostolic* s-a redactat în sud-vestul Galiei, în secolul al VII-lea.
Originile Crezului Apostolic, în varianta sa actuală, folosită în Apus (numită *Textus receptus*) trebuie căutate în vechiul Crez Roman

(*Romanum*), păstrat în formă interogativă în *Traditio Apostolica*, atribuită lui Ipolit al Romei (începutul secolului al III-lea), și citat pentru prima oară, în formă declarativă, într-o epistolă din 341 a lui Marcel al Ancyrei către papa Iuliu. Cercetătorii contemporani au adus două noi ipoteze privitoare la originea Crezului Roman. Markus Vinzent a avansat ipoteza confrom căreia Crezul Roman i-ar aparține de fapt lui Marcel de Ancyra, care l-a prezentat papei Iuliu al Romei în 341 cu ocazia exilului său la Roma, iar Biserica Romei l-a adoptat. Liuwe H. Westra, plecând de la datarea Crezului din Traditio Apostolica, în veacul al IV-lea, la fel ca și Crezul Roman citat de Marcel al Ancyrei, le consideră pe ambele „surori" derivate dintr-o formă datată la începutul secolului al III-lea, numită *proto-Romanum* și reconstituită de el.

Identificarea Simbolului Roman cu *Symbolum Apostolorum* și transmiterea sa de către Biserica Romei, singura de origine apostolică în Apus, au condus la impunerea lui ca crez baptismal în întreg Occidentul. În Orient, acest Crez a rămas necunoscut de-a lungul veacurilor, Crezul Niceo-Constantinopolitan, fiind atât crez baptismal (folosit în cateheza catehumenală și în practica propriu-zisă a botezului), cât și crez euharistic și liturgic în general.

Simbolul Apostolic a fost folosit liturgic și comentat de teologi de limbă latină considerați sfinți în Biserica Ortodoxă, precum Sf. Ambrozie al Milanului sau Sf. Niceta de Remesiana, în forma sa romană nedezvoltată, ceea ce îi conferă automat autoritate și din punctul de vedere al tradiției ortodoxe.

Bibliografie. Ică, Ioan I., jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; Kelly, John N.D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 2, Ed. Auflage, Göttingen, 1993; Lochman, Jan Milič, „Apostles' Creed", în: *The Encyclopedia of Christianity*, vol. I, 1999, pp. 109-110; Vinzent, Markus, „Die Entstehung des «Römischen Glaubensbekenntnisses»", în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis"*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, pp. 185-410; Vinzent, Markus, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 89), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006; Vokes, Frederick Ercolo, „Apostolisches Glaubensbekenntnis. I. Alte Kirche und Mittelalter", în: *Theologische Realenzyklopädie*, III (1978), pp. 528-554; Westra, Liuwe H., *The Apostles' Creed. Origin, history, and some early commentaries*, (Instrumenta Patristica et Medievalia, 43), Ed. Brepols, Turnhout, 2002.

Daniel Benga

SIMBÓLUL ATANASIÁN. Simbol de credință atribuit Sf. Atanasie al Alexandriei.

Simbolul Atanasian este o formulă de credință care a ridicat nenumărate probleme cercetătorilor. Despre *Athanasianum* sau *Quicunque* vult *(Oricine voiește...)*, după cuvintele sale de început, nu posedăm până azi nici o certitudine despre autorul său sau despre timpul și locul redactării sale (Roger John Howard Collins). Deși a fost atribuit Sf. Atanasie cel Mare (†373) s-a demonstrat prin argumente de nezdruncinat că nu poate fi atribuit marelui teolog alexandrin din veacul al IV-lea. *Athanasianum* combate erezia lui Nestorie, astfel că *terminus a quo* pentru redactarea lui este anul 430, și este folosit în cadrul Sinodului al III-lea de la Toledo (589), ceea ce face ca *terminus ad quem* să devină acest an. Cercetătorii indică secolele V și VI, ca timp al redactării lui, iar structura și înrudirea teologică cu alte mărturisiri spaniole conduc la presupunerea că locul în care a fost alcătuit trebuie să fie Spania. Se consideră că ar fi fost conceput de un episcop pentru a instrui preoțimea din eparhia sa.

Textul simbolului este compus din 42 de articole. Partea trinitară este cuprinsă în articolele 3-28, care descriu relația dintre ființa și persoanele Sfintei Treimi, iar partea hristologică se întinde de la articolul 29 la 41 și are în centru întruparea și învierea Mântuitorului. În forma sa latină conține și particula *filioque*. Nu este introdus prin cuvintele „cred" sau „credem", caracteristice crezurilor, ci prin formula „Oricine voiește să se mântuiască...". Deși intenția lui este una soteriologică și delimitativă față de ereziile vremii, totuși textul nu este potrivit pentru a fi rostit public, fiind mult mai lung decât orice alt crez cunoscut

până azi, ci se potrivește mai mult unei cateheze, urmată de comentarii și explicații. Cu toate acestea, a fost folosit, începând cu secolul al VIII-lea, în tipicul liturgic occidental, fiind rostit în cadrul oficiului Ceasului I, ajungând în secolul al XIII-lea să fie acceptat ca al treilea crez normativ alături de cel niceo-constantinopolitan și de cel apostolic în Apus.

Simbolul Atanasian a fost tradus în secolul al XII-lea în limba greacă, bineînțeles fără *filioque*, teologii greci considerând textul o creație a Sfântului Atanasie, în care apusenii au adăugat atât de controversatul adaos. Astfel, a fost considerat ca un martor important al vechii tradiții a Bisericii începând din secolul al XIV-lea. Patriarhul Ghenadie Scholarios al Constantinopolului considera acest simbol ca având autoritate, deoarece a fost formulat de Sfântul Atanasie la Sinodul de la Niceea din 325.

La sfârșitul secolului al XVII-lea acest crez figura ca apendice la Psaltire în Biserica Rusă, iar în veacul al XIX-lea grecii l-au atașat la sfârșitul Ceaslovului. După descoperirea originii sale occidentale și a dependenței teologiei sale de cea a Fericitului Augustin, deja edițiile grecești de la sfârșitul secolului al XIX-lea l-au eliminat. Astăzi, Simbolul atanasian nu există în nici o carte de cult ortodoxă, dar este considerat de teologia dogmatică ca normativ pentru credință.

Bibliografie. Andruțos, Hristou, *Simbolica*, trad. Patriarhul Justin Moisescu, Episcopia Argeșului și Muscelului/Ed. Anastasia, București, 2003; Collins, Roger, Howard, John, „Athanasianisches Symbol", în: *Theologische Realenzyklopädie*, IV (1979), pp. 328-333; Badcock, F.J., *The History of the Creeds*, London, [2]1938; Kelly, John, Norman, Davidson, *The Atanasian Creed*, London, 1964; May, Gerhard, „Athanasian Creed", în: *The Encyclopedia of Christianity*, vol. I, 1999; Laurent, Vitalien, „Le Symbole «Quiqumque» et l'Église byzantine. Notes et documents", în: *Échos d'Orient*, vol. XXXV, 1936, pp. 385-404; Palmieri, A., *Theologia dogmatica orthodoxa*, vol. I: *Prolegomena*, Florentiae, 1911.

Daniel Benga

SIMBÓLUL NICEEÁN. Simbol de credință al cărui conținut reflectă concepția Sfinților Părinți de la Sinodul de la Niceea.

Cearta ariană și disputele legate de dumnezeirea lui Iisus Hristos au condus la tendința de a justifica ortodoxia sau dreapta credință prin mărturisiri de credință dezlipite din contextul baptismal în care erau folosite și întrebuințarea acestora în disputele teologice. Crezul Niceean (325) este primul crez sinodal cu valoare universală sau ecumenică, redactat de părinții sinodali ai primului sinod ecumenic de la Niceea, care sintetizează într-o formulare precisă întreaga taină a Preasfintei Treimi. Se pare că un prim prototip al Crezului Niceean a fost mărturisirea de credință a celor 56 de episcopi răsăriteni redactată la Sinodul din Antiohia din 324/325, păstrată până azi în limba siriană. Această mărturisire condamnă arianismul, dar folosește doar expresii biblice pentru întemeierea dumnezeirii Logosului, fără să utilizeze conceptul „deoființă". Mărturisirea de la Antiohia se încheia cu anatematisme, care condamnau punct cu punct învățături prezente în *Thalia* lui Arie. Plecând de la o scrisoare a lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa, trimisă imediat după încheierea Sinodului I Ecumenic, vechea istoriografie și cercetare simbolică, reprezentată de A. Hort, A. E. Burn și A. von Harnack, a acceptat că Crezul Niceean nu este nimic altceva decât crezul local din Cezareea Palestinei, revizuit de o comisie sinodală, care a adăugat termenul *omoousios*, iar mai apoi a realizat și alte modificări în text. Analiza comparativă a celor două Crezuri (cel din Cezareea și cel de la Niceea), realizată de importanți cercetători arată deosebiri fundamentale între cele două simboluri, care nu pot fi argumentate doar prin adăugirea unor expresii antiariene în textul provenit din Cezareea. Ultimele cercetări au arătat că nu se poate preciza cu exactitate arhetipul folosit, ci doar aria de proveniență a acestuia. Părinții sinodali s-au orientat, la alcătuirea Simbolului Niceean, după simboluri mai vechi, apropiate de tradiția ierusalimiteană.

Pe lângă problematica legată de arhetipul folosit de sinodali pentru Crezul Niceean, o altă discuție se poartă în jurul autorului sau autorilor de fapt ai formulei finale. Sursele

contemporane sau imediate sinodului numesc printre posibilii autori pe Alexandru al Alexandriei, Osius de Cordoba, Atanasie cel Mare, Hermogene al Cezareei Capadociei.

Simbolul niceean se caracterizează printr-o structură trinitară asimetrică, în sensul în care articolul dedicat Fiului este de câteva ori mai mare și mai explicit decât cele dedicate Tatălui și Duhului Sfânt. Această structură confirmă ipoteza conform căreia la baza nașterii crezurilor a stat o formulă trinitară, augumentată în articolul dedicat Fiului printr-un sumar hristologic. În cazul Simbolului Niceean spațiul generos dedicat elaborării și precizării statutului Fiului în cadrul Sfintei Treimi a impus dezvoltarea articolului hristologic prin precizări antitrinitare. Cât de complicată a fost redactarea articolului hristologic al Crezului de la Niceea ne arată și nenumăratele repetiții rămase până azi în text, atunci când se descrie modul nașterii Fiului din ființa Tatălui: „*Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut*". Aceste descrieri succesive ale provenienței Logosului permit presupunerea că textul a fost mereu augumentat prin adăugiri și noi descrieri din ce în ce mai exacte. Crezul Niceean este urmat de cinci anatematisme, ce combat idei ariene foarte răspândite la acea vreme.

Primul articol al Crezului, precum și începutul celui de-al doilea (credința în Dumnezeu Tatăl creator și în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu), erau proprii vechilor crezuri baptismale, având rezonanțe biblice. Expresiile prin care a fost descrisă egalitatea de ființă dintre Tatăl și Fiul au fost următoarele: „adică din ființa Tatălui", adăugată imediat după „născut din Tatăl, singurul născut"; „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat"; „deoființă cu Tatăl". Simbolul se încheia prin cuvintele: „Credem și în Duhul Sfânt".

Simbolul Niceean nu era pentru cei ce l-au apărat o simplă prezentare teoretică și abstractă a unei filosofii religioase, ci prin *omoousios,* părinții mărturiseau dumnezeirea Celui pe care îl invocau în cultul și Liturghia Bisericii. Arienii erau îndemnați de Sf. Ambrozie al Milanului să nu se mai închine Fiului, pe care l-au trecut în rândul făpturilor create, deoarece nu le este permis să se închine unei creaturi fără să cadă în idolatrie. Astfel, Crezul Niceean salva mântuirea în Hristos și întregul cult adus lui Dumnezeu Tatăl prin Fiul Cel de o ființă, Care „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a coborât și S-a întrupat". Receptarea Simbolului Niceean în întreaga biserică s-a realizat abia în a doua jumătate a secolului al IV-lea.

Bibliografie. Chifăr, Nicolae, „Formularea și aprobarea Crezului niceean de la Sinodul I Ecumenic", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), pp. 116-117; Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2000, pp. 11-46 cu bogată bibliografie; Dossetti, Giuseppe Luigi, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Ed. Herder, Roma/Freiburg/Basel/Barcelona/Wien, 1967; Dumitrașcu, Nicu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325). Rolul lor în cadrul primelor frământări ecumenice majore ale lumii creștine*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003; Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Ed. Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1979; Pelikan, Jaroslav, Hotchkiss, Valerie (ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. I: *Rules of Faith in the Early Church. Eastern Orthodox Affirmations of Faith. Medieval Western Statements of Faith*, Yale University Press, New Haven – London, 2003; Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I: *Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. S. Palade, Ed. Polirom, 2004; Rămureanu, Ioan, „Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie", în: *ST*, XIII (1961), 1-2, pp. 13-31; Rămureanu, Ioan, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", în: *ST*, XXIX (1977), 1-2, pp. 15-61; Sărășan, A., *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextual ecumenismului actual*, Ed. Crisserv, Mediaș, 2009; Turner, C.A., *History and Use of Creeds and Anathemas*, London, 1910.

Daniel Benga

SIMBÓLUL NICÉO-CONSTANTINO-POLITÁN. Simbolul de credință cel mai important formulat de Biserică, și reprezintă încununarea unui secol de dezbateri și formulări cu privire la relațiile dintre Persoanele Preasfintei Treimi.

Acest Simbol a fost elaborat și promulgat în forma de azi de părinții sinodali de la Sinodul II Ecumenic din Constantinopol (381). Deoarece

actele sinodale s-au pierdut, iar prima citare a textului său are loc la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451), au existat nenumărați cercetători (Hort/Harnack) care au negat acest lucru. Cercetările din ultimii ani cu privire la Crezul Niceo-Constantinopolitan au fost realizate în special de savanți germani. Cercetătorii afirmă într-un mod sau altul legătura dintre Simbolul Niceo-Constantinopolitan și Sinodul II Ecumenic, chiar dacă unii susțin posibilitatea ca acesta să fi fost redactat în Antiohia, în 379, iar mai apoi asumat la Constantinopol în 381, iar alții consideră că a fost redactat în 381, dar a mai fost prelucrat după aceea, fără să poată preciza în ce a constat această prelucrare și cine a realizat-o. Aceasta este o mutație majoră, în comparație cu situația de la începutul secolului al XX-lea, când teoria Hort/Harnack domina studiile simbolice, și confirmă vechea tradiție a Bisericii. Noile cercetări confirmă ipoteze propuse în urmă cu aproape 100 de ani de către englezul F. J. Badcock și de ortodocșii A. P. Lebedev și Chr. Papadopoulos, care au jucat un rol central în a demonstra paternitatea constantinopolitană a Simbolului.

Actele Sinodului IV Ecumenic (451), mărturiile Sf. Grigorie Teologul din De vita sua, precum și alte documente păstrate răsfirat la istoricii bisericești ai vremii confirmă fără echivoc că Simbolul Niceo-Constantinopolitan aparține celor 150 de Părinți adunați la Constantinopol în 381. Simbolul a fost redactat înainte ca Sf. Grigorie Teologul să părăsească sinodul, fiind folosit ca text de dezbatere în dialogul purtat cu macedonienii în scopul câștigării acestora pentru Biserică, aspect la care împăratul Teodosie ținea foarte mult. *Ekthesisul* de la Constantinopol 381 avea o introducere, după care urma Crezul Niceo-Constantinopolitan, urmat de conținutul doctrinar al *Ekthesisului* în care era prezentată pe larg învățătura și terminologia referitoare la Sfânta Treime, după cum reiese din Epistola sinodală din 382, urmată de Can. 1, în care se făcea condamnarea ereziilor apărute înainte și după Niceea (325) și de celelalte canoane.

Analiza atentă a Simbolului Niceo-Constantinopolitan, în comparație cu cel Niceean, ne arată că primul nu este o augmentare a ultimului cu cinci articole, așa cum se susține adesea. Diferențele dintre cele două formule de credință sunt următoarele: Crezul Niceo-Constantinopolitan nu conține patru formule prezente în Crezul Niceean: „adică din ființa Tatălui"; „Dumnezeu din Dumnezeu"; „cele din cer și cele de pe pământ". În același timp, în primele șapte articole, Crezul Constantinopolitan conține o serie de adăugiri, pe care le prezentăm mai jos în ordinea articolelor: „cerului și al pământului"; „înaintea tuturor vecilor"; „din ceruri"; „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria"; „și S-a răstignit pentru noi sub Pontiu Pilat"; „și a fost îngropat"; „după Scripturi"; „și șade de-a dreapta Tatălui"; „iarăși cu slavă"; „a Cărui împărăție nu va avea sfârșit". Pentru a formula dumnezeirea Sfântului Duh, sinodalii constantinopolitani au trecut mult dincolo de formula niceeană „Și întru Duhul Sfânt", adăugând următoarele: „Domnul, de viață făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci". Egalitatea dumnezeirii Fiului cu Tatăl era exprimată în partea hristologică a Crezului Niceean prin deoființime, păstrată și în Crezul Niceo-Constantinopolitan. Controversele purtate de-a lungul mai multor decenii pentru receptarea termenului *omoousios*, precum și dorința de a-i recâștiga pe pnevmatomahi (reprezentați prin 36 de episcopi la Constantinopol 381) i-au determinat pe sinodali să aleagă a altă modalitate teologică de a exprima identitatea de dumnezeire a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, anume *omotimia*. Dacă Duhul Sfânt este slăvit și închinat (adică i se cuvine închinare n.n.) împreună cu Tatăl și cu Fiul, aceasta înseamnă că se bucură de aceeași cinste (*omotimia*) și demnitate ca aceștia. Cu alte cuvinte, egalitatea în cinstire stă pe același plan cu identitatea de ființă.

Mărturisirea credinței în Biserică, precum și în botez, iertarea păcatelor, învierea morților și viața veșnică erau părți componente ale unor crezuri anterioare celui de la Constantinopol. Astfel, putem presupune că aceste elemente de credință au fost preluate în textul Simbolului de la Constantinopol din alte crezuri mai

vechi. Cercetările din ultimii ani au demonstrat că Simbolurile Niceean, Roman și Ierusalimitean au fost izvoarele acestui Crez sinodal, ecumenic și universal.

Receptat în rânduiala baptismală a Bisericilor din Răsărit, începând cu secolul al IV-lea, iar mai apoi introdus în Sfânta Liturghie la începutul secolului al VI-lea, Simbolul Niceo-Constantinopolitan a câștigat o autoritate și o normativitate de care nu se bucură nici un alt text doctrinar al Bisericii Ortodoxe. Există chiar și icoane ale Simbolului Niceo-Constantinopolitan, care arată că credința poate fi mărturisită nu doar prin cuvinte, ci și prin grafia culorilor. În versiunea sa latină a fost completat cu adaosul *filioque*, conducând din secolul al IX-lea la nenumărate controverse și dezbateri teologice între Răsărit și Apus.

Bibliografie. Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2000, pp. 47-72; Dossetti, Giuseppe Luigi, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Ed. Herder, Roma/Freiburg/Basel/Barcelona/Wien, 1967; Gabor, Adrian, *Biserică și stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Ed. Bizantină, București, 2004; Galeriu, C., „Sinodul II Ecumenic și învățătura despre Duhul Sfânt", în: *Ort*, XXXIII (1981), 3, pp. 386-408; Gerber, Simon, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien*, (Supplements to Vigiliae Christianae), Ed. Brill, Leiden/Boston, 2000; Pelikan, Jaroslav, Hotchkiss, Valerie (ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. I: *Rules of Faith in the Early Church. Eastern Orthodox Affirmations of Faith. Medieval Western Statements of Faith*, Yale University Press, New Haven - London, 2003; Rămureanu, Ioan, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică, Simbolul Constantinopolitan", în: *ST*, XXI (1969), 5-6, pp. 327-386.

Daniel Benga

SIMONÍE. (lat. *simonia*) Fapta prin care se încearcă, în schimbul unor sume de bani, bunuri sau avantaje (influențe), cumpărarea harului Duhului Sfânt (hirotonia) sau dobândirea de funcții și distincții bisericești.

Denumirea acestui păcat vine de la vrăjitorul samarinean Simon Magul, botezat formal la creștinism în urma predicii diaconului Filip. Văzând minunile pe care le făceau Apostolii Petru și Ioan, prin punerea mâinilor și împărtășirea Duhului Sfânt, Simon Magul s-a dus la aceștia și, oferindu-le bani, a cerut să-i se vândă și lui puterea de a împărtăși harul peste cei care-și va pune mâinile (*FA* 8, 9-22). Atitudinea lui a fost considerată o gravă impietate, fiind aspru sancționată de către Apostolul Petru prin cuvintele: „Piară banii tăi și tu împreună cu ei, pentru că ai socotit că darul lui Dumnezeu se dobândește cu bani. În chemarea aceasta tu nu ai parte și nici moștenire, pentru că inima ta nu este dreaptă înaintea lui Dumnezeu". Duhul Sfânt este darul prin excelență a lui Dumnezeu, de aceea nu poate face obiectul niciunei tranzacții (materiale sau nemateriale). Norma de drept divin pozitiv, care consacră acest principiu, a fost instituită de către Mântuitorul Iisus Hristos: „În dar ați luat, în dar să dați" (*Mt* 10, 8). Sfintele canoane socotesc vinovați de păcatul simoniei nu numai pe cei ce oferă și cei ce acceptă, dar și pe cei care intermediază astfel de acte. Calcedon, Can. 2: „Dacă vreun episcop ar săvârși hirotonia pentru bani și ar coborâ, între lucrurile de vânzare, harul care nu se vinde, și ar hirotoni episcop ori horepiscop, ori presbiter, ori diacon, ori altcineva dintre aceia care se numără în cler, sau pentru bani ar înainta econom, sau avocat bisericesc, sau paramonar, sau pe oricine din cler pentru câștig rușinos pe seama sa, cel dovedit că a făcut aceasta să se primejduiască în privința propriei sale trepte, iar cel hirotonit să nu aibă nici un folos din hirotonia sau înaintarea aceea din negoț; ci să fie străin de vrednicia sau de slujba pe care a dobândit-o prin bani. Iar dacă cineva s-ar vădi ca mijlocitor în astfel de apucături rușinoase și nelegiuite, să cadă și acesta din treapta sa, dacă ar fi cleric, iar dacă ar fi laic sau călugăr, să fie dat anatemei". Dispoziții similare găsim și în următoarele norme canonice: Can. 29 Ap., Can. 22 Trul., Can. 5 Niceea II,

Enciclica lui Ghenadie, patriarhul Constantinopolului și sinodului cel împreună cu dânsul, către toți preacuvioșii mitropoliți și către papa Romei (458), precum și *Scrisoarea lui Tarasie, patriarhul Constantinopolului, Roma cea nouă, către Adrian, papa Romei cele vechi* (806).

În dreptul particular la Bisericii Ortodoxe Române, condiționarea săvârșirii celor sfinte de plata vreunei sume de bani este asimilată simoniei (*Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, art. 23: „Preotul care ar pretinde sau ar impune cu silă plată pentru orice slujbă religioasă, va fi pedepsit cu pedeapsa canonisirii la mănăstire sau la Episcopie, până la o lună").

Bibliografie. „Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române", în: *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române – extras*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002, pp. 57-96; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, [3]2005; Milaș, N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. 1, II, 2, II, Arad, Tipografia Diecezana, 1930-1936; Protopopescu, Toma D., *Simonia din punct de vedere canonic*, București, 1900; Rodopoulos, Pantelemon, *An overview of orthodox canon law*, Ed. Rollinsford, New Hampshire, 2007.

Ioan Cozma

SINÁI. Munte sacru, foarte cunoscut în istoria biblică, deoarece este locul unde Dumnezeu s-a revelat mai întâi lui Moise din rugul aprins, pentru ca mai apoi să se odihnească efectiv pe el, spre a vorbi cu eliberatorul evreilor din robia Egiptului și a lăsa întregii umanități Decalogul. Munte situat în Peninsula cu același nume, situată între Asia și Africa, numit între localnici și cu numele de „Jebel Musa", adică „Muntele lui Moise".

Începuturile creștinismului sianitic se pierd în timp, triburile nabateenilor și faraniților așezându-se pe aceste locuri după anexarea lor la Imperiul roman, în anul 106 d. Hr. Populațiile nomade din această regiune sunt numite în izvoarele antice „saracini", denumire care se va păstra și după secolul al VII-lea când va desemna orice trib musulman. Primii anahoreți s-au așezat la poalele Muntelui Sinai în secolul al IV-lea, iar jurnalele de călătorie ale pelerinilor precum Simeon Palaois (cel bătrân), Iulian Sabas, sau a celebrei Egeria, ne ajută să pătrundem mai bine în spiritualitatea și viața creștinismului din acest spațiu. La baza muntelui se află, parcă uitată de lume și de timp, mănăstirea Sfânta Ecaterina, în care odihnesc moaștele Sfintei, așteptând venirea din nou a Mântuitorului. Aici pelerinii vin cu inimile cuprinse de emoție și de bucurie. Mănăstirea a fost construită în vremea împăratului Justinian cel Mare, cca. 548-564. În ciuda zidurilor defensive, complexul monahal rămâne vulnerabil în latura aflată spre zona muntoasă. Accesul vizitatorilor este permis numai în interiorul basilicii, unde este înmormântată Sfânta Ecaterina. Basilica are o structură cu trei nave, iar în interior se remarcă mozaicurile absidei, ce datează din secolul al VI-lea. Munții din preajmă parcă nu se mai termină, piatra parcă este plină de viață, ocupând tot locul. Mănăstirea pare singura urmă de viață din acest loc pietros. Pe vârful muntelui, câteva capele amintesc de evenimentul primirii Tablelor Legii. Capelele sunt și mai solitare decât mănăstirea de la poalele peretelui de stâncă. La mică distanță de mănăstirea Sfânta Ecaterina se află mai multe hoteluri cu toate cele necesare, mâncare specifică zonei și alte facilități. Toate acestea sunt susținute parcă prin minune. Turismul dă viață acestor pietre, iar mănăstirea umple acest spațiu arid prin rugăciunile neîncetate ale viețuitorilor ei. Peninsula Sinai a fost cucerită, în întregime, de israelieni, în 1967, dar a fost restituită Egiptului în 1982. In ultima perioadă s-au adus o serie de clarificări privitoare la legăturile pe care le-au avut Țările Române cu schituri și mânăstiri de la Sinai. Din 1497, când avem prima mărturie documentară a unui contact româno-sinait, legăturile noastre, mai ales cu mănăstirea Sfânta Ecaterina au fost aproape neîntrerupte. Domnitori, boieri, simpli credincioși au închinat diverse lucruri, sume de bani, pământuri, însuflețiți în gestul lor de un spirit creștin de solidaritate ieșit din comun. Cercetarea mărturiilor existente arată impresionanta dărnicie a românilor față de acest loc de închinare.

Bibliografie. *1000 de biserici și mânăstiri*, trad. C.M. Crețu, Ed. Aquila, București, 2008; *Encyclopédique en couleurs* (Larousse), Paris, 1993; *The Romanian Principalities along the Centuries*, Papers of the Symposium held in Bucharest, 15-18 october 2006; Băbuș, E., *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Ed. Sophia, București, [2]2010; Benga, Daniel, „*Pregrinatio* la Muntele Sinai în antichitatea creștină", în: *Anuarul Facultății de Teologie de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității București*, 2005, pp. 247-265; Beza, M., *Pe tărâmuri biblice. Palestina, Siria, Cipru și Muntele Sinai*, Ed. Ziarului Universul, București, 1937; Devresse, R., „Le Christianisme dans la péninsule sinaitique, des origines à l'arrivée des musulmans", în: *Revue Biblique*, 49/1940, pp. 205-230; Kulzer, Andreas, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctum. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, 1994; Marinescu, Adrian, „Legături ale domnitorilor români cu Sinaiul", în: *Anuarul Facultății de Teologie de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității București*, 2007, pp. 223-245; Tsamis, Dimitrios G., *Patericul sinaitic*, trad. I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.

Emanoil Băbuș

SINAXÁR. (gr. *sinaxarion – adunare*) Carte liturgică bizantină, cu date mai bogate sau mai sintetice privitoare la sărbătorile fixe și viețile sfinților, pentru fiecare zi a anului liturgic; pasaje din Minei, care cuprind viețile sfinților, redate sintetic, pentru fiecare zi a anului liturgic; în Liturghier și Molitfelnic – calendar ortodox general, care indică sărbătorile și prăznuirea sfinților, pe luni și pe zile, utilizat pentru otpusturi sau pomenirea sfinților la diverse slujbe; în Ceaslov – calendar ortodox general, care indică sărbătorile și prăznuirea sfinților, pe luni și pe zile și care cuprinde troparele și condacele cele mai importante; în erminia picturii bizantine – registrele iconografice reprezentând scene din viețile sfinților, zugrăvite în pronaos.

Bibliografie. *Proloagele*, vol. I-II, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991; Bălan, Ioanichie, *Sinaxar ortodox general și Dicționar aghiografic*, Ed. Episcopiei Romanului, 1998; Delahaye, H., *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, Londra, 1997; Petrache, Tatiana, *Dicționar enciclopedic al numelor de botez, cu un tabel alfabetic al sfinților ortodocși*, Ed. Anastasia, București, 1998.

Lucian Petroaia

SINCRETÍSM. (gr. *sinkretizin – a combina*) Doctrină religioasă care combină anumite elemente doctrinare din mai multe religii, în detrimentul unui sistem inteligibil. Denaturarea dialogului de orice fel (inclusiv a dialogului dintre teologie și știință) prin amestecuri difuze și confuze.

Sincretismul implică o dublă pierdere, a adevărului și a identității. Din păcate, în contemporaneitate există tendința ca dialogul dintre teologie și știință să fie folosit ca un pretext pentru impunerea unei gnoze sincretice. În mod special, rezultate din fizica cuantică sunt amestecate cu elemente ale religiilor orientale, cu concepții din diferite tradiții religioase și filosofice, rezultând un amalgam sincretic.

Armonia dintre noua fizică și mistica orientală apare explicit în demersul lui Fritjof Capra, în *Taofizica*. El își afirmă explicit adeziunea la mistica orientală: „Misticul și fizicianul ajung la aceeași concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt de la cea exterioară. Și acest acord nu face decât să confirme străvechea înțelepciune indiană după care Brahman, absolutul obiectiv, și Atman, absolutul subiectiv, sunt identice."

Experiențele extatice îl fac pe savant să perceapă lumea nu ca o multitudine de ființe și lucruri individualizate, ci ca pe o energie continuă care conectează toate realitățile existente. Astfel de experiențe sunt descrise de marii inițiați ai lumii. Cunoașterea științifică, într-o asemenea percepție, capătă tendințe oculte și magice, specifice gnozelor păgâne. Această știință este ermetică și destinată doar inițiaților, având un profund caracter elitist. Tot Capra mărturisește: „Mă aflam pe malul oceanului, într-o după-amiază de vară târzie, priveam valurile rostogolindu-se și-mi ascultam propria respirație când, deodată, am avut revelația întregului meu univers angajat într-un dans cosmic gigant. Fiind fizician, știam că nisipul, pietrele, apa și aerul din jurul meu sunt formate din molecule și atomi în vibrație, iar acestea, la rândul lor, din particule care interacționează, producând sau distrugând alte particule. [...] Toate acestea îmi erau familiare din cercetările mele în fizica energiilor înalte, dar până în acel moment le receptasem numai la nivelul graficelor, diagramelor și teoriilor fundamentate

matematic. […] am văzut atomii elementelor și pe aceia ai propriului meu corp prinși în dansul cosmic al energiei; i-am simțit ritmul și i-am auzit muzica și în acel moment am știut că acesta era dansul lui Shiva, zeul dansatorilor, cel divinizat de hinduși." Mai mulți savanți au fost influențați în cercetările lor de noua viziune. Amintim pe Ilya Prigogine, Abraham Maslow, Stanislav Graf, Rupert Sheldrake, Lynn Margulis, Peter Russell. Bruno Würtz, în remarcabila lui carte *New Age*, menționează: „Noul tablou cosmologic, universal vibratoriu, cu infinita sa mulțime de interferențe codificatoare de informație, nu mai exclude nimic din experiența umană, întrucât își integrează ontologic până și viziunile mistice, cele oriental-spirituale și cele paranormal-transpersonale. Fritjof Capra consemnează că reprezentările despre proces, de transformare și fluctuație în taoism, spre exemplu, joacă un rol de importanță excepțională. Fluctuația, ca temelie a oricărei ordini – idee introdusă de Prigogine în științele moderne ale naturii – reprezintă tema principală a tuturor textelor taoiste."

Atât materialismul, cât și idealismul sunt văzute în noul context ca simple unilateralități. Creștinismul, de fapt, ca oricare religie sau filosofie, în sine, nu prezintă decât o reprezentare reducționistă a lumii și a vieții. Pentru a înțelege cosmosul și viața este nevoie de integrarea tuturor religiilor, filosofiilor și științelor într-o nouă gnoză, atotcuprinzătoare. Mântuirea înseamnă pentru gnostici cunoaștere, iluminare. Nu mai avem o mântuire în Hristos, ci o automântuire, generatoare de infinită încredere în capacitatea omului. Atât gnozele antice, cât și cele actuale au în comun faptul că ele sunt separate de Hristos. Și o gnoză fără Hristos este de fapt o pseudocunoaștere, o iluzionare, o amăgire. Nu întâmplător Sfinții Părinți au condamnat cu asprime ereziile gnostice. Aceste concepții, prin intelectualismul exacerbat, nu reflectă realitatea. Gnosticul ne prezintă o falsă realitate, care nu este decât o proiecție a realului în propria lui minte. Prin gnoză ne separăm de real și aceasta pentru că ființăm doar în măsura în care ne raportăm la Hristos. Creștinismul este deasupra oricărei ideologii, este cunoaștere ființială. El are în centru Persoana lui Hristos. Singur Hristos, Dumnezeu – omul ne-a încredințat o învățătură cu valabilitate veșnică și care poate fi întrupată, la modul concret, în orice moment al istoriei, în dialog nuanțat cu cultura lumii. Este trist că rezultatele științei actuale tind să fie confiscate de mentalitatea new-age-istă, care vrea să demonstreze că este posibilă automântuirea. Ni se propune o mântuire în care nu mai avem nevoie de Hristos, pentru care este suficient doar să cunoaștem. Și totuși astăzi cultura științifică reprezintă o coordonată semnificativă pentru lumea contemporană, față de care adevărata teologie nu poate fi decât într-o atitudine de deschidere, dar într-un mod onest, adică la adăpost de orice fel de interes ideologic. Pentru a se articula mai bine la problematica actuală, teologia nu poate să facă abstracție de această cultură. În acest context al culturii științifice este de o importanță crucială ca teologia să știe să valorifice ca un instrument apologetic rezultatele științifice, în misiunea ei de propovăduire a Revelației, dar nu ideologic, ci ca exprimare a eventualelor convergențe între două demersuri cu competențe specifice și care pot arăta complementaritate.

Între dialogul dintre teologie și știință trebuie să se evite sincretismul. O asociere a misticii (orientale) cu știința (microfizica) constituie o gravă confuzie în perspectivă ortodoxă, un fel de panteism-amestec de identități până la gravă confuzie și comună identificare. Un asemenea sincretism aduce prejudicii atât religiei, cât și științei. Un dialog poate fi fecund cu condiția ca fiecare parte să-și păstreze identitatea. În această ordine de idei putem menționa diferența dintre ecclesia și comunitatea științifică. În cazul ecclesiei, Adevărul este Logosul întrupat și poate fi dobândit și experimentat într-un mod personal ca rod al comuniunii, într-un cadru marcat de Revelația divină. Pentru comunitatea științifică adevărul este rodul unei osteneli individuale sau colective, dar în orice caz fără să se înscrie într-un demers al Revelației, fiind lipsit și de aprofundarea unor relații personale.

Bibliografie. Capra, Fritjof, *Taofizica*, Ed. Tehnică, București, 1995; Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004; Wurtz, Bruno, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara, 1994.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

SINERGÍE. (gr. *sin – împreună*; *erga – lucrare*; *sinergia – conlucrare*) Răspunsul credinciosului la chemarea lui Dumnezeu spre mântuire, adică la cooperarea tainică și liberă a omului cu harul lui Dumnezeu.

Mântuirea personală nu este numai un act al lui Dumnezeu sau un act exclusiv al omului, ci ea este un act sinergic. Dumnezeu este liber în relația Sa cu omul, iar harul nu poate deveni posesiunea omului. Pe de altă parte, voința sau puterea naturală a omului nu este capabilă, prin sine, să obțină harul, dar ea aspiră spre Dumnezeu și are capacitatea de a conlucra cu Dumnezeu prin har. Altfel spus, realitatea care pune în mișcare sinergia este harul dumnezeiesc, care nu este un merit al omului, ci i se dă acestuia în dar. Sinergia nu anulează libertatea personală a omului, ci o presupune și o leagă de responsabilitate.

Marii Părinți ai Bisericii au subliniat faptul că conlucrarea omului cu Duhul Sfânt nu este o simplă deprindere morală, ci ea este atașarea deplină față de Dumnezeu, participare directă la viața dumnezeiască făcută accesibilă oamenilor prin Iisus Hristos în Tainele Bisericii. Astfel, sinergia pune în valoare manifestarea personal-ontologică a omului. Realitatea sinergiei este pusă în evidență de Sfinții Apostoli, care o văd ca pe o conlucrare a lor cu Duhul Sfânt. Câteva exemple în acest sens: Apostolii vorbesc despre noi și Duhul Sfânt (*FA* 5, 32); atunci când Apostolii au luat decizii, urmând Duhului Sfânt, au spus „părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă" (*FA* 5, 28). Apostolii Pavel și Timotei sunt opriți de Duhul Sfânt să propovăduiască în Asia. Duhul lui Iisus cel înviat nu i-a lăsat să meargă în Bitinia, dar îi cheamă să propovăduiască în Macedonia (*FA* 16, 7). Procesul îndumnezeirii omului în Biserică este strâns legat de sinergia harică dintre Dumnezeu și om.

Taina Botezului are o importanță centrală în iconomia desăvârșirii persoanei umane în Hristos, întrucât „fără harul lui Hristos, dat prin Botez este cu neputință să fie biruit păcatul". Deci, încă de la început putem afirma că desăvârșirea omului nu se realizează în chip autonom și autosuficient, ci prin sinergie. Sf. Marcu Ascetul răspunde unor deviații privind importanța Botezului în iconomia desăvârșirii persoanei umane. După unii, Botezul nu este desăvârșit, ci desăvârșirea se dobândește prin nevoințe, harul lui Dumnezeu nefiind altceva decât răsplata nevoințelor. Altfel spus, păcatul adamic era șters, prin nevoințele omului, și nu prin harul Botezului, har primit de cel botezat în dar. Dar, păcatul lui Adam – potrivit spiritualității biblice și patristice - este șters prin harul Botezului, nevoințele omului fiind condiția descoperirii acestui har care tainic se află în om prin Botez. „Dar harul acesta se află în noi în chip ascuns de la Botez, însă nu ni se va face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce ca jertfă Arhiereului Hristos gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele mușcate de fiare".

Cei care susțineau că Botezul este nedesăvârșit, tăgăduiau de fapt Întruparea, Moartea și Învierea lui Hristos, opera Sa răscumpărătoare și statutul celui botezat de „nou Adam cu harul lui Hristos". În Hristos, omul este curățit și așezat în Raiul Bisericii, într-o stare mai înaltă decât cea a lui Adam în Rai, dar care presupune sinergie cu harul lui Hristos și al Duhului primit în Botez în vederea desăvârșirii. Omul conștientizează profunzimea și bogăția acestui *dar* și îl experimentează în libertate și, experimentându-l, îl descoperă. Dinamismul Tainei Botezului este clar afirmat și în măsura în care cel botezat înțelege și experiază poruncile, descoperă și actualizează roadele Botezului, desăvârșindu-și viața. Marcu Ascetul accentuează rolul voinței omului în procesul desăvârșirii care stă în raport sinergic cu harul. Pentru el, Botezul "este desăvârșit, dar nu desăvârșește pe cel ce nu împlinește poruncile". Rolul voinței implică libertatea care se câștigă doar prin orientarea omului în conformitate cu exigențele Botezului, cu împlinirea poruncilor și nu cu propriile sale fantezii, patimi și plăceri. „Sfântul Botez este desăvârșit și prin el ni s-a

dat harul, însă stă ascuns în chip nearătat, așteptând ascultarea noastră și împlinirea poruncilor, pentru care am primit putere prin el".

Dacă darul Botezului este desăvârșit, cel care îl primește nu este încă desăvârșit, ci prin sinergie - nu autonom - își poate dobândi desăvârșirea. Cel botezat în Hristos este chemat în vederea desăvârșirii sale să dea *lucrarea* pentru care a primit *puterea* și va vedea *arătarea* Celui ce locuiește întru el. Sinergia constituie centrul vieții duhovnicești, prin care omul ajunge la desăvârșire, nici numai singur, nici numai prin harul Duhului, ci sporind lucrarea pentru care a primit puterea. Marcu Ascetul atrage atenția asupra tendinței omului de a nu se raporta autonom și autosuficient la urcușul său duhovnicesc, ci să recunoască puterea harului primit prin Botez. „...dacă vreunul dintre credincioși, fiindcă a împlinit poruncile, află în sine oarecare lucrare duhovnicească pe măsura viețuirii sale, să creadă că a luat mai înainte puterea pentru ea, întrucât a primit prin Botez harul Duhului, pricina tuturor virtuților, adică nu numai a virtuților ascunse și duhovnicești, ci și a celor arătate; și nimenea dintre cei virtuoși să nu-și închipuie că a făcut vreun bine oarecare numai prin puterea lui. Căci omul bun, zice Cuvântul, nu de la sine, ci „din vistieria cea bună a inimii scoate cele bune". Iar prin vistierie înțelege prin Duhul cel Sfânt ascuns în inima credincioșilor".

Sinergia este relaționată cu îndumnezeirea, prin sinergie care are ca și început și model actul Întrupării lui Hristos, omul ajunge la îndumnezeire. Dar îndumnezeirea nu înseamnă schimbarea caracterului creat al celor ce se împărtășesc de ea, ci ridicarea creaturii într-o altă stare, mai presus de fire, rămânând pe mai departe creatură. Îndumnezeirea nu se realizează în mod autonom, prin forțe proprii, ci întotdeauna prin împărtășirea harică a creaturii din harul lui Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog reia și aprofundează maxima patristică „Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu", dându-i conotații personaliste interioare, care revelează Împărăția lui Dumnezeu, nu într-un timp nedeslușit și abstract, ci chiar înlăuntrul omului, într-un timp prezent. Deci, în viziunea Sfântului Simeon scopul iconomiei întrupării Fiului lui Dumnezeu „nu este decât acela ca împărtășindu-se de ale noastre să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Căci, Fiul lui Dumnezeu de aceea s-a făcut Fiu al omului ca să ne facă pe noi oamenii fii ai lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-se de sus în Duhul Sfânt și introducându-ne îndată în Împărăția cerurilor; mai bine zis, dăruindu-se să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru (*Lc* 17, 21), ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum, să strigăm: „Viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (*Col* 3, 3). O notă specifică a teologiei Sfântului Simeon este teologia luminii care are în vedere îndumnezeirea omului în lumina lui Hristos, înțeleasă ca prezență și lucrare personală a lui Hristos. Această îndumnezeire în lumina lui Hristos o mărturisesc sfinții prin viețile lor, lumina aceasta a lui Hristos neavând formă, ci se caracterizează ca fiind o prezență reală a lui Hristos, prezență personală cu care sfinții intră în comuniune, o simt și se împărtășesc de iubirea și bunătatea ei. Cei ce intră în comuniune de viață cu această Lumină, devin la rândul lor lumină. După cum Fiul se naște din Tatăl „lumină din lumină", tot așa și sfinții se nasc, după har, lumină din Lumina lumii, Iisus Hristos. Dar, pe de altă parte Hristos se formează în sfinți, ca și pruncul în pântecele mamei sale (*Ga* 4, 19). Și acesta este rodul sinergiei dintre Dumnezeu și om.

Dată fiind unitatea omului trup-suflet, omul se unește duhovnicește și trupește cu Dumnezeu, împărtășindu-se de strălucirea Luminii lui Dumnezeu Cel Triipostatic. Experiența luminii este una *extatică*, *personalistă-conștientă* și *transfigurатoare-curățitoare*. Experiența luminii este legată de *liniștire* (isihie), *rugăciune* și *lacrimi* și are drept consecințe *bucuria*, *simțirea spirituală*, *dulceața nemaiîntâlnită*, *libertatea* și *ridicarea deasupra gândurilor lumești*, *cunoașterea modului ieșirii din această viață*.

Sinteza pe care o realizează palamismul este una fundamentală pentru soteriologie, ea depășind pe de-o parte dualismul dintre sensibil și

inteligibil și trasează, pe de altă parte, o linie clară de demarcație între creat și necreat, afirmând totodată posibilitatea creaturii de a se împărtăși sinergic și deplin, în har, de Dumnezeu ca Viață a lumii. Sf. Grigorie Palama insistă asupra distincției care trebuie făcută între luminile creației și lumina necreată și îndumnezeitoare, care iradiază îndeosebi din Persoana lui Hristos cel întrupat și înviat. Astfel, el distinge în *Tomul aghioritic* între lumina sensibilă, lumina inteligenței și lumina necreată. Întâlnim în gândirea palamită, distincția, dar nu separația, între ființă, persoane și energii, precum și afirmarea autentică a modului unirii omului cu Dumnezeul Treimic, nu după ființă, nici după ipostas, aceasta fiind proprie numai Cuvântului, Dumnezeului-Om Hristos, ci după energii, lucrări. Gândirea palamită subliniază cu insistență că „prin făpturi nu se vede ființa, ci lucrarea creatoare a lui Dumnezeu" și „nu lucrarea se cunoaște din ființă, ci ființa se cunoaște din lucrare, dar se cunoaște că este, nu însă și ce este".

Sf. Grigorie Palama nu afirmă o cantonare în domeniul creatului, ci prin distincția dintre creat și necreat, afirmă transfigurarea celui dintâi prin prezența în el fără confuzie a celui din urmă. Însă această prezență presupune o antinomie, o perspectivă paradoxală care nu poate fi percepută simplu, doar cu puterile și luminile rațiunii. Este vorba despre antinomia privind posibilitatea de a cunoaște sau de a nu cunoaște în mod real pe Dumnezeu și își are punctul de plecare în distincția fundamentală între ființa și energiile divine. Gândirea varlaamită nu era dispusă acceptării antinomiei, ci doar unei unilateralități a gândirii care prin nedepășirea dualismului antic dintre sensibil și inteligibil se afunda în imanență.

Sf. Grigorie Palama afirmă că vederea nu este inferioară înțelegerii, cunoștinței, ci o cuprinde pe aceasta, în timp ce Varlaam și exponenții raționalismului scolastic afirmau inferioritatea vederii față de cunoștință. Dacă Sf. Grigorie Palama vedea mintea în deschiderea harică în Duhul spre vederea lui Dumnezeu în sens participativ, Varlaam închidea mintea în vederea ei proprie, ca putere pur naturală de a vedea pe Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama nu exclude cunoașterea naturală și nici cadrul cosmic în care se realizează aceasta, ci vorbește despre o cunoaștere care o depășește pe aceasta fără să o anuleze, o cunoaștere sinergic-experimentală, în care este implicată întreaga persoană umană care participă în har la tainele lui Dumnezeu, devenite accesibile pentru om, în cadrul creației. După Varlaam nu exista o vedere a luminii în ipostas, ci singura lumină de care are parte mintea este cunoașterea deductivă, raționalistă, a lui Dumnezeu, prin creaturi, și în acest sens „tot cel ce nu se ocupă cu învățătura despre natură a lui Aristotel, cu teologia lui Platon și cu astrologia lui Ptolemeu este întunecat și necurat".

Această lumină – în mărturisirea isihaștilor - este necreată, nu este simbol sau ghicitură, ci este numită *dumnezeire* și *îndumnezeitoare*, este lumina unei persoane, nu una abstractă, ci atotstrălucitoare, nesfârșită și atotdumnezeiască, este lumina veacului viitor și netrecător. Evitând panteismul neoplatonic, și luând drept model evenimentul Schimbării la Față a Domnului Hristos pe Tabor, Sf. Grigorie Palama se plasează în continuitatea celor mărturisite de Sfânta Scriptură prin evenimentul convertirii lui Saul pe drumul Damascului și de Sf. Simeon Noul Teolog referitor la caracterul personal al acestei lumini. „Dar lumina acestei vederi este văzută subzistând în ceva (ἐνυποστάτος), lucrând înțelegător și vorbind duhovnicește și în chip tainic celui îndumnezeit".

De asemenea el afirmă în mod clar și fără confuzie prezența lui Dumnezeu în creație și în om. Sinergia implică dinamismul creaturii spre Creator prin participarea celei dintâi în har la viața și bogăția de sens a Dumnezeului celui viu și mântuitor. Fiecare om este chemat să facă această experiență sinergică în har încă începând cu Taina Botezului, urmând a o aprofunda în viața ascetică și mistică a Bisericii.

Bibliografie. Bria, Ion,, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Dragas, George Dion, „Divine and Human Synergy", în *Le Festin de Noces: The Wedding Feast*, Institut

de théologie orthodoxe de Montréal, Alexander Press, Montreal, 2010, pp. 35-53; Grigorie Palama, Sf., *150 capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. VII; Grigorie Palama, Sf., *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977; Ioja, Cristinel, „Sinergie și desăvârșire în Taina Botezului după Sfântul Marcu Ascetul - implicații teologic-existențiale în contemporaneitate", în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, 10, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, pp. 20-33 (după care am prelucrat o parte a termenului); Ioja, Cristinel, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Bisericii*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Marcu Ascetul, Sf., *Răspuns acelora care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez*, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; Simeon Noul Teolog, Sf., *Cateheze*, 15, în *Scrieri*, II, trad. I.I Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Simeon Noul Teolog, Sf., *Cele 225 de capete teologice și practice*, 88, în *Filocalia*, vol. VI, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003.

Cristinel Ioja

SINGHELÍE. Actul prin care episcopul eparhiot îl numește și îl trimite pe preot ca să funcționeze într-o anumită parohie.

În *Compendiu de drept canonic* (Sibiu, 1868), mitropolitul Andrei Șaguna precizează: „prin singhelie se dă lui (preotului) darul exercitării funcțiunilor sfinte". Referința este la exercitarea puterii bisericești sub întreitul ei aspect, învățătorească, sfințitoare și conducătoare. Singhelia nu are valoare sacramentală, ci doar una canonic-administrativă, care dă preotului dreptul de a-și exercita puterea bisericească primită la hirotonie.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, București, 1990; Milaș, Nicodim, *Dreptul bisericesc oriental*, București 1915; Șaguna, Andrei, *Compendiu de Dreptulu Canonicu alu unei sântei sobornicesci si apostolesci Biserici*, Sibiu, 1868.

Irimie Marga

SINOÁDE ECUMÉNICE. Întrunirile episcopilor din toate Bisericile creștine, în anumite momente critice, pentru a dezbate anumite probleme de importanță capitală din punct de vedere doctrinar.

În Biserica primelor veacuri, sinoadele sau întrunirile (σύνοδοι) ordinare sau extraordinare ale episcopilor dintr-o provincie erau responsabile să delibereze și să adopte decizii normative în privința problemelor teologice și disciplinare care necesitau o urgentă clarificare. Sinoadele au apărut, așadar, din necesitatea de a păstra ortodoxia doctrinei și rigoarea disciplinei în aria de jurisdicție a episcopilor participanți. Prototipul sinoadelor din Biserica primară îl constituie Sinodul apostolic de la Ierusalim (cca 50, *FA* 15, 6-29), care a decis exceptarea creștinilor dintre neamuri de la împlinirea prescripțiilor legii mozaice. În epoca pre-niceeană, asemenea întruniri ocazionale ale episcopilor erau mai degrabă evenimente liturgice decât foruri deliberative: „împreuna lucrare" sau „împreuna-mergere" (σύνοδος) a episcopilor avea drept finalitate, cel mai adesea, hirotonirea unui ierarh sau, mai obișnuit, săvârșirea Sfintei Euharistii. Nu lipsesc, însă, situațiile în care asemenea întruniri ale episcopilor sunt convocate de urgență, pentru a formula adevărul Bisericii, amenințat de erezie sau schismă. În secolul al II-lea al erei creștine, combaterea montanismului (Asia Mică, cca 170) și reglementarea datei prăznuirii Paștilor (Asia Mică, Palestina, Gallia și Roma, cca 190) au necesitat convocarea unor asemenea sinoade. În secolele următoare, sinoadele s-au instituționalizat, iar frecvența lor a crescut, întruniri ale reprezentanților Bisericii având loc cu o mai mare regularitate: Cartagina (cca 220), Roma (cca 230-250), Synnada și Iconium (cca 230), Cartagina (cca 240-250), Antiohia (264, 268), Elvira (cca 300-306), Arles (aug. 314), Ancyra (314), Alexandria (320) Neocezareea.

Pacea constantiniană a permis întrunirea unor sinoade care să reprezinte – în teorie – episcopatul întregului Imperiu. Pe de altă parte, împărații romani, începând cu Sf. Constantin cel Mare (306-337), preluând teoria politică elenistică și considerându-se mandatari ai divinității, responsabili de bunăstarea statului, de puritatea dogmei și de armonie în Biserică, au fost interesați de convocarea unor sinoade generale sau universale, menite a lichida crizele teologice

și disputele disciplinare care perturbau pacea Bisericii. Pe de altă parte, statul avea nevoie de o *regula fidei* pentru a-și defini atitudinea față de grupurile eretice și schismatice, organismele bisericești fiind incapabile să-și pună singure în aplicare deciziile.
Sinoadele la care participau reprezentații episcopatului din întreg Imperiul s-au numit astfel ecumenice, universale sau generale, chiar imperiale (σύνοδοι οἰκουμενικαί, *oecumenica concilia, Reichkonzilien*, de la οἰκουμένη γῆ – „pământul locuit", lumea locuită și civilizată). Imperiul era în teoria politică romană și bizantină universal, identificându-se cu întreg universul; odată cu Teodosie I cel Mare (379-395), Biserica devenise coextensivă cu Imperiul. Împărații bizantini au avut inițiativa convocării Sinoadelor Ecumenice (niciun Sinod Ecumenic nu a fost convocat de papă!), au facilitat desfășurarea lor, au ratificat hotărârile sinodale și le-au învestit cu forța legii, au supravegheat punerea în aplicare a canoanelor eclesiastice și au făcut uz de mijloace seculare de coerciție împotriva celor care respingeau hotărârile sinodale. Libertatea de conștiință a ierarhilor întruniți într-un Sinod Ecumenic era garantată de puterea seculară; deși aveau un rol proeminent, suveranii nu aveau privilegiul de a vota, iar participarea lor nu impieta asupra bunei desfășurări a lucrărilor. Dreptul suveran de a decide în chestiuni relative la ortodoxia doctrinară și rigoarea disciplinară era rezervat episcopatului. Abuzurile suveranilor sunt nefericite excepții. Sinoadele Ecumenice rămân esențialmente sinoade episcopale, deși este atestată uneori prezența preoților, diaconilor și chiar laicilor la deliberări, ca observatori sau consilieri ai episcopilor participanți. Hotărârile se adoptau „în spiritul unanimității". Rămânând în continuare „evenimente harismatice ocazionale" (G. Florovsky), dreptul canonic bizantin nu a formulat reguli precise în privința convocării, componenței sau desfășurării Sinoadelor Ecumenice. Biserica Orientală a recunoscut ecumenicitatea unui număr de 7 Sinoade, toate convocate de împărații bizantini și desfășurate între 325-787. Schisma a înlăturat posibilitatea întrunirii unor Sinoade Ecumenice, cu toate că mai multe concilii latine au revendicat ecumenicitatea și au fost recunoscute ca atare în Occident. Cât privește criteriile pe care un sinod trebuie să le întrunească pentru a dobândi statutul de ecumenic, Biserica Romano-Catolică susține că este absolut necesară validarea hotărârilor sale de către Papă; alți teologi susțin că participarea reprezentanților Pentarhiei la un Sinod justifica acordarea titlului de ecumenic. Unii teologi ortodocși au subliniat că Biserica sobornicească, ca instituție dumnezeiască, este cea care conferă ecumenicitatea unor Sinoade, recunoscând că acestea au mărturisit Adevărul deplin al Bisericii, în vreme ce alte sinoade (*conciliabula, conventicula, latrocinia*), în ciuda ecumenicității lor formale (extindere geografică), au fost condamnate, întrucât au dogmatizat împotriva Adevărului. Cele 7 Sinoade Ecumenice au formulat dogmele credinței creștine, stabilind limitele adevărului Bisericii, „punând un hotar între acest adevăr și deformarea sa de către erezie" (C. Yannaras). Întrucât în acest *Dicționar de Teologie Ortodoxă* fiecărui Sinod Ecumenic i s-a dedicat un amplu articol, vom face aici numai o trecere în revistă a acestora:
(1) Sinodul de la Niceea (Niceea I), convocat de Sf. Constantin cel Mare (25 iul. 306-†22 mai 337), și-a desfășurat lucrările între 20 mai/19 iunie și cca 25 august 325, a condamnat arianismul, care postula o diferență ontologică între Logos și Dumnezeu Tatăl și condiția creaturală a Cuvântului. Sinodul a exprimat taina paternității și filiației dumnezeiești prin termenul nescripturistic de *homoousios* (probabil sugerat de episcopul Hosius de Cordoba), deoființă, consubstanțial, afirmând astfel și distincția personală/alteritatea celor Trei Ipostasuri, dar și deoființimea, comunitatea/identitatea de natură a Persoanelor Sfintei Treimi. Termenul *homoousios* a fost inserat și în Crezul de la Niceea, un simbol de credință având ca nucleu formula baptismală a Bisericii din Cezareea Palestinei. În ce privește disputa quartodecimană, Sinodul de la Niceea a decis prăznuirea Paștilor, după computul alexandrin, în

prima duminică de după luna plină ce urmează echinocțiului de primăvară. Can. 4-6 puneau fundamentele unei structuri administrative bisericești care calchia împărțirea administrativă a statului; Can. 6 recunoștea scaunelor Alexandriei, Romei și Antiohiei prerogativele/privilegiile (τὰ πρεσβεῖα) vechimii, apostolicității fundării și autorității și le transforma într-o putere juridică (*τὴν ἐξουσίαν*) în respectivele eparhii. Actele acestui Sinod Ecumenic nu s-au păstrat; cât privește numărul sinodalilor, tradiția Bisericii a impus cifra simbolică de 319 (*cf. Fc* 14, 14).
(2) Primul Sinod de la Constantinopol (Constantinopol I), convocat de Teodosie I cel Mare (19 ian. 379-†17 ian. 395), s-a desfășurat între mai - 9 iunie 381, a reconfirmat dogma niceeană, a condamnat apolinarismul și sabelianismul (monarhianism modalist/patripasianism) și subordinaționismul extrem pnevmatomah, afirmând dumnezeirea și deplina deoființime a Duhului Sfânt cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu Fiul. Deși nu participau ierarhi occidentali și papa Damasus I (366–384) nu era reprezentat, statutul de Sinod Ecumenic i-a fost recunoscut de Sinodul de la Calcedon (451). Canonul al treilea acorda episcopului Constantinopolului întâietatea de onoare (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) după episcopul Romei, dar înaintea Alexandriei, întrucât capitala era Noua Romă (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην). Nu se păstrează actele acestui Sinod Ecumenic.
(3) Sinodul de la Efes, convocat de împăratul Teodosie al II-lea cel Tânăr (408–450), și-a desfășurat lucrările între 22 iunie și 22 iulie 431, în biserica Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, cu participarea a aproximativ 150 de ierarhi. Sinodul al III-lea Ecumenic a condamnat pelagianismul și dioprosopismul arhiepiscopului Nestorie al Constantinopolului (428-431), care, insistând pe realitatea și desăvârșirea naturii umane a Domnului Hristos, sfâșia unitatea Persoanei Sale, sugerând existența unei diade de Fii – Fiul lui Dumnezeu și fiul „teofor" al Mariei, templu, vehicul și receptacul al Logosului – ipostasuri distincte, unite printr-o legătură volitivă sau morală. Sinodul a aprobat teologia Sf. Chiril al Alexandriei (18 oct. 412-†27 iun. 444) și a proclamat maternitatea divină a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu (prin recunoașterea titlului de Θεότοκος).
(4) Sinodul de la Calcedon (Chalkēdōn, Kadiköy), convocat de împăratul Marcian (450–457), și-a desfășurat lucrările (17 ședințe) între 8 și 31 octombrie 451, în biserica Sfânta Euphemia, cu participarea a peste 500 de ierarhi. Sinodul al IV-lea Ecumenic a condamnat monofizitismul arhimandritului Eutihie (cca 370-†451/454), care refuza să recunoască Persoanei Mântuitorului o umanitate întocmai cu a noastră. Nu există în Persoana Sa - potrivit lui Eutihie - două consubstanțialități, natura Sa umană fiind înghițită de Dumnezeirea Sa (umanitatea Sa nu ar fi în această ipoteză decât o aparență = dochetism), astfel încât Hristos Domnul nu este deoființă cu noi după omenitate, ci numai deoființă cu Tatăl. Definiția dogmatică (δογματικός ὅρος, 25 oct. 451) a Sinodului de la Calcedon a proclamat credința ortodoxă, a condamnat nestorianismul, apolinarismul și monofizitismul, subliniind identitatea și unitatea Persoanei lui Hristos și dualitatea firilor unite ipostatic în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit („… mărturisim într-un glas…. pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum desființată din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi și concurgând într-o Persoană și într-un Ipostas"). Sinodul al IV-lea Ecumenic a anulat hotărârile sinodului „tâlhăresc" (*latrocinium*) de la Efes (449) și a condamnat brutalitățile patriarhului Dioscor al Alexandriei (444-451, †451) față de sinodalii diofiziți. Canoanele acestui Sinod Ecumenic au consfințit consolidarea autorității Scaunului Constantinopolului, care a primit dreptul de a judeca apelurile mitropoliților, de a hirotoni mitropoliți în eparhiile Pont, Asia, Thracia și în „ținuturile barbare" (Can. 9, 17). Can. 28 reconfirma „privilegiile egale (τὰ ἴσα πρεσβεῖα)

ale preasfântului Scaun al Noii Rome" cu ale Vechii Rome (τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης), din cauza statutului acesteia de capitală imperială (διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην), și legaliza puterea jurisdicțională (canonică) pe care episcopul capitalei o avusese până atunci *de facto* asupra provinciilor Asiei Mici și a părții sudico-orientale a Peninsulei Balcanice.

(5) Al doilea Sinod de la Constantinopol (Constantinopol II), convocat de Iustinian I cel Mare (527-565), și-a desfășurat lucrările (opt sesiuni) între 5 mai-2 iunie 553, în catedrala Sfânta Sofia, a condamnat postum „cele trei capitole" (scrierile lui Teodor, episcop de Mopsuestia, 392-cca 428; scrierile anti-chiriliene ale lui Teodoret, episcop de Cyr, 423-cca 466, și scrisoarea lui Ibas, episcop de Edessa, 433-449, 451-†28 oct.457, către Mari, episcop de Ktesiphon/Seleukeia), preț al unei iluzorii reconcilieri cu monofiziții, pe Origen (cca 185-254?) și pe cei mai extremiști origeniști (*isochristoi*, Evagrie Ponticul, cca 345-†399). Papa Vigilius I (537–555) a acceptat, în cele din urmă, hotărârile Sinodului (dec. 553).

(6) Al treilea Sinod de la Constantinopol (Constantinopol III, *concilium Trullanum*), convocat de împăratul Constantin al IV-lea (668-685), s-a desfășurat între 7 noiembrie 680 și 16 septembrie 681, a restabilit ortodoxia hristologică și a condamnat monotelismul și monoenergismul și pe promotorii acestora. Sinodul quinisext (*πενθέκτη*, *quinisextum*, *in Trullo*), convocat de Iustinian al II-lea (685-695, 705-711), desfășurat după 1 septembrie 691 și 1 septembrie 692, este considerat o continuare a Sinoadelor al V-lea și al VI-lea Ecumenice, iar în unele colecții bizantine de canoane dispozițiile disciplinare ale sinodului *quinisext* (102) sunt considerate ca fiind formulate de Sinodul al VI-lea Ecumenic.

(7) Al doilea Sinod de la Niceea (Niceea II), convocat de împărăteasa regentă Irina (regentă – 9 sept. 780-dec. 790, asociată la tron – dec. 790-15 aug. 797, basileus! – 15 aug. 797-31 oct. 802, †9 august 803) și de minorul Constantin al VI-lea (780-797), și-a desfășurat lucrările între 24 septembrie și 23 octombrie 787, în biserica Sfânta Sofia din metropola Bithyniei. Al VII-lea Sinod Ecumenic a condamnat iconoclasmul; a proclamat legitimitatea zugrăvirii icoanei Domnului Hristos, îndreptățită teologic de Întrupare, și a sfinților; a operat o distincție netă între icoană și prototip, între *proskynesis* și *latreia*, oferind icoanei cult relativ, „sărutare și închinare de cinstire", rezervând adorarea exclusiv lui Dumnezeu.

Alături de aceste Sinoade menționate mai sus, Biserica Romano-Catolică a recunoscut ecumenicitatea unor concilii bizantine sau apusene fără relevanță pentru întreaga Biserică: Sinodul constantinopolitan din 869-870, Lateran I (1123), Lateran II (1139), Lateran III (1179), Lateran IV (1215), Lyon I (1245), Lyon II (1274), Vienne (1311–1312), Konstanz (1414–1418), Basel/Ferrara-Florența (1431–1445), Lateran V (1512–1514), Trento (1545–1563, cu intermitențe), Vatican I (1870); Vatican II (1962–1965).

Bibliografie. MANSI LUCENSIS, Joannes Dominicus (ed.), *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, vol. I-XIII, Ed. Expensis Antonii Zatta, Firenze, 1759-1767 (reed. H. Welter, Paris, 1901-1927; Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 1960); LAMBERZ, Erich (ed.), *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, (Acta conciliorum oecumenicorum. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae, Series secunda, volumen tertium, partes 1-2), I: *Concilii Actiones I-III*, II: *Concilii Actiones IV-V*, Ed. Walter de Gruyter, Berolini, 2008-2012; RIEDINGER, Rudolf (ed.), *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, (Acta conciliorum oecumenicorum. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae, Series secunda, volumen secundum, partes 1-2), I: *Concilii actiones I-XI*, II: *Concilii actiones XII-XVIII, epistulae, indices*, Ed. Walter de Gruyter, Berolini, 1990-1992; SCHWARTZ, Eduardus (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium universale Ephesenum*, (Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato. Societatis Scientiarum Argentoratensis, Tomus I), vol. I: *Acta Graeca*, 1-5, Ed. Walter de Gruyter, Berolini, 1927-1938; SCHWARTZ, Eduardus (ed.), *Concilium universale Chalcedonense*, (Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato. Societatis Scientiarum Argentoratensis, Series Prima, Tomus II), 1-6, Ed. Walter de Gruyter, Berolini, 1932-1938; STRAUB, J. (ed.), *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum, edenda instruxit E. Schwartz, continuavit J. Straub, Series prima, Tomus IV, volumen I), Berlin, 1971.

Sebastian Nazâru

SINÓD. Organismul colegial de conducere în Biserică, ce constă în adunarea unor membrii ai Bisericii în vederea luării unor decizii comune pentru viitorul Bisericii, decizii cu caracter dogmatic, liturgic sau canonic.

Termenul de sinod derivă din gr. Σύνοδος, care înseamnă „cale comună, adunare". Sinoadele se întrunesc sub semnul Sfântului Duh, dar nu toate iau decizii inspirate de Duhul Sfânt. Infailibilitatea deciziilor unor sinoade derivă din infailibilitatea Bisericii, adică numai acele sinoade au fost infailibile în hotărârile lor dogmatice, care au fost receptate de întreaga Biserică. Cu alte cuvinte, infailibilitatea unor sinoade nu este o caracteristică apriorică, ci o constatare aposteriorică. Sinoadele care au dobândit caracter infailibil, deci normativ pentru întreaga Biserică, au fost Sinodul apostolic de la Ierusalim (an. 50) și sinoadele ecumenice.

Sinoadele se pot clasifica după multe criterii. După componență, sinoadele sunt arhierești, adică numai cu participarea episcopilor, sau mixte la care participă și clerici și laici. După modul de întrunire sinoadele se împart în sinoade permanente, sinoade periodice și sinoade ocazionale. După jurisdicție și participare, sinoadele se împart în sinoade locale, sinoade endemice și sinoade ecumenice. Cea mai restrânsă formă de sinod în Biserica Ortodoxă este Adunarea Parohială, care ia decizii pentru comunitatea parohială de credincioși, iar cea mai largă formă de sinod este sinodul panortodox.

Sinoadele se întrunesc ori de câte ori este nevoie, sfintele canoane obligă întrunirea sinoadelor locale cel puțin de două ori pe an (Can. 37 Ap., Can. 3 Sin. I Ec., Can. 19 Sin. IV Ec., Can. 20 Ant.). În caz că acest lucru nu este posibil, atunci cel puțin o dată pe an (Can. 8 Sin. VI Ec., Can. 6 Sin. VII Ec., Can. 73 Cart.). La rândul ei, sinodalitatea panortodoxă nu poate înceta niciodată, de aceea în Biserica Ortodoxă se vorbește de Viitorul Sfânt și Mare Sinod al Ortodoxiei, care se află de mai multe decenii în pregătire și care are ca misiune rezolvarea problemelor actuale cu care se confruntă Biserica Ortodoxă.

O problemă încă deschisă este problema convocării sinoadelor. În trecut, sinoadele erau convocate fie de autoritatea bisericească, fie de autoritatea civilă (împăratul, exarhul, regele ș.a.). Astăzi sinoadele nu mai pot fi convocate de nici o autoritate civilă. Dacă la nivel local convocarea sinoadelor este clar reglementată, convocarea unui sinod panortodox este încă o problemă nerezolvată.

Bibliografie. Alexe, Gheorghe, „Catolicitatea în înțelesul ei ortodox", în: *MO*, 7-8/1967, pp. 624-628; Chițescu, N., „Sobornicitatea Bisericii", în: *ST*, 3-4/1955, pp. 150-168; Ciobotea, Dan-Ilie, „Înțelesurile conciliarității ortodoxe și participarea credincioșilor la ea astăzi", în: *Ort*, 4/1988, pp. 113-135; Coman, Ioan, „Organizarea Sinodală a Bisericii Ortodoxe Române în paralelă cu cezaro-papismul catolic", în: *ST*, 1-2/1950, pp. 40-64; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, București, 1990; Floca, Ioan N., „Sobornicitatea, sinodalitatea, universalitatea sau catolicitatea, ecumenicitatea Bisericii", în: *Ort*, 3/1982, 3, pp. 408-414; Stan, Liviu, *Biserica și Dreptul. Izvoarele dreptului canonic*, Sibiu, 2012; Marcu, Grigorie, „Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament", în: *ST*, 7-8/1974, pp. 522-532; Marcu, Grigorie, „Principiul sinodalității în viața bisericească a veacului apostolic", în: *Telegraful Român*, 34-36/1951; Stan, Liviu, „Despre Sinodalitate", în: *ST*, 3-4/1969, pp. 155-163; Stăniloae, D., „Natura sinodicității", în: *ST*, 9-10/1977, pp. 605-615; Stăniloae, D., „Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic", în: *ST*, 9-10/1950, pp. 541-555; Stăniloae, D., „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", în: *Ort*, 1/1967, pp. 32-48; Stăniloae, D., „Sobornicitatea deschisă", în: *Ort*, 2/1971, pp. 165-180; Șesan, Milan, „Sinodalitatea ortodoxă postecumenică în veacurile IX-XII", în: *MA*, 3-5/1964, pp. 210-229; Vâlcu, Virgil, „Convocarea Sinoadelor ecumenice", în: *MMS*, 7-8/1979, , pp. 478-491; Vornicescu, Nestor, „Principiul sinodalității în viața Bisericii Ortodoxe Române", în: *ST*, 5-6/1973, pp. 309-317.

Irimie Marga

SINODALITÁTE. Principiu fundamental al dreptului canonic ortodox ce constă în rânduiala potrivit căreia autoritățile superioare bisericești sunt întotdeauna cele colegiale (sinoadele), nu cele individuale.

Sinodalitatea are ca urmare firească principiul organic șagunian, conform căruia elementele constitutive ale unui organism nu pot funcționa decât împreună, respectiv colegial.

Sinodalitatea are ca principal temei dogmatic chipul Sf. Treimi. Omul creat după chipul treimic nu poate trăi, mai ales în Biserică, decât comunitar. Temeiul istoric îl constituie Sinodul apostolic de la Ierusalim (an. 50), prin care Apostolii au lăsat ca moștenire și modul în care Biserica trebuie să hotărască pentru viitorul ei. Temeiul canonic îl găsim în toate sfintele canoane, mai ales în Can. 34 Ap., care prevede ca episcopii să lucreze în comun între ei, dar și cu tot poporul, căci „numai astfel va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh". Neînțelegerea corectă a sinodalității a dus la două extreme: monarhismul religios (primatul papal) și federalismul protestant. La mijloc se află echilibrul celor care prețuiesc autentic comuniunea sinodală după chipul treimic.

Bibliografie. Alexe, G., „Catolicitatea în înțelesul ei ortodox", în: *MO*, 7-8/1967, pp. 624-628; Chițescu, N., „Sobornicitatea Bisericii", în: *ST*, 3-4/1955, pp. 150-168; Ciobotea, Daniel, „Înțelesurile conciliarității ortodoxe și participarea credincioșilor la ea astăzi", în: *Ort*, 4/1988, pp.113-135; Coman, Ioan, „Organizarea Sinodală a Bisericii Ortodoxe Române în paralelă cu cezaro-papismul catolic", în: *ST*, 1-2/1950, pp. 40-64; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, București, 1990; Floca, Ioan N., „Sobornicitatea, sinodalitatea, universalitatea sau catolicitatea, ecumenicitatea Bisericii", în: *Ort*, 3/1982, pp. 408-414; Marcu, G., „Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament", în: *ST*, 7-8/1974, pp. 522-532; Marcu, G., „Principiul sinodalității în viața bisericească a veacului apostolic", în: *Telegraful Român*, 34-36/1951; Stan, Liviu, „Despre Sinodalitate", în: *ST*, 3-4/1969, pp. 155-163; Stan, Liviu, *Biserica și Dreptul. Izvoarele dreptului canonic*, Sibiu, 2012; Stăniloae, D., „Natura sinodicității", în: *ST*, 9-10/1977, pp. 605-615; Stăniloae, D., „Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic", în: *ST*, 9-10/1950, pp. 541-555; Stăniloae, D., „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", în: *Ort*, 1/1967, pp. 32-48; Stăniloae, D., „Sobornicitatea deschisă", în: *Ort*, 2/1971, pp. 165-180; Șesan, M., „Sinodalitatea ortodoxă postecumenică în veacurile IX-XII", în: *MA*, 3-5/1964, pp. 210-229; Vâlcu, V., „Convocarea Sinoadelor ecumenice", în: *MMS*, 7-8/1979, pp. 478-491; Vornicescu, Nestor, „Principiul sinodalității în viața Bisericii Ortodoxe Române", în: *ST*, 5-6/1973, pp. 309-317.

Irimie Marga

SINÓDUL I ECUMÉNIC. Sinod desfășurat la Niceea între 20 mai - 25 august 325, și convocat de împăratul Constantin cel Mare pentru a combate arianismul.

Participarea a fost numeroasă, tradiția consemnând numărul de 318 de episcopi din toate provinciile imperiului și chiar din afara lui (Armenia Mare, Caucaz, Persia, Gothia, Crimeea și Schytia Minor). Papa Silvestru I al Romei (314-335) a fost reprezentat de preoții Vitus și Vincentius, cărora li s-a încredințat misiunea de a participa la lucrările sinodului condamnând arianismul în numele episcopatului apusean. Împăratul Constantin cel Mare, socotit „episcop pus de Dumnezeu pentru treburile din afară ale Bisericii", a fost președinte de onoare la ședința la care a participat direct, președinția efectivă fiind exercitată de episcopii *Eustatie al Antiohiei* și *Alexandru al Alexandriei.*

Pe parcursul desfășurării lucrărilor sinodului s-au remarcat în mod deosebit episcopii Eustatie al Antiohiei, Alexandru al Alexandriei, Marcel al Ancyrei, Macarie al Ierusalimului, Eusebiu al Cezareei Palestinei, Cecilian al Cartaginei, Osius de Cordoba în Spania, Nicolae al Mirei din Lichia, Spiridon al Trimitundei din Cipru (sfinți care sunt făcători de minuni), Iacob de Nisibi (taumaturgul) și Leonțiu al Cezareei Capadociei (care avea darul profeției).

Deși era numai diacon al episcopului Alexandru al Alexandriei, Sfântului Atanasie avut un rol determinant pentru clarificarea adevărului de credință privind dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl. Arie era susținut de Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica, Meletie de Teba, Eusebiu de Cezareea Palestinei, Aetius de Lida, Paulum de Tyr, Grigorie de Berit (Beirut), Vasile de Amasia, Theognis de Niceea, Maris de Calcedon, Eusebiu de Nicomidia și Teodor de Heracleea.

Cea mai importantă problemă discutată la Niceea a fost erezia ariană. Nu se poate stabili cu certitudine dacă Arie a fost prezent la discuțiile în plen sau numai la cele premergătoare sinodului. Dintre documentele sinodului s-a

păstrat numai Simbolul de credință niceean, lista episcopilor participanți la sinod, canoanele sinodului și scrisoarea sinodală trimisă tuturor Bisericilor. Pe baza acestor documente se pot reconstitui învățăturile doctrinare promovate de Arie și argumentele folosite de părinții sinodali pentru combaterea lor. Părinții sinodali au mărturisit dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiul nu este o parte din Dumnezeire, ci Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt formează împreună un singur Dumnezeu în trei fețe sau ipostasuri. Dintre argumentele scripturistice folosite de ei reținem următoarele: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul" (*In* 1, 1); El este „Unul-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (*In* 1, 14), prin Care toate s-au făcut (*In* 1, 3); El este „Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui" (*In* 1, 18); „Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl" (*In* 14, 9); „Eu și Tatăl una suntem" (*In* 10, 30); „Să știți și să cunoașteți că Tatăl este întru Mine și Eu întru El" (*In* 10, 38); „Nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul" (*Mt* 11, 27); „Precum Mă cunoaște Tatăl, și Eu cunosc pe Tatăl" (*In* 10, 15); „Căci Eu sunt Domnul, Eu nu Mă schimb" (*Mal* 3, 6); „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același" (*Evr* 13, 8); „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului. Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl, care L-a trimis" (*In* 5, 22-23); „Hristos este strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu" (*Evr* 1, 3); „chipul Dumnezeului celui nevăzut" (*Col* 1, 15; 2 Cor. 4, 4; *Flp* 2, 6) și în El „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii" (*Col* 2, 9).

Aceste argumente și dezbaterile care au avut loc au convins pe sinodali că *Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu adevărat și consubstanțial sau deoființă cu Tatăl.* Arie și adepții învățăturii lui au fost declarați eretici și anatematizați.

La alcătuirea Simbolului de credință care să afirme într-o formă scurtă și precisă Dumnezeirea Fiului, egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, să explice sensul și scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu și semnificația jertfei Lui pentru răscumpărarea și mântuirea tuturor, unii sinodali au avut rețineri față de folosirea termenului *deoființă*, motivând că nu este întâlnit în Sfânta Scriptură sau că ar reactiva antitrinitarismul subordinaționist, promovat de Pavel de Samosata, primul care folosește acest termen în sens eretic. Dimpotrivă, Sfântul Atanasie considera că este cel mai potrivit termen care înlătură orice fel de interpretare ariană și, împreună cu Marcel de Ancyra, Eustatie al Antiohiei și episcopii occidentali, a demonstrat că el a fost folosit în sens ortodox de părinți și scriitori bisericești cum ar fi Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Alexandriei, Tertulian, Dionisie al Romei ș.a. În final, s-a ajuns la un consens general.

Pe parcursul discuțiilor s-au profilat trei direcții: o majoritate în frunte cu episcopii Alexandru al Alexandriei, Osius de Cordoba și diaconul Atanasie, care susținea dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl; un grup de peste 20 de episcopi în jurul lui Secundus de Ptolemaida și Theonas de Marmarica, susținând învățătura lui Arie; un grup format în jurul lui Eusebiu de Nicomidia, alcătuit din câțiva episcopi, pledând pentru o formulă intermediară între Ortodoxie și arianism, conform căreia Mântuitorul Iisus Hristos ar fi asemănător după ființă cu Tatăl și nu deoființă cu Tatăl, numită mai târziu semiarianism. Eusebiu de Cezareea a prezentat și el o formulă proprie care trăda un subordinaționism moderat.

În urma confruntărilor teologice, sinodalii au respins toate încercările de a diminua dumnezeirea Fiului și au mărturisit că El este Dumnezeu adevărat și om adevărat, egal și consubstanțial cu Tatăl. Această mărturisire de credință a fost expusă în 7 articole de credință care formează Simbolul de credință niceean:

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut din Tatăl, adică din ființa (ousia) Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu

adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deoființă (omousios) cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut cele din Cer și cele de pe pământ.
Credem în Cel Care pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră S-a pogorât din Cer și S-a întrupat și S-a făcut om și a suferit și a înviat a treia zi; S-a suit la Cer și vine ca să judece pe cei ce trăiesc și pe cei morți.
Credem și în Duhul Sfânt".
Iar pe cei care spun că: a fost un timp când nu era, că a fost înainte de a fi născut, precum că a fost din cele ce nu există, sau că este dintr-un ipostas, sau substanță, sau zic că Fiul lui Dumnezeu este schimbător și nu mereu același, Sfânta Biserică sobornicească și apostolică îi anatematizează". (cf. *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei*, la Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, I, 12).
Simbolul de credință niceean, care în prima parte mărturisește dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, iar în a doua parte anatematizează ideile principale ale ereziei lui Arie, constituie primul document scris care trebuie respectat și crezut, după Sfânta Scriptură, pentru că prezintă adevărul revelat de Dumnezeu într-o formă precisă și concisă.
Simbolul de credință trebuia pecetluit cu semnăturile episcopilor. Împăratul Constantin cel Mare a hotărât ca cei care nu vor subscrie acestui document, indiferent de treapta clericală pe care o dețin, să fie exilați. Cu excepția episcopilor Secundus de Ptolemaida, Theonas de Marmarica și a preotului Arie, toți părinții sinodali au semnat Simbolul de credință. Chiar și episcopii Eusebiu de Nicomidia, Theognis de Niceea și Maris de Calcedon, care au încercat să se sustragă, semnând un alt text care definea raportul dintre Fiul și Tatăl prin termenul *asemănător după ființă*, au semnat până la urmă. Arie și cei doi episcopi egipteni, împreună cu alți preoți și diaconi depuși din funcții pentru apartenența la arianism, au fost exilați în Illyricul Occidental, în apropiere de Singidunum (Belgrad), unde au reușit să atragă la arianism pe episcopii Ursacius de Singidunum și Valens de Mursa (Osiec). Aceștia vor avea un rol important în disputele ariene din Illyric în secolul al IV-lea. În afară de combaterea arianismului, care a constituit problema fundamentală a Sinodului I ecumenic, la Niceea au fost rezolvate și problemele legate de schisma melitiană din Egipt, schisma novațiană din Cartagina și Roma și data serbării Paștilor, hotărând ca toți creștinii de pretutindeni să serbeze Paștile în prima duminică după lună plină care urmează echinocțiului de primăvară, dar dacă acea duminică ar coincide cu Paștile iudaice (14 Nissan), Paștile creștinilor să se amâne pentru duminica următoare.
Părinții de la Niceea au alcătuit și aprobat 20 de canoane care reglementau diferite probleme privind organizarea și disciplina Bisericii. În legătură cu disciplina clerului, s-a stabilit să fie excluși de la hirotonie cei care se fac eunuci de bunăvoie (Can. 1), neofiții (Can. 2), cei care au săvârșit crime sau au apostaziat în timpul persecuției lui Liciniu (Can. 9-14). Se interzicea clericilor perceperea dobânzii pe împrumuturi (Can. 17), părăsirea bisericilor lor pentru a merge la altele și era declarată nulă hirotonia făcută de un alt episcop decât titularul eparhiei respective (Can. 15 și 16). La hirotonia episcopului trebuiau să fie prezenți cel puțin trei episcopi, iar ceilalți din cuprinsul mitropoliei să-și dea consimțământul (Can. 4). Caterisirile făcute de un episcop nu puteau fi invalidate de alt episcop, ci doar în cazuri de abuz numai de sinodul provincial, care urma să se întrunească de două ori pe an (Can. 5). Can. 6 confirma drepturile mitropoliților din Roma, Alexandria și Antiohia față de episcopii aflați sub jurisdicția lor și stabilea aria jurisdicțională a episcopului Alexandriei în Egipt, Libia și Pentapole, pentru că se bucura de aceleași drepturi ca episcopul Romei, iar Can. 7 acorda întâietate de onoare episcopului Ierusalimului față de episcopul Cezareei Palestinei. Can. 8 stabilea criteriile privind reprimirea ereticilor și schismaticilor în Biserică, impunând rebotezarea ereticilor antitrinitari. Diaconițelor li se reamintea că nu aparțin tagmei clericale, deoarece ele nu au primit hirotonia.

Discutându-se despre moralitatea membrilor clerului, s-a propus ca episcopii și preoții căsătoriți să-și părăsească soțiile lor. Cerându-se părerea sinodalilor, a luat cuvântul venerabilul episcop Pafnutie din Tebaida de Sus - Egipt, persecutat în timpul împăratului Maximian Daia (305-313), care a spus „că nu trebuie pus clericilor un jug atât de greu", apărând demnitatea căsătoriei. El propunea ca cei intrați în cler necăsătoriți să nu se mai căsătorească, dar cei care s-au căsătorit înainte de hirotonie să fie liberi să-și păstreze soțiile lor. Sinodalii au acceptat propunerea episcopului Pafnutie, „un bărbat care n-a fost căsătorit și n-a cunoscut familie, căci din copilărie și-a petrecut viața în mănăstire", interzicând clericilor căsătoriți să-și părăsească soțiile lor.

Canoanele Sinodului I ecumenic au fost primele hotărâri ale Bisericii în materie de disciplină și administrație, care au servit ca model pentru celelalte sinoade ecumenice și locale. De asemenea, au fost alcătuite unele scrisori prin care erau comunicate deciziile dogmatice și canonice stabilite la Niceea. *Scrisoarea sinodală* către Biserica Alexandriei, Libiei și Pentapolei comunica clerului și credincioșilor din Egipt condamnarea ereziei lui Arie și hotărârile privitoare la data serbării Paștilor și la schisma melitiană. Aceleași idei le găsim și într-o scrisoare circulară adresată Bisericilor care n-au trimis reprezentanți la sinod. Împăratul Constantin cel Mare a trimis o scrisoare Bisericii Alexandriei, precizând că "cei peste trei sute de episcopi ...reuniți prin înțelepciune și pricepere, au confirmat că este una și aceeași credință, după adevărurile autentice ale legii lui Dumnezeu și numai Arie s-a arătat cuprins de înșelăciunea diavolului, ...răspândind acest rău prin nelegiuita lui doctrină. Ceea ce au hotărât părinții este adevărul lui Dumnezeu, căci ei au fost călăuziți de puterea Duhului Sfânt, care i-a ajutat să ajungă la înțelegere și unire." (cf. Socrate, *Istoria bisericească*, I , 9).

Împotriva lui Arie și a adepților lui s-au luat măsuri severe, iar scrierile ariene, în special *Thalia*, au fost arse. Împăratul Constantin cel Mare era convins de justețea hotărârilor Sinodului I ecumemic și dorea distrugerea completă a arianismului care a provocat atâta tulburare în Biserică și a pus în pericol chiar unitatea imperiului. Cei care nu respectau hotărârile acestui sinod și nu subscriau anatematizării lui Arie erau exilați. Astfel, la trei luni după închiderea lucrărilor Sinodului I ecumenic, au fost exilați în Galia și episcopii Eusebiu de Nicomidia, Theognis de Niceea și Maris de Calcedon, care deși au semnat hotărârile sinodului au refuzat să rostească anatema asupra lui Arie și au îndemnat pe arieni să militeze pentru ideile lor. Împăratul a confirmat hotărârile Sinodului I ecumenic și le-a dat valoare de lege civilă. Ele au fost acceptate și respectate de toate Bisericile din Răsărit și Apus.

Bibliografie. Ambrozie, Sf., *Scrieri II*, în în coll. *PSB* 53, trad. E. Braniște, D. Popescu, D. Negrescu, București, 1994; Atanasie cel Mare, Sf., *Scrieri I*, în coll. *PSB* 15, trad. Pr. D. Stăniloae, București, 1987; Atanasie cel Mare, Sf., *Scrieri II*, în coll. *PSB* 16, București, 1988; Chifăr, N., „Formularea și aprobarea Crezului niceean la Sinodul I ecumenic", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Universitatea București, Ed. Universității, București, 2010, pp. 113-124; Chifăr, N., „Ortodoxia în confruntare cu arianismul. Episcopatul apusean în apărarea crezului niceean", în: *Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza-Iași*, Teologie, vol. IV, 1997-1998, pp. 187-202; Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime*, în coll. *PSB* 40, trad. Pr. D. Stăniloae, București, 1994; Dumitrașcu, Nicu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325)*, Cluj-Napoca, 2003; Dumitrașcu, N., *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și post-ariene*, Cluj-Napoca, 1999, reed. 2003; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, în coll. *PSB* 13, trad. T. Bodogae, București, 1987; Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, în coll. *PSB* 14, trad. R. Alexandrescu, București, 1991; Luibheid, C., *The Council of Nicaea*, Galway, 1982; Opitz, H.G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 2 vol. Berlin-Leipzig, 1934-1935; Oritz, de Urbina, *Nicee et Constantinople*, Paris, 1963; Rămureanu, I., „Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie", în: *ST*, 1-2/1961, pp. 13-31; Rămureanu, I., „Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean", în *ST*, 1-2/1977, pp. 15-60; Sărășan, A., *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Mediaș, 2009; Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, în coll. *PSB* 44, trad. V. Sibiescu, București, 1995; Valdman, T., „Vechea organizare a Bisericii și Sinodul I Ecumenic", în: *ST*, 3-4/1970, pp. 267-277; Vogel,

H., *Das Nicaenische Glaubensbekenntis, Eine Doxologie*, Berlin-Stuttgart, 1963; Voicu, C., „Problema homoousius la Sfântul Atanasie cel Mare", în: *MO*, 1-2/1963, pp. 3-20; Zugravu, N., *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I*, Iași, 1999.

Nicolae Chifăr

SINÓDUL AL II-LEA ECUMÉNIC. Sinod desfășurat la Constantinopol în anul 381, și convocat de împăratul Teodosie cel Mare pentru a combate erezia pnevmatomahilor.

La sinod au participat 150 de episcopi, în majoritate răsăriteni, excepție făcând câțiva episcopi din dioceza Macedonia, în frunte cu Ascholius al Tesalonicului, care aflându-se sub jurisdicția Bisericii Romei putea reprezenta la sinod pe papa Damasus. Ceilalți episcopi illyrieni și apuseni urmau să se întrunească în sinodul de la Aquileea. Cu toate acestea, sinodul de la Constantinopol a fost recunoscut ca Sinodul al II-lea ecumenic datorită importanței deciziilor dogmatice formulate de el și recunoscute unanim de întreaga Biserică.

Președinția sinodului a fost asigurată mai întâi de episcopul Meletie al Antiohiei, iar după moartea acestuia, de Sf. Grigorie de Nazianz. Retragerea sa a adus la conducerea sinodului pe Nectarie, noul episcop al Constantinopolului. Lucrările sinodului s-au deschis la începutul lunii mai 381.

Înainte de a discuta problemele teologice, sinodalii au analizat canonicitatea alegerii Sf. Grigorie de Nazianz ca episcop al Constantinopolului. Deși Can. 15 Sin. I Ec., și Can. 1, 2, 11 și 12 Sard., din anul 343, interziceau transferările episcopilor titulari dintr-o eparhie în alta, sinodul a considerat că nu se pot imputa Sfântului Grigorie astfel de porniri, iar alegerea lui a fost motivată de verticalitatea ortodoxă și erudiția sa. Ca urmare, el l-a recunoscut în unanimitate ca episcop al capitalei. După moartea episcopului Meletie al Antiohiei președinția sinodului a preluat-o Sfântul Grigorie. El a încercat să pună capăt schismei antiohiene, susținând recunoașterea lui Paulin ca episcop al Antiohiei, fiind în acord cu Biserica Romei, Biserica Alexandriei și cu Sf. Ambrozie de Mediolanum. Din păcate, episcopatul antiohian îl considerau un impostor, hirotonit necanonic de episcopul Lucifer de Cagliari, în anul 362, și l-au ales ca episcop pe Flavian, schisma antiohiană prelungindu-se încă mai mulți ani.

Marcat profund de aceste evenimente, Sfântul Grigorie s-a confruntat și cu refuzul episcopilor egipteni, în frunte cu Timotei al Alexandriei și al celor din Macedonia grupați în jurul lui Ascholius al Tesalonicului, abia sosiți la sinod, de a recunoaște canonicitatea alegerii lui ca episcop al Constantinopolului. În semn de protest, ei au refuzat să participe la Sfânta Liturghie oficiată de Sfântul Grigorie, ceea ce însemna o nouă escaladare a conflictului între sinodali și indirect compromiterea sinodului. În aceste condiții, Sfântul Grigorie s-a hotărât să demisioneze și din scaunul episcopal și de la președinția sinodului. A părăsit Constantinopolul probabil la 31 iunie 381 și s-a retras la Nazianz, sacrificându-se pentru pacea Bisericii. În locul lui, sinodalii l-au ales pe bătrânul *Nectarie* (381-397). Alegerea lui Nectarie ca episcop al Constantinopolului, cu acordul unanim al sinodalilor și al împăratului Teodosie, încredințându-i-se și președinția sinodului, a creat premisele trecerii la discutarea problemelor teologice. Discuțiile cu episcopii pnevmatomahi, pe care sinodalii și împăratul căutau să-i câștige pentru Ortodoxie, s-au soldat cu eșec. Respingând crezul niceean și învățătura ortodoxă despre Sfântul Duh, ei au părăsit sinodul. Deoarece hotărârile dogmatice și simbolul constantinopolitan trădează contribuția unui teolog de mare profunzime, iar primele patru canoane nu reflectă influența episcopilor alexandrini, conduce la concluzia că ele sunt rezultatul discuțiilor teologice purtate de sinodali sub președinția și coordonarea teologică a Sf. Grigorie de Nazianz, iar sub președinția lui Nectarie ele au fost doar definitivate. Actele sinodului s-au pierdut, păstrându-se numai Simbolul de credință constantinopolitan, cele 4 canoane și lista participanților redactată ulterior.

Deși definiția dogmatică integrală a Sinodului al II-lea ecumenic s-a pierdut, un rezumat al ei este cuprins în Scrisoarea Sinodului de la

Constantinopol din anul 382, trimisă papei Damasus și episcopului apusean: „Noi... ne-am sprijinit pe credința evanghelică, cea întărită la Niceea Bithyniei de către cei trei sute optsprezece Părinți. Aceasta trebuie să fie primită și de voi și de noi toți, cei care nu denaturăm cuvântul credinței celei adevărate, ca una ce este foarte veche și care însoțește botezul.

Ea ne învață să credem în numele Tatălui și a Fiului și al Sfântului Duh, adică să fie crezută o dumnezeire, o putere și o ființă a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o cinstire egală și de împărăție împreună veșnică, în trei ipostasuri desăvârșite, sau în trei persoane complete, ca să nu găsească loc nici erezia lui Sabelie, care amestecă ipostasurile și înlătură astfel însușirile fiecărui ipostas și nici să se întărească blasfemia eunomienilor, arienilor și pnevmatomahilor, după care substanța sau firea sau dumnezeirea se desparte și se introduce astfel în Treimea cea necreată, deoființă și împreună veșnică, ceva făcut mai târziu sau creat, sau de o altă fire. Noi păstrăm neatinsă învățătura despre înomenirea Domnului, neacceptând existența trupului lui Hristos, nici ca fără de suflet, nici ca fără minte omenească, nici necomplet (cum zice Apolinarie), ci știindu-l perfect întru totul, căci este Dumnezeu Cuvântul înainte de veci, dar Care s-a făcut om desăvârșit în zilele cele mai de pe urmă pentru mântuirea noastră" (Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 9, 10-13).

Prin urmare, sinodalii de la Constantinopol din anul 381 n-au analizat și condamnat numai diferitele nuanțe ariene și pnevmatomahismul, ci și apolinarismul.

Apolinarie, episcop de Laodiceea, dorind să explice unirea ipostatică a celor două firi, dumnezeiască și omenească, în persoana Mântuitorului Iisus Hristos, folosindu-se de trihotomismul platonic – omul este compus din trup material, suflet animal și suflet rațional, a ajuns la concluzia greșită conform căreia la întrupare, Mântuitorul Hristos a primit numai trupul omenesc și sufletul animal, iar locul sufletului rațional și nemuritor l-a luat Logosul divin, Cuvântul lui Dumnezeu. Prin aceasta nu se recunoștea integritatea firii Sale omenești și se relativiza sau chiar distrugea opera Sa mântuitoare.

Simbolul de credință constantinopolitan este o parte a definiției dogmatice a Sinodului al II-lea ecumenic care completează prin adaosuri și corecturi dogmatice și stilistice Simbolul de credință de la Niceea din anul 325. Cele mai importante adaosuri sunt cele cinci articole referitoare la învățătura despre Sfântul Duh, despre Biserică, despre botez, despre învierea morților și viața veșnică.

Articolul 8 mărturisește credința despre dumnezeirea Sfântului Duh, Domnul de viață făcătorul, care își are existența din veșnicie prin purcedere din Tatăl, care a vorbit prin proroci și care este egal și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Părinții sinodali s-au ferit să mai folosească pentru a mărturisi consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul termenul nescripturistic *omousios*, adoptând formularea patristică doxologică: „Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este adorat și mărit", prin care se exprimă clar și direct egalitatea, unitatea și consubstanțialitatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi.

Articolul 9 mărturisește unitatea, sfințenia, apostolicitatea și sobornicitatea Bisericii, așa cum se întâlnește în simbolurile de credință anterioare ale Bisericilor locale.

Articolul 10 mărturisește unicitatea botezului pentru a combate pe cei care nu respectau prevederile Sinodului I ecumenic, care rezolvase disputa baptismală din Biserica primară, și pentru a arăta necesitatea absolută a Tainei Botezului pentru a deveni creștin și membru al Bisericii.

Articolul 11 mărturisește credința în învierea morților, învățătură apărată de apologeții creștini în fața filosofiei păgâne.

Articolul 12 mărturisește credința în viața veșnică hărăzită de Dumnezeu celor care vor moșteni împărăția cerurilor.

Corecturile și îndreptările dogmatice pe care sinodalii le-au făcut simbolului niceean au fost determinate de experiența Părinților apărători ai Ortodoxiei niceene în confruntare

cu interpretările ariene posterioare Sinodului I ecumenic, cât și de necesitatea combaterii altor erezii.

Simbolul de credință constantinopolitan este cel mai prețios tezaur de credință pe care l-a transmis vechea Biserică ecumenică nedespărțită, întrucât el cuprinde, într-o expunere concentrată, scurtă, precisă și substanțială toate adevărurile fundamentale ale Revelației dumnezeiești, toate punctele principale ale credinței adevărate și ale teologiei creștine.

Simbolul de credință constantinopolitan, care a constituit fundamentul doctrinar al celorlalte sinoade ecumenice, a fost introdus în rânduiala Sfintei Liturghii mai întâi la Antiohia de patriarhul monofizit Petru Gnafevs sau Fullo, după anul 471, în timpul împăratului bizantin Leon I (457-474).

Patriarhul Timotei al Constantinopolului (512-518) a dispus ca Simbolul niceean să se rostească la fiecare slujbă, înlocuind astfel vechea practică de a fi rostit numai o dată pe an, în Vinerea Patimilor, când catehumenii primeau botezul. În anul 567, împăratul bizantin Iustin al II-lea (565-578) a înlocuit printr-un edict Simbolul niceean cu Simbolul constantinopolitan sau niceo-constantinopolitan, valabil până astăzi în Bisericile Ortodoxe, Simbolul de credință fiind rostit nu numai la Sfânta Liturghie, ci și la toate celelalte servicii religioase.

Deși colecțiile de canoane grecești atribuie Sinodului al II-lea ecumenic 7 canoane, în realitate el a formulat și aprobat numai primele 4 canoane, celelalte 3 fiind adăugate ulterior. Cel mai important și ,în același timp, controversat a fost Can. 3 care nu stabilește episcopului Constantinopolului, capitala Imperiului roman de Răsărit, jurisdicție specială asupra celorlalți episcopi răsăriteni, ci îl scoate de sub jurisdicția mitropolitului de Heracleea și-i conferă întâietate onorifică după episcopul Romei. El a fost gândit în spiritul Can. 6 Sin. I Ec. care conferea întâietate onorifică scaunelor episcopale de la Roma, Alexandria și Antiohia. Datorită Can. 3, Biserica Romei a refuzat timp îndelungat să integreze în colecțiile ei de canoane dispozițiile canonice ale Sinodului al II-lea Ecumenic. Atunci când a făcut-o a adăugat următoarea notă: „Canonul acesta este dintre acelea pe care Scaunul apostolic roman nu l-a primit de la început, ci mult timp în urmă" (cf. *Decretum magistri Gratiani*, Distincto XXII, cap. 3).

Lucrările Sinodului al II-lea ecumenic s-au încheiat la 9 iulie 381. Împăratul Teodosie cel Mare a publicat la Heracleea, la 30 iulie 381, un edict, cu următorul conținut: „Poruncim, ca toate bisericile să fie imediat înapoiate episcopilor care mărturisesc că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceiași maiestate, putere, mărire și strălucire, nefăcând nici o deosebire, printr-o împărțire nelegiuită, ci respectând ordinea Treimei, existența persoanelor și unitatea Dumnezeirii; aceștia vor sta în comuniune și dragoste cu Nectarie, episcopul Bisericii de Constantinopol; cu Timotei al Alexandriei, în Egipt; în părțile Orientului, cu Pelagiu de Laodiceea și Diodor de Tars; în Asia proconsulară și dioceza Asia, cu Amfilohie, episcop de Iconium și Optimus, episcop de Antiohia (Pisidiei); în dioceza Pontului cu Helladios, episcop de Cezareea, cu Otreios de Melitene și Grigorie, episcop de Nyssa; cu Terennius (pentru Terentius) episcopul Sciției (corect episcop de Tomis, în Scythia Minor) cu Martyriu, episcop de Marcianopole (în Tracia). Toți cei care nu sunt în comuniune cu cei mai sus menționați să fie considerați eretici declarați și, prin urmare, scoși din Biserică" (*Codex Teodosianus*, XVI, 1, 3; Sozomen, *Istoria bisericească*, VII, 9).

Sinodul de la Aquileea, deschis oficial la 3 septembrie 381, în prezența reprezentanților împăratului Grațian și a 35 de episcopi din Italia, Illyricum, Galia și Africa, nu a prejudiciat cu nimic importanța sinodului de la Constantinopol din anul 381, care a fost considerat în Răsărit, chiar de la început, sinod ecumenic, ci a confirmat combaterea pnevmatomahismului.

Împăratul Teodosie cel Mare a făcut o ultimă încercare de câștigare a arienilor și pnevmatomahilor pentru Ortodoxie, convocând Conferința de la Constantinopol în anul 383, la care au fost invitați Eunomie, reprezentantul

arienilor extremiști, Demofil, reprezentantul arienilor omieni și Eleusius de Cizic, reprezentantul pnevmatomahilor. Refuzul acestora de a recunoaște hotărârile celor două sinoade ecumenice l-a determinat pe împărat să declare obligativitatea respectării în întreg imperiul său a credinței ortodoxe stabilită la Niceea în anul 325 și la Constantinopol în anul 381, și a condamnat pe toți „care despart Treimea". La 25 iulie și 3 septembrie 383 și la 21 ianuarie 384 el a publicat noi legi care interziceau întrunirile ereticilor. Sinodul al II-lea ecumenic are o mare importanță pentru istoria creștinismului pentru că a condamnat pe arieni, pe pnevmatomahi și pe apolinariști, dar mai ales pentru că a stabilit învățătura ortodoxă, formulată clar, concis și precis în Simbolul de credință constantinopolitan, cea mai prețioasă definiție de credință după Sfânta Scriptură, formulată și transmisă de Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolică de pretutindeni.

Bibliografie. „Concile Oecumenique. Signification et actualite pour le monde chretien d'aujour'hui", în: *Etudes Theologiques*, Chambésy, 1982; *Ort*, (1981), 3, număr special dedicat împlinirii a 1600 de ani de la Sinodul al II-lea ecumenic; Ambrozie, Sf., *Despre Sfântul Duh*, trad. V. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997; Bernardi, J., *Grigorie din Nazianz. Teologul și opera sa*, trad. C. Pop, Sibiu, 2002; Chifăr, N., „Răsăritul și Apusul creștin în apărarea dogmei Sfintei Treimi în secolul al IV-lea", în: *Dialog Teologic*, 5/2000, pp. 89-106; Coman, I.G., „Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți", în: *Ort*, 2/1964, pp. 222-231; Cristișor, N.C., „Ierarhia principalelor Scaune episcopale în Biserica Veche", în: *ST*, 5-6/1963; Gabor, A., *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, București, 2004 (cu bibliografie bogată); Grigorie de Nazianz, Sf., *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993; Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri II*, în coll. *PSB* 30, trad. T. Bodogae, București, 1988; Jivi, A., „1600 de pagini de la Sinodul II Ecumenic. Valoarea ecumenică a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan", în: *ST*, 7-10/1981, pp. 606-613; Oritz de Urbina, I., *Nicee et Constantinople*, Paris, 1963; Papadopoulos, Hr., „Simbolul Sinodului al II-lea ecumenic – studiu istoric și critic", trad. T.M. Popescu, în: *BOR*, 5/1925, pp. 257-263, 7/1925 , pp. 385-395, 8/1925, pp. 449-453, 9/1925, pp. 513-520; Piffl-Percevic, Th., Stirnemann, A. (ed.), *Das gemeinsame Credo. 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel*, Innsbruck/Wien, 1983; Radu, D., „Hotărârile dogmatice ale Sinodului II Ecumenic (381) sinteză a învățăturii de credință – în spiritualitatea ortodoxă", în: *BOR*, 7-8/1981, pp. 792-820; Rămureanu, I., „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 ani de la întrunirea lui", în: *Ort*, 3/1981, pp. 285-336; Rămureanu, I., „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381); Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan", în: *ST*, 5-6/1969, pp. 327-386; Rezuș, P., *Despre Sfântul Duh – sinteză pnevmatologică*, Sibiu, 1941; Ritter, A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Teologie des II. Oecumenischen Konzils*, Göttigen, 1965; Schulz, H.J., „Das I Konzil von Konstantinopel (381)", în: *Der Christliche Osten*, 2-6/1981; Vasile cel Mare, Sf., *Despre Sfântul Duh*, în coll. *PSB* 12, trad. C. Cornițescu, T. Bodogae, București, 1988.

Nicolae Chifăr

SINÓDUL AL III-LEA ECUMÉNIC. Sinod desfășurat la Efes între 22 iunie – 31 iulie 431, și convocat de împăratul Teodosie al II-lea pentru a combate erezia nestoriană.

Sf. Chiril al Alexandriei, având și acordul papei Celestin, se considera îndreptățit să-l înfrunte definitiv pe Nestorie și să condamne învățătura lui. A venit la Efes însoțit de cincizeci de episcopi sufragani și de un mare număr de marinari și călugări egipteni care întrețineau o atmosferă defavorabilă lui Nestorie. De partea sa erau și Memnon al Efesului împreună cu episcopatul din Asia și Juvenal al Ierusalimului, împreună cu episcopii palestinieni. De asemenea, cei trei delegați ai papei Celestin, episcopii Proiect, Arcadie și preotul Filip, primiseră misiunea de a i se alătura de la început.

Nestorie, însoțit de câtiva episcopi, a venit la Efes, contând pe sprijinul lui Ioan al Antiohiei și al episcopilor orientali. Comisul Candidian, delegatul împăratului, tergiversa deschiderea sinodului în speranța unei mai ample susțineri pentru Nestorie.

Sosind episcopii Alexandru de Apameea și Alexandru de Ieropolis, care au anunțat că Ioan al Antiohiei mai întârzie și roagă să nu fie așteptat, Sfântul Chiril, în ciuda protestelor comisului Candidian, ale lui Nestorie și aliaților lui, a deschis lucrările sinodului, în calitate de președinte, la 22 iunie 431, în biserica Sfintei Fecioare Maria din Efes. Au fost prezenți 198 de episcopi. Au lipsit Nestorie, Ioan al Antiohiei cu sufraganii lui și delegații

papei Celestin. Din ținuturile dunărene au participat episcopul Timotei al Tomisului care a semnat anatematismele Sfântului Chiril și condamnarea lui Nestorie, în timp ce Iulian de Sardica, Dorotei de Marcianopolis, Petronius de Novae și Marcianus de Abrittus s-au pronunțat în favoarea lui.

Discuțiile s-au desfășurat sub autoritatea Sfântului Chiril. Sinodul, bazându-se pe învățătura de credință formulată de el în cele 12 anatematisme și pe alte texte patristice, a mărturisit că în *Iisus Hristos sunt două firi, una divină și una umană dar o singură persoană, cea divină a Fiului lui Dumnezeu. Unirea celor două firi este o unire firească, ipostatică, nu una morală. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este consubstanțial cu Tatăl după Dumnezeire și consubstanțial cu noi după umanitatea pe care a primit-o în sânul Fecioarei Maria.* Datorită unirii celor două firi în persoana Logosului întrupat, Sfintei Fecioare Maria i se cuvine demnitate de Născătoare de Dumnezeu (*Teotokos*). Nestorie a fost depus din orice demnitate preoțească și excomunicat.

Sosind Ioan al Antiohiei cu sufraganii săi și aflând despre condamnarea lui Nestorie și poziția autoritară a Sfântului Chiril, a deschis lucrările unui nou sinod la care cei 43 de episcopi s-au pronunțat în favoarea lui Nestorie, condamnând cele 12 anatematisme și deciziile sinodului din 22 iunie și excomunicându-i pe Sfântul Chiril, pe Memnon al Efesului și pe toți partizanii lor, învinuindu-i de apolinarism. Primind rapoartele celor două sinoade și fiind informat despre poziția autoritară a Sfântului Chiril, împăratul Teodosie al II-lea comunică episcopilor că declară nule deciziile sinodului din 22 iunie și solicită rediscutarea problemei. Între timp, sosind delegații papali, s-au mai ținut încă șase ședințe, tot sub președinția Sfântului Chiril. Reanalizându-se învățăturile lui Nestorie, sinodalii au aprobat la 11 iulie deciziile ședinței din 22 iunie și au excomunicat pe Nestorie, Ioan al Antiohiei și pe susținătorii lor. De asemenea, a fost condamnat pelagianismul și susținătorii lui (Pelagiu, Celestin, Iulian de Eclanum și alții) la 16 iulie, iar la ultima ședință din 31 iulie au fost aprobate cele 8 canoane, importanță deosebită prezentând ultimele două: Can. 7 interzicea adăugiri sau modificări la sinodul de credință niceo-constantinopolitan, iar Can. 8 confirma autocefalia Bisericii din Cipru față de Patriarhia Antiohiei, acesta fiind primul act de acest fel din istoria Bisericii.

De această dată, împăratul comunica episcopilor o nouă decizie imperială: depunerea din treapta episcopală și arestarea nu numai a lui Nestorie, ci și a Sfântului Chiril și a lui Memnon al Efesului, sperând în felul acesta să împace cele două tabere. Intervenția reprezentanților sinodalilor și nemulțumirea clerului și monahilor din Constantinopol au determinat schimbarea deciziei împăratului. Sfântul Chiril și Memnon al Efesului au primit aprobarea de a-și menține scaunele episcopale, iar Nestorie se putea retrage în mănăstirea Sf. Euprepiu din Antiohia, unde fusese tuns în monahism. Ca episcop al Constantinopolului a fost ales Maximian (431-434). Pentru a slăbi rezistența nestorienilor, împăratul a ordonat, în anul 435, exilarea lui la Petra, în Arabia, iar apoi la Oasis în Egipt, unde a murit în anul 450. Aici a scris *Cartea lui Heraclid din Damasc,* care conține învățătura sa hristologică.

Deși încheiate lucrările Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes în octombrie 431, disputele teologice au continuat. Episcopul Ioan al Antiohiei, format în școala antiohiană, și episcopatul oriental nu agreau condamnarea lui Nestorie, pe care o considerau drept o înjosire a prestației teologice a școlii din Antiohia. Pe de altă parte, episcopul Ioan era interesat de refacerea comuniunii cu Roma, Constantinopol, Alexandria și Ierusalim, considerând că disputele teologice nu sunt cauzate de fondul problemei, ci de folosirea unor termeni sau formule diferite pentru a reda adevărul de credință. În același fel gândea și Sfântul Chiril, iar pentru împăcarea celor doi era foarte interesat împăratul Teodosie al II-lea, care i-a și convocat la o întrunire teologică la Nicomidia. Deși întrevederea n-a avut loc, printr-o corespondență intensă s-a ajuns la împăcare. Episcopul Ioan al Antiohiei și sufraganii lui

recunoșteau depunerea lui Nestorie și alegerea lui Maximian ca episcop al Constantinopolului, condamnarea nestorianismului și admiterea apelativului Născătoare de Dumnezeu, iar Sfântul Chiril nu cerea recunoașterea expresă a celor 12 Anatematisme. La 12 aprilie 433 se semna de către cei doi formula de unire, fiind refăcută astfel comuniunea dintre Alexandria și Antiohia (Textul în *Anexă*).

Formula de unire semnată în anul 433 este foarte prețioasă pentru că a împăcat în parte cele două mari Biserici ale Răsăritului și concentrează hristologia alexandrină și antiohiană într-o sinteză care sacrifică terminologia fiecăreia din cele două școli teologice. Deși nu a rezolvat în totalitate problema hristologică, Sinodul al III-lea ecumenic și Simbolul de unire din anul 433 constituie o importantă bază teologică între hristologia precalcedoniană și cea calcedoniană și o sinteză ideală a gândirii patristice până la Sinodul de la Calcedon. Termenii și formulările folosite la Efes și în hristologia alexandrină și antiohiană își vor găsi de acum utilizarea, definirea precisă și statuarea lor ca limbaj tehnic pentru expunerea fără echivoc a adevărului despre unirea ipostatică a celor două firi în Iisus Hristos.

Bibliografie. Baum, W., Winkler, D., *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt, 2000; Bănescu, N., „O celebritate a tronului bizantin: Athenais-Eudokia", în: *MO*, 7-8/1962, pp. 426-433; Buda, D., „Formula de concordie din anul 433", în: *RT*, 4/2003, pp. 62-75; Buda, D., *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, Sibiu, 2004 (cu bogată bibliografie); Camelot, P. Th., *Ephesus und Chalkedon*, Mainz, 1963; Chiriac-Dimancea, N., *Istoria nestorianismului cu Sinodul al III-lea ecumenic (431)*, Pitești, 1927; Chiril al Alexandriei, Sf., *Anatematismele*, trad. O. Căciulă, în: *BOR*, 3-4/1937, pp. 129-155; Chiril al Alexandriei, Sf., *Despre Sfânta Treime*, în coll. *PSB* 40, trad. D. Stăniloae, București, 1994; Chițescu, N., „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în: *Ort*, 3/1965, pp. 295-307; Chițescu, N., „Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine", în: *ST*, 1-2/1956, pp. 40-58; Coman, I.G., *«Și cuvântul trup S-a făcut». Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993; Ioan Casian, Sf., *Despre întruparea Domnului*, în coll. *PSB* 57, trad. V. Cojocaru, D. Popescu, București, 1990, pp. 749-882; Mihălcescu, I., *Sinodul al III-lea ecumenic ținut la Efes în 431*, București, [2]1931; Militaru, C.M., *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes. Perspectivă hristologică*, Deva, 2006; Nestorie, *Autobiografie* și *Lucrare pseudo-dogmatică*, în Loofs, F. (ed.), *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905; Popovici, N., *Începuturile nestorianismului cu specială considerare asupra anatematismelor lui Chiril*, Sibiu, 1933; Seviciu, T., *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, Timișoara, 1973 (cu bibliografie bogată); Stăniloae, D., *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; Wright, W., „Schisma nestoriană", în *Istoria literaturii siriace*, trad. R. Remus, București, 1996, pp. 40-47.

Nicolae Chifăr

SINÓDUL AL IV-LEA ECUMÉNIC. Sinod desfășurat în biserica Sfânta Eufimia din Calcedon între 8–30 octombrie 451, și convocat de împăratul Marcian pentru a combate monofizismul.

Pentru a evita tulburările provocate la sinoadele anterioare privind președinția sinodului, împăratul și-a rezervat-o sieși prin comisarii săi. Importanța și măreția sinodului nu a fost dată de numărul mare de episcopi prezenți (între 520-630), ci de prestația lui teologică și juridică, fiind instanță de judecată, for dogmatic și adunare legislativă. Aducând în capitală trupul episcopului Flavian, mort în exil în urma condamnării din anul 449, împăratul dezvăluia intențiile curții imperiale de a condamna eutihianismul printr-un sinod ecumenic. De asemenea, se constata că episcopul Anatolie al Constantinopolului, deși fusese ales cu acceptul lui Dioscor, era împotriva monofizitismului eutihian.

Fiind un sinod eminamente oriental, papa Leon I dorea să-și impună autoritatea ca „episcop apostolic al Romei, care este capul tuturor Bisericilor". Împăratul Marcian și o parte din episcopi, în frunte cu Anatolie al Constantinopolului, au intuit acest lucru și au procedat în consecință, deciziile dogmatice și canonice de la Calcedon fiind produsul unor dezbateri teologice sinodale de mare profunzime. După ce a fost citit Tomosul de credință al papei Leon I, s-a recunoscut ortodoxia episcopului Flavian condamnat la Efes în anul 449. Dioscor a fost depus din treapta episcopală pentru brutalitatea și despotismul cu care a condus sinodul de la Efes. Era acuzat de nerespectarea canoanelor

Bisericii, respingerea condamnării eutihianismului, ignorarea Tomosului de credință papal și excomunicarea papei Leon I. Faptul că sinodul de la Calcedon nu i-a imputat și erori dogmatice, a dat prilej adepților lui să-l considere ortodox și astfel să respingă deciziile dogmatice ale Sinodului al IV-lea ecumenic. Episcopii egipteni rămași fără conducător spiritual și obișnuiți cu supunere necondiționată față de episcopul Alexandriei, deși au fost de acord cu condamnarea eutihianismului și au demascat abuzurile săvârșite de Dioscor, au rugat să nu li se condiționeze participarea în continuare la sinod de semnarea anatematizării lui Eutihie și a Tomosului de credință al papei Leon I până se va alege un nou episcop pentru Alexandria. Eutihienii s-au folosit de lipsa unei condamnări de natură doctrinară a lui Dioscor pentru a continua răspândirea monofizitismului.

În ședința a doua s-a hotărât elaborarea unei mărturisiri de credință, care să aibă la bază următoarele texte: *Simbolul niceean* (325), *Simbolul constantinopolitan* (381), *Epistola a IV-a* a Sfântului Chiril către Nestorie, *Scrisoarea a XL-a* a Sfântului Chiril către Ioan al Antiohiei, conținând și *formula de unire* din anul 433 și *Tomosul de credință* al papei Leon I către Flavian al Constantinopolului. Elaborarea mărturisirii de credință a fost încredințată unui grup de episcopi sub coordonarea episcopului Anatolie al Constantinopolului. La 25 octombrie 451, în prezența perechii imperiale care prezida onorific ședința, a suitei de la curtea imperială, a senatului și a unei adunări de peste 600 de episcopi, s-a proclamat solemn formula dogmatică sau mărturisirea de credință a sinodului de la Calcedon, aprobată de sinodali în ședința anterioară.

Textul repetă mai întâi simbolul de credință niceean și pe cel constantinopolitan ca bază neclintită a credinței. Sinodul declară că ar fi fost suficiente aceste mărturisiri de credință, dar pentru că s-au ridicat unii eretici care fie că au negat taina întrupării și denumirea de Născătoare de Dumnezeu dată Fecioarei Maria, făcând din Hristos un simplu om, fie că au învățat că în Hristos s-a făcut o contopire a firilor și consideră trupul și dumnezeirea o singură fire, făcând astfel dumnezeirea pătimitoare, sinodul se opune acestor frustrări ale adevărului și hotărăște că rămân nezdruncinate atât credința mărturisită de cei 318 Sfinți Părinți de la Niceea, cât și a celor 150 Sfinți Părinți de la Constantinopol. Cu privire la cei care încearcă să denatureze taina întrupării, susținând cu nerușinare că Cel născut din Fecioara Maria a fost un simplu om, sinodul păstrează neschimbată credința mărturisită de Sfinții Părinți la Efes în anul 431 și admite scrisorile sinodale ale Fericitului Chiril al Alexandriei către Nestorie și către Ioan al Antiohiei și episcopii orientali, proprii pentru combaterea nestorianismului și pentru lămurirea acelora care doresc să înțeleagă simbolul de unire din anul 433. De asemenea, sinodul admite epistola dogmatică a papei Leon I către episcopul Flavian al Constantinopolului cu privire la eliminarea ereziei lui Eutihie. După acest preambul urmează formula hristologică propriu-zisă: „Sinodul se opune acelora care încearcă să împartă taina întrupării într-o dualitate de Fii, îndepărtează de la comuniunea Bisericii pe cei care îndrăznesc să afirme că dumnezeirea Unuia-Născut este pătimitoare și stă împotriva celor care născocesc amestecul sau contopirea celor două firi ale lui Hristos. Sinodul respinge pe cei care, în nebunia lor, susțin că chipul de rob luat de Hristos din noi este de esență cerească sau de altă esență decât a noastră. El anatematizează pe cei care fabulează, spunând că au fost două firi ale Domnului înainte de unire (întrupare), dar își imaginează că după unire a fost o singură fire. Urmând Sfinților Părinți, noi toți unanim învățăm să mărturisim unul și același Fiu: Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeire și desăvârșit în umanitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, deoființă cu Tatăl după dumnezeire și deoființă cu noi după umanitate, asemenea nouă în toate afară de păcat, născut înaintea veacurilor din Tatăl după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă, născut pentru noi și pentru a noastră mântuire, după umanitate, din Fecioara Maria,

Născătoare de Dumnezeu, unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas, nu în două persoane, împărțit sau despărțit, ci Unul și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos. Așa ne-au învățat mai înainte despre El prorocii și Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și așa ne-a transmis Simbolul Părinților noștri" (*Mansi*, 7, 116 AC).

Textul definiției dogmatice se încheie cu interdicția oricărei modificări a acestui simbol de credință, prevăzând și sancțiuni în caz de neascultare. Această formulă, care poartă 452 de semnături, rezolva toate disputele hristologice din secolele IV și V de la Apolinarie până la Eutihie și dădea expresie definitivă hristologiei ortodoxe. Din nestorianism, formula hristologică de la Calcedon înfiera învățătura despre doi Fii și despre două persoane, din eutihianism, ea combătea amestecarea firilor, teopashismul, originea neomenească a trupului Mântuitorului, două firi înainte de întrupare, dar una singură după întrupare. Pentru combaterea nestorianismului sinodul a folosit ca documente fundamentale Scrisorile Sfântului Chiril către Nestorie și către Ioan al Antiohiei aprobate la cele două sinoade de la Efes din anii 431 și 449, iar pentru combaterea eutihianismului s-a folosit de Epistola dogmatică a papei Leon I către episcopul Flavian al Constantinopolului. Erau documente oficiale de o deosebită importanță, care reliefau prestigiul de care se bucurau Sfântul Chiril și papa Leon ca autorități teologice în fața sinodului.

În ședința a șaptea, sinodul a aprobat un număr de 30 de canoane. O primă problemă a constituit-o impunerea ordinii în monahism. Prin Can. 4 sinodul hotăra ca toți călugării să se supună autorității episcopale și să nu ridice mănăstiri fără aprobarea episcopului, iar prin Can. 7 se interzicea clericilor și monahilor participarea la acțiuni militare și politice, părăsind misiunea lor bisericească. Cele mai discutate canoane erau legate de reglementarea juridică a drepturilor și prerogativelor scaunului episcopal din Constantinopol. Astfel, Can. 9 și 17 prevedeau ca orice litigiu dintre un episcop și mitropolit să fie rezolvat de exarhul diocezei (ca instanță laică) sau de episcopul Constantinopolului. În ședința din 29 octombrie, fiind prezenți 185 de episcopi, majoritatea lor din diocezele Pont, Asia și Tracia, dar lipsind legații papali, s-a reactualizat și dezvoltat Can. 3 Sin. II ec., astfel, Can. 28 Sin. IV Ec. (Calcedon) hotărând următoarele:

„Urmând în toate privințele hotărârilor Sfinților Părinți și cunoscând canonul citat mai înainte al celor 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi, întruniți în cetatea împărătească a Constantinopolului, în Roma cea nouă, în zilele Marelui Teodosie, fericitul împărat de pioasă cinstire, aceleași le dispunem și le hotărâm și noi în privința prerogativelor aceleiași prea sfinte Biserici a Constantinopolului, Roma cea nouă; deoarece Părinții au conferit prerogative și scaunului Romei celei vechi cu drept cuvânt, fiindcă aceea era cetate împărătească. Îndemnați de aceeași intenție, cei 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi au conferit prerogative identice și prea sfințitului scaun al Romei noi, cu drept cuvânt judecând că cetatea care este demnă de împărat și de senat și care se bucură de prerogative identice vechii Rome împărătești, să se înalțe ca aceea și în lucrurile bisericești și să fie a doua după aceea. Mitropoliții diocezelor Pont, Asia și Tracia precum și episcopii din ținuturile barbarilor trebuie să fie hirotoniți de episcopul sfintei Biserici a Constantinopolului. Mitropoliții diocezelor amintite, în comuniune cu episcopii eparhiei, vor hirotoni episcopii eparhiei sale cum prevăd sfintele canoane. Cum am spus, mitropoliții diocezelor amintite trebuie să fie hirotoniți de arhiepiscopul Constantinopolului după ce în prealabil a fost înștiințat, cum este firesc, despre decizia alegerii lor".

Canonul reafirmă, prin urmare, egalitatea celor două scaune episcopale, Roma și Constantinopol, iar prin conferirea dreptului de hirotonie

a mitropoliților din diocezele Pont, Asia și Tracia se făcea un pas hotărâtor în extinderea jurisdicției Bisericii din Constantinopol asupra acestor dioceze. În ședința din 30 octombrie, când a fost reluată discuția asupra Can. 28, legații papali s-au opus acceptării lui. În scrisoarea din luna martie 453, după o lungă tergiversare, care putea fi interpretată ca respingere a tuturor deciziilor sinodului de la Calcedon, papa, adresându-se împăratului și participanților la sinod, confirma canoanele Calcedonului cu excepția Can. 28. Deși la 29 mai 454 papa Leon I a acceptat acest canon, el rămânea pe mai departe discutabil.

Sinodul al IV-lea ecumenic a făcut dreptate și scaunului episcopal din Ierusalim. În înțelegere cu episcopul Maxim al Antiohiei și cu aprobarea sinodului, scaunul episcopal al Ierusalimului obținea autocefalia față de Antiohia, jurisdicție asupra Palestinei, Feniciei (2 provincii) și Arabiei, precum și locul al cincilea în ordinea ierarhică stabilită prin Can. 28. Ca urmare a Can. 28 cele cinci scaune episcopale au fost ridicate la rang de patriarhii, formând *pentarhia,* care păstra constituția federală și sinodală a Bisericii. Ea apăra primatul de onoare, însă respingea primatul juridic și de putere cum dorea scaunul roman.

Pe cât de mare și importantă a fost opera dogmatică și canonică a acestui sinod, pe atât de controversată a rămas problema receptării lui până astăzi. S-a apreciat că hristologia Sfântului Chiril a fost sacrificată în fața celei a papei Leon I. În realitate, sinodul a preluat în mod expres din hristologia leoniană doar învățătura despre păstrarea proprietăților specifice fiecărei firi. În rest, formula calcedoniană este o sinteză a gândirii patristice, în care predomină teologia chiriliană. Condamnarea eutihianismului, care opera cu unele formule chiriliene împinse la extrem, nu permitea însușirea acelei terminologii chiriliene care, mutilată sau eronat interpretată, putea fi revendicată de ereticii monofiziți. În nici un caz sinodul de la Calcedon nu a desființat sau negat hotărârile Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes, iar cu excepția expresiei „în două firi" mărturisirea de credință este, în mare parte chiar textual, chiriliană. Calcedonul s-a opus nestorianismului, nu formulei de unire și a combătut eutihianismul și nu hristologia chiriliană.

Formula hristologică a Sinodului al IV-lea ecumenic a menținut doctrina Bisericii ferită de greșelile celor două direcții teologice, antiohiană și alexandrină, a completat opera dogmatică a sinoadelor ecumenice anterioare și a întărit Simbolul de credință niceean. Prin opera sa canonică, Sinodul al IV-lea ecumenic a eliminat neregulile și abuzurile în plan administrativ și disciplinar. Can. 28 făcea un act de dreptate atât Constantinopolului umilit la Efes în anul 449, cât și Ierusalimului. Primului întărindu-i privilegiile și egalitatea cu scaunul Romei exprimată la Sinodul al II-lea ecumenic prin Can. 3, iar pe cel de-al doilea scoțându-l de sub jurisdicția Antiohiei și subordonarea față de Cezareea Palestinei, alăturându-l celor patru mari scaune episcopale ridicate de acum la rang de patriarhii.

Prin sinodul de la Calcedon, Biserica Ortodoxă și-a păstrat față de eterodocși doctrina, iar față de papalitate organizația și independența. Fiind ultimul sinod în care cele două imperii și Biserici, orientală și occidentală, s-au întâlnit și au colaborat normal, el a fixat, prin definiția lui dogmatică, acel cadru definitiv al învățăturii despre raportul dintre dumnezeirea și umanitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, după ce sinoadele de la Niceea și Constantinopol lămuriseră problema raportului dintre Logosul întrupat și persoanele dumnezeiești ale Sfintei Treimi. Hristologia Calcedonului este una dintre cele mai prețioase comori ale credinței noastre pentru care au luptat, au gândit și s-au rugat generații de Părinți ai Bisericii.

Bibliografie. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 1-6, Ed. Schwartz, Berlin, 1932-1938; Bria, I., „Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia", în: *ST*, 2/1991, pp. 3-52; Camelot, P.Th., *Ephesus und Chalkedon*, Mainz, 1963; Caraza, I., *Hristologia Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon în preocupările teologilor romano-catolici și protestanți în vremea noastră și punctul de vedere ortodox*, Slobozia, 2000; Chițescu, N., „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în: *Ort*, 3/1965, pp. 295-307; Coman, I.G.,, „Definiția doctrinară a sinodului de la Calcedon și acceptarea ei în Biserica Ortodoxă", în: *Ort*, 4/1969, pp. 499-506; Coman, I.G., «*Și Cuvântul trup S-a*

făcut». Hristologie și mariologie patristică, Timișoara, 1993; Coman, I.G., „Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene”, în: *Ort*, 1/1965, pp. 44-82; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I, Freiburg, 1990; Grillmeier, A., II: *Das Konzil von Chakcedon. Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg/Basel/Wien, 1991; Grillmeyer, A., Bacht, H., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I-III, Würzburg, 1953-1962; Kirchschläger, R., Stirnemann, A. (ed.), *Chalzedon und die Folgen*, Innsbruck/Wien, 1992; Martzelos, G., „Contribuția lui Vasile de Seleucia la formularea învățăturii hristologice”, în *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. C.E. Chivu, București, 2000, pp. 97-141; Nicolaescu, N., „Sinodul al IV-lea ecumenic și organizarea vieții monastice”, în: *Ort*, 2-3/1951 , pp. 459-480; Popescu, T.M., „Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic”, în *Ort*, nr. 2-3/1951, 188-294; Popescu, T.M., „Condițiile istorice ale formării vechilor Biserici orientale”, în: *Ort*, 1/1964, pp. 28-43; Rămureanu, I., „Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon”, în: *ST*, 3-4/1970, pp. 179-211; Stan, L., „Importanța canonico-juridică a Sinodului al IV-lea ecumenic”, în: *Ort*, 2-3/1951, pp. 441-458; Stăniloae, D., „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în: *Ort*, 2-3/1951, pp. 295-440.

Nicolae Chifăr

SINÓDUL AL V-LEA ECUMÉNIC. Sinod desfășurat la Constantinopol între 5 mai - 2 iunie 553, convocat de împăratul Iustinian I pentru a condamna „Cele trei Capitole”, adică a trei autori de scrieri hristologice (Teodor al Mopsuestiei, Teodoret al Cyrului și Ibas de Edesa), ce ofereau monofiziților o bază de argumentare a ereziei lor.
Președinția sinodului a fost exercitată de patriarhul Eutihie al Constantinopolului. Deși era în Constantinopol, papa Vigiliu nu a participat. Au fost prezenți 150 de episcopi, printre care numai 8 occidentali. Patriarhatele orientale erau reprezentate de Apolinarie al Alexandriei, Domnus al Antiohiei și trei delegați ai patriarhului Eustohie (Eutihie) al Ierusalimului. În mesajul său, împăratul declara că dorește refacerea unității bisericești afectată de erezii, recunoașterea celor patru sinoade ecumenice și condamnarea lucrărilor eretice ale lui Teodor de Mopsuestia și pe cele ale lui Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa împotriva Sfântului Chiril și a Sinodului al III-lea ecumenic, pe care el personal le condamnă și le anatematizează. Sinodul acordă mare atenție cazului Teodor de Mopsuestia. El a respins propunerea în legătură cu condamnarea operei, dar nu și a persoanei, motivând că un eretic rămâne eretic și după moarte și că datorită ereziei promovate, el s-a rupt de comuniunea Bisericii pentru totdeauna, sinodul de la Mopsuestia ștergându-i numele din diptice. De aceea, în legătură cu Teodor s-a formulat următoarea anatemă: „Cine apără pe prea nelegiuitul Teodor și scrierile sale, în care el a turnat blasfemiile menționate și altele nenumărate împotriva marelui Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și nu-l anatematizează pe el, lucrările sale nelegiuite și pe cei care-l primesc, îl apără sau susțin că el a învățat ortodox, sau care a scris despre el și despre scrierile sale nelegiuite și care gândesc sau au gândit cândva la fel și au rămas până la sfârșit într-o asemenea erezie, să fie anatema” (Anatema XII, *Mansi*, 9, 385 AB). În legătură cu Teodoret de Cyr, sinodul a condamnat acele lucrări care s-au opus hristologiei Sfântului Chiril și hotărârilor dogmatice ale Sinodului al III-lea ecumenic și au apărat învățătura lui Nestorie.
Cât privește scrisoarea atribuită lui Ibas din Edesa către episcopul Maris de Ardașir, în Persia, sinodul a examinat-o în comparație cu hristologia Sinodului de la Calcedon și a constatat că are conținut complet nestorian, fapt pentru care a condamnat-o. În ședința din 26 mai, sinodul a discutat asupra cazului papei Vigiliu. Acesta, refuzând să se prezinte la sinod, a alcătuit un memoriu numit *Constitutum*, prin care respingea condamnarea *Celor trei Capitole* în formula următoare: nu condamna persoana lui Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cyr, ci toate tezele lor care se opuneau învățăturii de credință stabilită de sinoadele ecumenice. În legătură cu scrisoarea lui Ibas el susținea că a fost acceptată la Calcedon. Împăratul trimitea sinodului mai multe documente emise de papa (scrisori adresate perechii imperiale, decretul *Judicatum*) prin care erau condamnate *Cele trei Capitole*, decizii asupra cărora revenise prin Constitutum. El trimitea de asemenea un proiect de condamnare a papei care prevedea ștergerea acestuia din diptice, dar menținerea

legăturilor cu scaunul episcopal roman. Sinodul l-a condamnat ca eretic nestorian și l-a excomunicat până se va îndrepta. Din ordinul împăratului, el a fost exilat, la 14 iulie 553, pe o insulă din Marea Marmara.

În ședința din 2 iunie, sinodul a formulat și aprobat cele 14 anatematisme. Era confirmată condamnarea lui Arie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie, Eutihie și Origen, împreună cu Didim cel Orb și Evagrie Ponticul pentru că au aderat la apocatastaza origenistă, iar în legătură cu *Cele trei Capitole* sinodul preciza următoarele: „*Anatematizăm așadar* Cele trei Capitole amintite, adică pe nelegiuitul Teodor de Mopsuestia, cu scrierile sale blestemate, ceea ce a scris nepios Teodoret și Scrisoarea nelegiuită atribuită lui Ibas, apoi pe apărătorii acestora, care au scris sau scriu în apărarea lor sau pretind că susțin o cauză dreaptă, ori au apărat sau încearcă să apere nelegiuirea lor cu numele Sfinților Părinți sau a Sfântului Sinod de la Calcedon" (*Mansi*, 9, 375C-376AB).

În legătură cu problema Origen și origenism, Sinodul al V-lea ecumenic nu s-a ocupat decât tangențial. Condamnarea lui Origen și a origenismului s-a făcut prin tratatul-edict al împăratului Justinian I din anul 543 și prin cele 15 anatematisme ale unui presinod ținut la Constantinopol în lunile martie - aprilie 553, la care au participat episcopii veniți să discute problema *Celor trei Capitole*, dar care n-au mai participat la sinodul propriu-zis din luna mai. În timp ce Origen era condamnat în anul 543 pentru erori ca apocatastaza și preexistența sufletelor, în anul 553 origenismul era condamnat în legătură cu filosofia păgână din care s-a inspirat, Origen fiind situat alături de Pitagora, Platon și Plotin.

Prin condamnarea lui Origen și a origenismului, era condamnată de fapt filosofia platonică și neoplatonică. Creștinismul răsăritean mai păstra concepte neoplatonice încreștinate prin mistica promovată de Sf. Dionisie Areopagitul și Sf. Maxim Mărturisitorul, deoarece gândirea teologică adaptată la filosofia formei și a categoriilor aristotelice fusese deja postulată prin Leonțiu din Bizanț.

Sinodul al V-lea ecumenic se închidea la 2 iunie 553, însușindu-și punctul de vedere imperial în problema origenismului și *a Celor trei Capitole*. Împăratul confirma printr-un edict hotărârile sinodale, dându-le astfel putere de lege. Deși apreciat în general negativ (considerându-se că prin condamnarea *Celor trei Capitole* s-a slăbit autoritatea Sinodului de la Calcedon), Sinodul al V-lea ecumenic a avut un mare rol în precizarea termenilor, în purificarea expresiilor de interpretări nesigure și în închegarea unei hristologii ortodoxe cu valoare normativă. El nu a dat formule noi, ci le-a clarificat și le-a impus definitiv pe cele definite la Calcedon. Un rol decisiv în acest sens l-a avut împăratul teolog Justinian I care, prin *Mărturisirea de credință* adresată sinodului și însușită de acesta, a făcut o sinteză de mare profunzime a teologiei ortodoxe postulată de cele patru sinoade ecumenice. Ea împacă hristologia calcedoniană cu cea chiriliană și stabilește definitiv raportul dintre fire și persoană explicat prin conceptul de enipostasiere a lui Leonțiu din Bizanț, care l-a găsit într-o formă primară la Sf. Chiril al Alexandriei.

Papa Vigiliu și-a menținut Constitutum-ul până la 8 decembrie 553, când a trimis o scrisoare patriarhului Eutihie al Constantinopolului prin care, motivând că a studiat mai bine părerile Sfinților Părinți, condamnă *Cele trei Capitole* cu condiția să rămână neatinsă autoritatea Sinodului al IV-lea ecumenic. Condamnarea oficială și solemnă a *Celor trei Capitole* a făcut-o la 23 februarie 554 printr-un al doilea Constitutum adresat episcopatului occidental în care arată că aprobă hotărârile Sinodului al V-lea ecumenic și deciziile bisericești ale împăratului Justinian I.

Deși nu tot episcopatul apusean a aderat la condamnarea *Celor trei Capitole*, toleranța arătată de împărat spre sfârșitul vieții a dus în final la recunoașterea generală a sinodului. Opoziția episcopilor din Africa, Galia, Italia și Dalmația nu era îndreptată atât împotriva sinodului, ci mai mult împotriva inconsecvenței papei. Așa s-a ajuns ca episcopii din Veneția și Istria să-și aleagă un patriarh propriu în

persoana arhiepiscopului de Aquileea, care și-a stabilit reședința la Grado. Schisma istro-venețiană a durat până în anul 607.

Bibliografie. Coman, I.G., „Probleme dogmatice ale Sinodului V Ecumenic", în: *ST*, 5-6/1953, pp. 312-346; Crouzel, H., *Origen. Personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999; Facundus de Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, în: Clement, J.M., Vander Plaetse, R. (ed.), *Opera omnia*, în: *CC*, SL, 90A, Turnhout, 1974; Ferahat, K., „Hristologia lui Sever de Antiohia și hristologia Sinodului de la Calcedon", în: *GB*, 5/1987, pp. 41-56; Frăcea, I., *Leonțiu de Bizanț*, Atena, 1987; Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. II: *Die Kirche von Konstantinopel*, 6, Jahrhundert, Freiburg/Basel/Wien, 1989, pp. 331-484; Ielciu, I.M., „Hristologia lui Sever al Antiohiei și importanța ei în contextul dialogului cu necalcedonienii", în: *Ort,* 4/1988, pp. 74-99; Iustinian, I., *Scrieri dogmatice*, E. Schwartz (ed.), München, 1939; trad. P.K. Wesche, New-York, 1991; Iustinian, I., *Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen*, trad. T.M. Popescu, în: *ST*, 4/1933, pp. 17-66; Lazăr, I., „Justinian I ca legislator bisericesc", în: *BOR*, 10-12/1947, pp. 213-238; Meyendorff, J., „Calcedonienii și monofiziții", în: *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. N. Buga, București, 1997, pp. 27-48; Murphy, F.X., Sherwood, P., *Konstantinopel II und III*, Mainz, 1964; Bunge, G., *Evagrie Ponticul. O introducere*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997; Origen, *Scrieri alese*, I-IV, în coll. *PSB* 6-9, trad. T. Bodogae, N. Neaga, Z. Lațcu, București, 1981-1984; Popescu, T.M., „Denaturarea istoriei lui Origen", în: *BOR*, 1-12/1926, pp. 246-254, 378-383, 580-586, 631-635, 710-718; Rămureanu, I., „Episcopul Valentinian de Tomis. Corespondența lui cu papa Vigilius în chestiunea Celor trei Capitole", în: *BOR*, 4-9/1947, pp. 200-212; Rămureanu, I., „Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie", în: *Ort*, 4/1951, pp. 586-636; Sibiescu, G.„ „Călugării sciți", în: *RT*, nr. 5-6/1936, pp. 182-205; Sibiescu, G., *Împăratul Justinian I și ereziile*, București, 1935; Stan, L., „Împăratul Justinian, Sinodul V ecumenic și papalitatea", în: *ST*, 5-6/1953, pp. 347-364; Stăniloae, D., „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și vechile Biserici Orientale, în: *Ort*, 1/1965, pp. 5-43; Vigiliu, papa, *Judicatum* și *Constitutum*, în *Collectio Avellana – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LXXXIII, O. Günther (ed.), Wiena, 1895-1898, pp. 299-302.

Nicolae Chifăr

SINÓDUL AL VI-LEA ECUMÉNIC. Sinod desfășurat la Constantinopol (numit și Sinodul Constantinopol III) între anii 680-681, fiind convocat de împăratul bizantin Constantin al IV-lea (sept. 668-†10 iul.? 685), cu menirea să restabilească ortodoxia hristologică și să lichideze monoenergismul și monotelismul, născute în sânul cercurilor conducătoare bizantine, dornice să se concilieze cu disidenții monofiziți.

Papa Agathon (27 iun. 676-10 ian. 681) a susținut inițiativa basileului, convocând concilii locale în provinciile occidentale (Italia – Milano, Roma, Britania - Hatfield). Deși nu fusese proiectat ca un Sinod Ecumenic, ci ca unul al ierarhilor sufragani Scaunelor de Constantinopol și Antiohia, Sinodul și-a dobândit acest statut încă de la prima sa ședință, la care participau și delegații Patriarhiilor Alexandriei și Ierusalimului, aflate sub stăpânire musulmană.

Cele optsprezece ședințe ale Sinodului s-au desfășurat între 7 noiembrie 680-16 septembrie 681, în sala boltită (*τροῦλλος*) a Marelui palat imperial, de unde și numele de *concilium trullanum* sau „primul sinod *in trullo*" sub care este cunoscut acest Sinod Ecumenic. Numărul sinodalilor participanți a sporit constant; dacă la primele ședințe nu erau prezenți decât numai 47 de ierarhi, minutele ultimei sesiuni au fost semnate de 174 de arhierei. Basileul a asistat la primele unsprezece ședințe și la ședința festivă de încheiere a lucrărilor sinodului. Partida monotelită era reprezentată în Sinod de patriarhul Macarie al Antiohiei (nov./dec. 669-7 mart. 681) și discipolul său Ștefan.

Primele trei ședințe ale Sinodului al VI-lea Ecumenic (7, 10, 13 nov. 680) au fost dedicate examinării actelor Sinoadelor al III-lea, al IV-lea și al V-lea Ecumenic, sinodalii revizuind, în sensul restabilirii autenticității, mărturiile patristice invocate la Sinodul al V-lea Ecumenic. Sesiunile V-X (7 dec. 680, 12 și 13 febr., 7, 8 și 18 mart. 681) au fost dominate de examinarea florilegiilor compuse de partida monotelită/monoenergistă și, respectiv, diotelită/dioenergistă. În timpul ședinței a VIII-a (7 mart.), dezbateri furtunoase s-au dezlănțuit când a fost lecturat nucleul *Typos*-ului; mai mulți clerici suspectați de erezie au fost obligați să-și probeze ortodoxia. În cadrul aceleiași ședințe, patriarhul Macarie al Antiohiei a fost invitat să compară înaintea Sinodului, pentru a face o profesiune de credință, prezentând o mărturisire orală și

una scrisă. Lucrările patriarhului antiohian au fost examinate pe durata sesiunilor a XI-a și a XII-a (20, 22 mart.), autorul fiind condamnat și depus, întrucât nu admitea două lucrări naturale și două voințe naturale, susținând, în schimb, existența unei „singure voințe și lucrări teandrice" (μία ἐνέργεια θεανδρικὴ). Ședințele a IX-a și a X-a (8, 18 mart.) au fost rezervate analizării unor mărturii patristice anti-monotelite și anti-monoenergiste și ale pasajelor relevante din scrierile ereziarhilor monoteliți și monoenergiști. Sesiunea a XIII-a (28 mart.) a fost consacrată lecturării unor fragmente din scrierile lui Teodor de Pharan, papei Honorius I (625-638) și patriarhilor capitalei Pyrrhos (638-641, 654), Pavel al II-lea (641-653), Petru (654-666), Ioan al V-lea (669-675) și Constantin I (675-677) și examinării actului unirii alexandrine (633). Cazul fanaticului monotelit Polychronios a fost dezbătut în cadrul sesiunii a XV-a (26 apr.), Sinodul concluzionând ca acesta să fie anatematizat. Proxima ședință a Sinodului (9 aug.) a fost dedicată examinării cazului preotului Constantin de Apamea (Siria), care susținea că natura umană, implicit voința și lucrarea naturale, a fost dezbrăcată la Înviere, împreună cu „Trupul și Sângele Său". La sfârșitul acestei ședințe au fost anatematizați toți susținătorii monoenergismului și monotelismului: papa Honorius I (27 oct. 625-12 oct. 638), patru patriarhi defuncți constantinopolitani – Serghie I (18 apr. 610-8/9 dec. 638), Pyrrhos (dec. 638-sept. 641; 8/9 ian.-1 iul. 654), Pavel al II-lea (oct. 641-dec. 653) și Petru (iun. 654-oct. 666) –, patriarhul Kyros al Alexandriei (631-†21 mart. 642), patriarhul Macarie al Antiohiei (*cca* 669/670-7 mart. 681) și discipolul său Ștefan, episcopul Teodor de Pharan, Poychronios și un oarecare Apergios de Perge, ce trebuie probabil identificat cu mitropolitul Constantin de Perge, cu care Sfântul Maxim a avut o dispută în 653. Mărturisitorii ortodoxiei hristologice și adversarii monotelismului, sfinții Maxim Mărturisitorul (580-†13 aug. 662), Sofronie, patriarhul Ierusalimului (633/634-11 mart. 638), și papa Martin I (649-653, †16 sept. 655), triumfau postum.

În pofida insistențelor patriarhului Gheorghe I (nov./dec. 679-ian./feb. 686), care stăruia să nu fie condamnată memoria predecesorilor săi și să fie numai denunțate rătăcirile lor, la presiunile legaților romani (preoții Teodor și Gheorghe și diaconul Ioan), patriarhii constantinopolitani au fost condamnați in persona. Pe de altă parte, nici papa Honorius nu a putut fi exceptat de la o anatematizare postumă. Honorius răposase la 12 octombrie 638, fără a putea retracta formula sa pro-monotelită din 634 și fără să fi fost condamnat de conciliul de la Lateran (649). Ultimele ședințe sinodale (11 și 16 sept.) au fost dedicate formulării și adoptării definiției dogmatice și festivităților care celebrau unanimitatea sinodală și-l aclamau pe împărat ca un „nou David" (*τὸν νέον Δαυΐδ*).

Condamnarea unui pontif roman de către un Sinod Ecumenic infirmă indirect infailibilitatea pe care suveranii pontifi și-o arogă, infailibilitate dogmatizată de Conciliul I Vatican (1870). Dorind să concilieze „dogma" infailibilității papale și condamnarea pronunțată de un Sinod Ecumenic împotriva lui Honorius, savanții catolici au argumentat ingenios că acesta din urmă nu s-a exprimat ex cathedra, ci, mai degrabă, ex sese. Leon al II-lea (682-683), succesorul papei Agatho, a aprobat toate hotărârile Sinodului, declarându-se de acord cu anatematizarea postumă a predecesorului său, întrucât „acesta nu s-a străduit să păstreze imaculată Biserica apostolică, în cadrul credinței apostolice și, cu o îngăduință inconștientă, a permis ca puritatea Bisericii Romane să fie întinată"). Succesorii lui Honorius, până în secolul al XI-lea, îl blamau pe Honorius, în mărturisirea de credință pe care o semnau înainte de întronizare, pentru incapacitatea de a preveni propagarea ereziei.

Loială moștenirii Sinodului al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 8 oct.-1 nov. 451), definiția dogmatică (Ἔκθεσις πίστεως) a acestui Sinod Ecumenic, semnată de cei 174 de ierarhi participanți la a XVIII-a ședință (16 sept. 681), subliniază realitatea celor două voințe (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῳ) și lucrări naturale (δύο φυσικὰς

ἐνεργείας) unite în Ipostasul unic al Mântuitorului Hristos: „Propovăduim, de asemenea, potrivit învățăturii Sfinților Părinți, și două voințe naturale și două lucrări naturale, în mod nedespărțit, neschimbat, neîmpărțit, neamestecat (ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστος, ἀσυγχύτως), două voințe naturale nu opuse/contrare (să nu fie!), precum ziceau ereticii, ci voința Lui umană urmând și nu împotrivindu-se sau luptându-se, ci mai degrabă supunându-se voinței Lui divine și atotputernice,….. și *două lucrări naturale*, adică o lucrare dumnezeiască și o lucrare omenească în Același Domn al nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeul nostru, *în mod nedespărțit, neschimbat, neîmpărțit și neamestecat*" (Δύο δὲ φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστος, ἀσυγχύτως ἐν αὐτῳ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Afirmarea persistenței voinței umane a lui Hristos și a lucrării naturale umane, și după unire apăra deplina umanitate a lui Hristos, „desăvârșirea Înomenirii Unuia Domn Iisus Hristos, Dumnezeul nostru" (τὸ τέλειον τῆς ἐναθρωπήσεως τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς κυρίου Ἰεσοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν), în fața „ereziei unei unice voințe și unice lucrări pentru cele două naturi ale Unuia din Sfânta Treime" (ἑνὸς θελήματος καὶ μίας ἐνεργείας ἐπὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τρίαδος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν), care avea drept corolar ideea că trupul Său înzestrat cu suflet rațional este lipsit de voință și de lucrare (ἀθέλητον ἐντεῦθεν καὶ ἀνενέργητον τὴν νοερῶς ἐψυχωμένην αὐτοῦ σάρκα). Voința Sa umană, deși îndumnezeită („mântuită"), nu a fost anulată, anihilată, suprimată, dar nici nu se manifestă contrar voinței Sale divine, nu se împotrivește și nu intră în conflict cu aceasta, ci urmează și „se supune voinței Lui divine și atotputernice". În rezumat, Sinodul proclamă că „*două* sunt naturile Lui, strălucind în unicul Său Ipostas, întru care a arătat în întreaga Sa viețuire în trup și minunile și patimile, nu în aparență/după închipuire, ci în realitate/după adevăr, deosebirea naturală fiind cunoscută în același Ipostas prin faptul că fiecare natură vrea și lucrează cele proprii cu comuniunea celeilalte, drept pentru care slăvim două voințe și lucrări naturale, conlucrând spre mântuirea neamului omenesc".

Sinodul *in Trullo* (penthekte synodos, quinisextum), convocat de împăratul Iustinian al II-lea (sept. 685-695, 705-7 nov. 711) și desfășurat între 691 și 1 septembrie 692, în aceeași sală boltită a palatului imperial în care s-au derulat lucrările Sinodului al VI-lea, a completat hotărârile Sinoadelor al V-lea și al VI-lea Ecumenice, formulând canoane disciplinare (102).

Actele Sinodului al VI-lea Ecumenic pot fi consultate în edițiile: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florentiae, Expensis Antonii Zatta, tomus XI, 1765, col. 189-922; *Concilium universale Constantinopolitanum tertium* (Acta conciliorum oecumenicorum. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae, Series secunda, v. 2), Pars prima, *Concilii actiones I-XI*, Pars secunda, *Concilii actiones XII-XVIII, epistulae, indices*, edidit Rudolf Riedinger, Berolini, in aedibus Walter de Gruyter, 1990-1992. *Ἔκθεσις πίστεως*, în: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, 3., durchgesehene Auflage, Paderborn, F. Schöningh, 2002, pp. 124-130.

Bibliografie. Dieten, Jan Louis van, *Geschichte der Patriarchen von Serghie I. bis Johannes VI.*, (610-715), (Enzyklopädie der Byzantinistik, Bd. 24), Ed. A.M. Hakkert, Amsterdam, 1972; Herrin, Judith, *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1987; Ică, Ioan I., Jr., „Definiția hristologică a Sinodului VI Ecumenic și semnificația ei dogmatico-simbolică", în: *MA*, XXXII (1987), 1, pp. 22–56; Ioniță, V., „Sinodul al VI-lea Ecumenic și importanța sa pentru ecumenismul actual", în: *ST*, XXX (1978), 5-8, pp. 367-460; Murphy, Francis Xavier, Sherwood, Polycarp, *Constantinople II et Constantinople III*, (Histoire des conciles œcuméniques, 3), Ed. Orante, Paris, 1974; Riedinger, Rudolf, *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G. 3*, München,

1979; Valdman, T., „Însemnătatea Sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor", în: *ST*, XXII (1970), 9-10, pp. 713-722; Vries, W. de, „Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680/681)", în *Volk Gottes: zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer*, Ed. Herausgegeben von Remigius Bäumer und Heimo Dolch, Freiburg/Basel/Wien, Ed. Herder, 1967, pp. 262-285.

Sebastian Nazâru

SINÓDUL AL VII-LEA ECUMÉNIC. Sinod desfășurat în biserica Sfânta Sofia din Niceea între 24 septembrie - 28 octombrie 787, și convocat de împătăteasa Irina și fiul ei minor, Constantin al VI-lea, pentru a condamna iconoclasmul.

Președinția a fost exercitată de patriarhul Tarasie al Constantinopolului, prezenți fiind legații papei Adrian I (protopresbiterul Petru și egumenul Petru de la mănăstirea Sfântul Sava din Roma), reprezentanții Patriarhiilor Răsăritene (ieromonahii Ioan și Toma) și 330 de episcopi sau reprezentanți ai acestora, precum și a unui impresionant număr de arhimandriți, egumeni și călugări.

Primele trei ședințe (24, 26 și 28 septembrie) au fost rezervate reprimirii episcopilor iconoclaști în comuniunea Bisericii, menținerea scaunelor episcopale și recunoașterea hirotoniilor lor, citirii în fața sinodului a scrisorilor papei Adrian I către împărat și către patriarhul Tarasie (papa cerea condamnarea iconoclasmului și reabilitarea cultului icoanelor, cât și refacerea legăturilor economice și diplomatice dintre Roma și Constantinopol) și a scrisorilor trimise de patriarhii răsăriteni. Prin aceasta s-a realizat înțelegerea dintre episcopii participanți, element fundamental pentru buna desfășurare și reușită a sinodului, și s-a evidențiat acordul pentarhiei pentru restabilirea cultului icoanelor. Astfel, se putea trece la expunerea citatelor biblice și patristice în favoarea cultului icoanelor și la formularea primei mărturisiri de credință a sinodului referitoare la cinstirea icoanelor semnată de 465 de participanți, printre care și unii preoți și monahi fără drept de vot.

Deși unii istorici sunt de părere că Sinodul al VII-lea ecumenic s-ar fi putut încheia după această ședință, considerând că a fost restabilită comuniunea de credință și în cadrul episcopatului bizantin și între Constantinopol și celelalte scaune patriarhale, și că prin condamnarea iconoclasmului și formularea unei învățături de credință a fost reabilitat cultul icoanelor, aprecierea nu poate fi acceptată, deoarece valoarea teologică a Sinodului al VII-lea ecumenic în condamnarea iconoclasmului o constituie ședința a VI-a, în care a fost combătută punct cu punct definiția dogmatică a sinodului de la Hieria din 754 și ședința a VII-a, în care s-a formulat și adoptat hotărârea dogmatică finală referitoare la cinstirea icoanelor.

Combaterea teologiei iconoclaste s-a derulat sub forma unui dialog la care episcopul Grigorie de Neocezareea, prezent la Hieria, citea câte un paragraf care era apoi combătut de formularea ortodoxă, mult mai vastă, al cărei autor este după toate probabilitățile patriarhul Tarasie.

La 3 octombrie 787, în prezența a 343 de episcopi și a multor preoți și călugări, episcopul Teodor de Tauriana in Bruttium a dat citire definiției dogmatice a Sinodului al VII-lea ecumenic. După ce a fost rostit simbolul de credință niceo-constantinopolitan, au fost citite definițiile dogmatice ale celor șase sinoade ecumenice și au fost anatematizați toți ereticii, s-a declarat : „Noi păstrăm toate predaniile, scrise sau orale, printre care și cea referitoare la sfintele icoane, care stă în armonie cu vestirea Evangheliei, căci Logosul divin s-a întrupat în realitate și nu în aparență. Urmând calea împărătească, învățăturilor inspirate de Dumnezeu ale Sfinților Părinților noștri și predaniei Bisericii universale, în care sălășluiește Sfântul Duh, mărturisim, cu toată convingerea și claritatea că, precum semnul sfintei și de viață făcătoarei Cruci, tot așa și sfintele icoane demne de cinstire, să fie pictate sau lucrate în mozaic sau din alt material și să fie așezate în sfintele biserici ale lui Dumnezeu, pe sfintele vase și veșminte, ca fresce sau icoane portabile, în case sau la răspântii, fie că este icoana dumnezeiescului nostru Stăpân și Mântuitor Iisus Hristos, fie că sunt icoanele neprihănitei Stăpânei noastre, Sfintei Maicii Sale, ale sfinților îngeri, ale tuturor sfinților și drepților

(…) căci, cu cât sunt mai des contemplate aceste reprezentări biblice, cu atât mai mult este îndreptat credinciosul să-și amintească de prototip, să-i urmeze exemplul, să-i aducă cucernică venerare prin manifestări pioase, fără a fi aceasta înțeleasă ca adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu, ci ca acea venerare adusă semnului sfintei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintei Evanghelii și altor sfinte obiecte, adică prin tămâiere și aprindere de lumânări și candele, cum ne învață vechea Tradiție, căci cinstea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat în icoană. Cine cinstește icoana, cinstește persoana zugrăvită pe ea" (*Mansi*, 13, 377 DE).

În final, sunt anatematizați toți cei care ar îndrăzni să distrugă vasele și obiectele liturgice sau sfintele icoane, Sfânta Cruce și Sfânta Evanghelie, pentru că ar avea pe ele icoane, sau ar da mănăstirilor o întrebuințare profană. Au fost anatematizați toți ereticii, inclusiv iconoclaștii, și au fost reabilitați Sfinții Gherman, patriarhul Constantinopolului, Ioan Damaschinul și Gheorghe din Cipru. Deciziile au fost semnate de 302 episcopi și se crede că autorul lor este tot patriarhul Tarasie. Ultima ședință, a VIII-a (28 octombrie), în care au fost adoptate în mod oficial definiția dogmatică și cele 22 de canoane, s-a desfășurat în palatul Magnaura din Constantinopol, în prezența împăraților Constantin și Irina, care au și prezidat-o. Cele 22 de canoane au avut menirea de a reașeza ordinea și disciplina în Biserică, deoarece în timpul crizei iconoclaste s-au înregistrat nenumărate abuzuri, mai ales în ceea ce privește alegerea episcopilor, ascultarea clerului și viața monahală. Deoarece cultul icoanelor a fost restabilit la Niceea, pe baza teologiei hristologice calcedoniene, iar sinodalii au demonstrat că iconoclaștii, prin respingerea icoanelor, răstălmăcesc hristologia calcedoniană și trădează tendințe maniheic monofizite, se poate spune că Sinodul al VII-lea ecumenic, prin definiția dogmatică formulată și aprobată, a dezvăluit și combătut ultimele încercări de infiltrare în Biserică a tendințelor necalcedoniene. Icoana devine astfel un garant al înțelegerii și mărturisirii corecte a unirii ipostatice în Iisus Hristos.

După sinodul de la Niceea, icoanele nu constituie doar o tradiție veche și statornică a Bisericii, ci ele își primesc adevăratul sens. Ele sunt o mărturie a Întrupării lui Hristos. Din aceasta rezultă și menirea lor, adică aducerea aminte de iconomia mântuirii noastre și întărirea credinței. Criza iconoclastă a cunoscut o nouă răbufnire între anii 815-842. Fără îndoială că o contribuție importantă la revenirea iconoclasmului a avut-o atât poziția Bisericilor din Apus față de hotărârile sinodului, cât și criza politică și bisericească cu care se confrunta Imperiul bizantin și populația Constantinopolului la începutul secolului al IX-lea. Regele Carol cel Mare, informat asupra hotărârilor Sinodului al VII-lea ecumenic, și primind o traducere defectuoasă a actelor lui (termenii adorare și venerare erau traduși cu același cuvânt – adoratio, ceea ce făcea să se înțeleagă că sinodalii n-au făcut nici o distincție între adorarea lui Dumnezeu și venerarea icoanelor), a cerut teologilor franci să facă o analiză judicioasă asupra problematicii icoanelor. Astfel sinodul de la Niceea a fost aspru criticat în lucrarea intitulată *Capitulare de imaginibus sau Libri Carolini*.

Pe baza celor prezentate de Libri Carolini, sinodul de la Frankfurt, din luna iunie 794, chiar în prezența legaților papali, a respins atât sinodul iconoclast de la Hieria din anul 754 cât și Sinodul al VII-lea ecumenic pentru că a hotărât că icoanelor li se cuvine adorare ca lui Dumnezeu. Începutul domniei împăratului Leon al V-lea Armeanul (813-820) a însemnat și schimbarea politicii religioase imperiale în favoarea iconoclasmului. El a cerut unei comisii să întocmească un florilegium patristic împotriva cultului icoanelor. Patriarhul Nichifor, prezent la această discuție, a condamnat acțiunile iconoclaste, a scris cele două tratate *Antirrheseis* împotriva iconoclaștilor și a condus procesiunea cu icoane din 25 decembrie 814. Pentru toate acestea, împăratul a dispus înlocuirea și exilul lui în primăvara anului 815.

Noul patriarh, Teodot Melisinos Casitera, a convocat sinodul iconoclast în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol în anul 815. Actele sinodului, care au fost reconstituite parțial din

lucrările polemice ale patriarhului Nichifor, dezvăluie o listă de citate patristice și definiția dogmatică sinodală care condamnă cultul icoanelor. Au fost respinse hotărârile Sinodului al VII-lea ecumenic și reconfirmate hotărârile sinodului iconoclast de la Hieria. Icoanele trebuiau arse sau în alt mod distruse. Cei mai reprezentativi apărători și teologi ai icoanelor în secolul al IX-lea au fost patriarhul Nichifor I al Constantinopolului și Sf. Teodor Studitul. Ei au demonstrat că icoana este expresia realității Întrupării lui Hristos, iar cinstirea ei este fundamentată pe învățătura hristologică a Bisericii. Împreună cu alți episcopii, ei au fost întemnițați, maltratați și exilați.

Papa Pascal al II-lea s-a opus cu vehemență reactivării iconoclasmului, apărând Sinodul al VII-lea ecumenic și arătând că cinstirea icoanelor este fundamentată pe întruparea lui Hristos, consecință a unirii ipostatice a celor două firi într-o singură persoană. De asemenea, iconoclasmul bizantin a fost condamnat de patriarhiile orientale prin sinodul de la Ierusalim din anul 836. Iconoclasmul a continuat și sub împărații Mihail al II-lea Rhangabe (820-829) și Teofil (829-842). Episcopatul franc s-a pronunțat în sinodul de la Paris, din 1 noiembrie 825, pentru pictarea icoanelor, dar nu pentru venerarea lor. Iconoclasmul revigorat de împăratul Teofil a fost condamnat oficial de patriarhii Hristodul al Alexandriei, Iov al Antiohiei și Vasile al Ierusalimului în sinodul ținut la Ierusalim în anul 836.

Împărăteasa Teodora, îngrijorată că soțul ei a murit sub anatema iconodulilor, a hotărât convocarea unui sinod care să restabilească cultul icoanelor. A ordonat chemarea din exil a iconodulilor, iar scaunul patriarhal din Constantinopol l-a încredințat lui Metodie, persecutat de împăratul Mihail al II-lea. Patriarhul Metodie a declarat în fața sinodului convocat în Constantinopol, care a anatematizat pe iconoclaști, că împăratul Teofil nu a fost iconoclast convins, și că tainic a crezut în cultul icoanelor, iar împărăteasa a depus mărturie că pe patul de moarte a cerut să i se aducă icoane pe care le-a cinstit cu evlavie. Cei prezenți au fost de acord ca împăratul să fie dezlegat de anatemă și să se facă rugăciuni pentru odihna sufletului lui. Sinodul de la Constantinopol din 11 martie 843 a condamnat cele două sinoade iconoclaste, Hieria (754) și Constantinopol (815), și a confirmat hotărârile celor șapte sinoade ecumenice, aprobând cultul icoanelor și anatematizând pe iconoclaști. Episcopii care n-au respectat aceste hotărâri au fost înlăturați și înlocuiți cu iconoduli care au pătimit în timpul persecuției iconoclaste. Restaurarea cultului icoanelor s-a făcut în cadrul unei Liturghii festive oficiată la 11 mai 843 în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol.

Bibliografie. *Acta Concilii Ecumenici Nicaeni II*, Ed. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, Tom. XII, 951-1154 și tom. XIII, 1-821, Florența, 1766-1767, reed. Graz, 1960-1962; *Ort*, 4/1987, număr special dedicat aniversării a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea ecumenic; Alexander, I.P., *The Patriarch Nicephorus of Constantinopole. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Bizantine Empire*, Oxford, 1958; Băbuș, E., „Sinodul al VII-lea Ecumenic-1200 de ani", în: *GB*, 6/1987, pp. 86-94; Boespflugl, F., Lossky, N. (ed.), *Nicée II. 787-1987. Douze sičcles d΄images religieuses*, Paris, 1987; Dumeige, G., *Nizäa II*, Mainz, 1985; Chifăr, N., *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, Erlangen, 1993; Ioan Damaschin, Sf., *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, în: Migne, J.P. (ed.), *PG* 44, 1232-1420, Ed. B. Kotter, în *Patristische Studien und Texte*, Berlin/New-York, 1975, pp. 65-200, rom. *Cultul sfintelor icoane* (*Cele trei tratate contra iconoclaștilor*), trad. D. Fecioru, București, 1937, reed. București, 1998; Jivi, A., „Sinodul al VII-lea Ecumenic", în: *MMS*, 5/1987, pp. 102-111; Ostrogorsky, G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, reed. Amsterdam, 1964; Popescu, E., „Aniversarea a 1200 de ani de la Sinodul al VII-lea Ecumenic", în: *ST*, 6/1987, pp. 8-21; Quenot, M., *Icoana, fereastră spre absolut*, trad. V. Răducă, București, 1993; Schönborn, Christophe von, *Icoana lui Hristos*, trad. V. Răducă, București, 1996; Semen, P., Chifăr, N., *Icoana, teologie în imagini*, Iași, 1999; Stăniloae, D., „Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX", în: *ST*, 1-4/1979, pp. 12-53; Stăniloae, D., „Iisus Hristos, ca prototip al icoanei sale", în: *MMS*, 3-4/1958, pp. 244-272; Teodor Studitul, Sf., *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale. Tratatele contra iconomahilor*, trad. I.I. Ică jr., Alba Iulia, 1994; Thümmel, H.G., *Bilderlehre und Bilderstreit*, Würzburg, 1991; Thümmel, H.G., *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia*, Paderborn/München/

Wien/Zürich, 2005; Travis, J., *In Defense of the Faith*, Brookline, Massachusetts, 1984; Winkelmann, F., *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I.- Methodios I. (715-847)*, Frankfurt am Main, 1999.

Nicolae Chifăr

SINÓDUL APOSTÓLIC. Sinod care s-a desfășurat la Ierusalim în jurul anului 48 d.Hr., inițiat de Sfinții Apostoli pentru lămurirea unor chestiuni legate de Biserică și de necesitatea tăierii împrejur a creștinilor care nu erau evrei.

Întorși din misiune în Antiohia Siriei, Pavel și Barnaba și-au continuat și aici activitatea lor de evanghelizare. În sânul comunității din Antiohia s-a produs însă tulburare, din cauza unor iudei-creștini, veniți din Iudeea, care învățau că păgânii convertiți la creștinism trebuie să respecte și Legea mozaică, primind circumciziunea. Astfel, s-a născut disputa despre valabilitatea Legii mozaice sau disputa despre respectarea ceremoniilor iudaice în Biserică. În anul 48 sau, după unii, 50, Pavel și Barnaba, însoțiți de Tit și de unii membri ai comunității antiohiene, merg ca delegați ai Bisericii din Antiohia la Ierusalim, ca să supună chestiunea și celorlalți Apostoli (*FA* 15, 1-29; *Ga* 2, 1-10). A fost un moment critic și important pentru misiunea creștină. În anul 48, Sinodul Apostolilor, presbiterilor și credincioșilor din Ierusalim, în frunte cu Iacob, fratele Domnului, Petru și Ioana, considerați „stâlpi" ai Bisericii, au ascultat cele transmise de comunitatea din Antiohia și au hotărât, în numele Sfântului Duh, să nu se impună creștinilor dintre neamuri „jugul" Legii mozaice, ci ei să se ferească „de cele jertfite idolilor, de sânge, de animalele sugrumate și de desfrânare" (*FA* 15, 29). Primirea și respectarea Legii iudaice nu era, deci, obligatorie pentru creștinii dintre păgâni, iar ca semn al comuniunii, Iacob, Petru și Ioan au strâns mâinile lui Pavel și lui Barnaba (*Ga* 2, 9), de față cu grupul celor pe care Pavel i-a numit „frați falși" (*Ga* 2, 4), întrucât susțineau obligativitatea circumciziunii. Tot aici s-a hotărât ca Pavel și Barnaba să facă misiune între păgâni, iar Apostolii din Ierusalim între iudei (*Ga* 2, 9), ceea ce nu înseamnă că aceștia nu vor face misiune și în afara Palestinei. Iar ultima hotărâre, aceea de a veni cu ajutoare în sprijinul comunității din Ierusalim, a fost îmbrățișată de către Pavel cu entuziasm: (*Ga* 2, 10). Avem aici începuturile diaconiei creștine: venirea în ajutorul semenilor, care se va dezvolta apoi prin Sf. Vasile cel Mare, în așa-numitele „vasiliade". Aceste hotărâri înțelepte ale Apostolilor au produs mare bucurie în Biserica Antiohiei și a ușurat mult misiunea creștină printre neamuri. Atitudinea lui Petru care, la puțin timp după sinodul apostolic, s-a dus la Antiohia și s-a ferit, de teama iudaizanților, să mănânce la mesele creștinilor dintre păgâni, a provocat mustrarea lui publică de către Apostolul Pavel (*Ga* 2, 11-14). Sinodul Apostolic a devenit model pentru sinoadele următoare, ale căror definiții vor fi luate sub asistența Sfântului Duh, potrivit formulei scripturistice „părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă" (*FA* 15, 28). Sinodalitatea va deveni una din caracteristicile Bisericii Ortodoxe dintotdeauna.

Bibliografie. Basarab, Mircea, „Das Apostelkonzil (Apg 15) als Bezugspunkt konziliarer Entscheidungsfindung in der Kirche", în *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Beiheft zur *Ökumenischen*, Rundschau 83, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2009, pp. 23-42; Hahn, F., „Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt", în *Auf der Wege der Versöhnung. Festschrift H. Fries*, Freiburg, 1982, pp. 15-44; Légasse, Simon, „Paulus und der christliche Universalismus", în: Luce Pietri (ed.), *Die Geschichte des Christentums*, vol. I: *Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, Ed. Freiburg-Basel-Wien, 2003, pp. 123-125; Lüdeman, Gerd, „Apostelkonzil", în: *RGG* 1, 1998, p. 648; Nikolakopoulos, K., „Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelkonzils", în: *Orthodoxes*, Seria Forum, (1991), 2, pp. 203 ș.u.; Weiser, Alfons, „Apostelkonzil", în: *LThK*, 1, 1993, p. 865; Zizioulas, J., *L'être ecclesial*, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1981.

Ioan Vasile Leb

SINÓDUL STOGLÁV. (rus. *sto glav - 100 capitole*) Sinod convocat de către mitropolitul Macarie al Moscovei (1542-1563), ce avea

ca scop anumite reforme ale Bisericii Ruse, și ale cărui lucrări s-au desfășurat în palatul țarului Ivan al IV-lea cel Groaznic al Rusiei (1533/47-1584).

Țarul însuși a ținut o scurtă cuvântare în care și-a exprimat îngrijorarea față de starea de atunci a bisericii ruse, precum și intenția scrisă de a întreprinde reforme cuprinzătoare, neapărat necesare pentru întreaga viață bisericească. Sinodul, la care a participat întregul episcopat, precum și personalități proeminente din clerul negru și din clerul alb, s-a consultat asupra unui catalog de probleme ridicate de către țar. Concluziile discuțiilor au fost grupate într-un catalog cu 100 de întrebări și răspunsuri (*sto glav = 100 capitole*), care conțin adeseori o argumentare teologică foarte serioasă. De aici și numele de *Stoglav*, cu care acest sinod este cunoscut în istorie. Documentul, numit și el tot *Stoglav*, mai puțin sistematic, grupează materialul în următoarele șase probleme principale: 1. *Probleme privind slujbele divine.* Toate slujbele trebuie să fie ținute corect și după prescripțiile bisericești (*ustav*); cărțile de slujbă trebuie să fie corectate și greșelile eliminate, pictura bisericească, arhitectura și obiceiurile bisericești trebuie să fie uniformizate. În special, s-a insistat asupra prescripțiilor privind însemnarea cu semnul Sfintei Cruci (cap. 31) și cântarea întreită Aliluia (cap. 42). Stoglavul cerea să se facă cruce cu două degete și să se cânte Aliluia doar de două ori, cum vor obișnui rascolnicii pe la mijlocul secolului al XVII-lea. Era o hotărâre ce se va schimba în timpul reformei patriarhului Nikon (1605-1681), care va prelua practica grecească și, contrar Stoglavului, va introduce semnul crucii cu trei degete și cântarea întreită Aliluia; 2. Conducerea eparhiilor de către episcopi. Mai amănunțit decât oricând, documentul cere organe de supraveghere a clerului inferior, întrucât au fost aduse multe acuzații privitoare la nivelul religios și moral scăzut al acestuia. Au fost emise, de asemenea, prescripții privind impozitele și taxele bisericești, precum și competențele funcționarilor episcopali 3. Jurisprudența bisericească. Preoții și monahii nu pot fi judecați de către instanțele laice, ci numai de către episcopii de care aparțin; 4. Despre viața clerului superior și inferior. În vederea ridicării nivelului teologic și moral al clerului parohial este nevoie de fondarea de școli; 5. Mănăstiri și monahi. Bunurile mănăstirilor au fost declarate ca fiind legale, însă abuzurile privind folosirea proprietăților mănăstirești trebuie eliminate. Moralitatea călugărilor și a călugărițelor trebuie ridicată, fiind eliminate beția și decăderea morală a mănăstirilor; 6. O serie de alte hotărâri privesc viața religioasă și morală a laicatului. Nimeni nu se gândea pe atunci că tocmai aceste probleme pe care Stoglavul credea că le-a rezolvat ar putea genera la scurt timp o schismă care nu a fost înlăturată nici în zilele noastre.

Bibliografie. Donnert, Erich, *Rußland (860-1917). Von den Anfängen bis zum Ende des Zarenzeit*, Verlag Pustet Regensburg, Südosteuropa-Gesellschaft, München, 1998; Duchesne, E. (ed.), *Le Stoglav ou les cent chapitres. Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551* (Bibliothèque de l'institut français de Petrograd 5), Paris, 1920; Duchesne, E., „Le Concile de 1551 et le Stoglav", în: *Revue historique*, 132/1919, pp. 39-63; Hauptmann, P., *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Rupprecht in Göttingen, 1963; Hauptmann, P., Stricker, G., *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen, 1988; Onasch, K., *Russische Kirchengeschichte*, col. *Die Kirche in Ihrer Geschichte*, Ein Handbuch, Ed. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1967.

Ioan Vasile Leb

SINÓPSIS. (gr. *sinopsis – prescurtare*, *rezumat*) Carte cu slujbele prescurtate, din necesități practice (de ex. Octoihul Mic, Micul Molitfelnic, Micul Agheasmatar); în Biserica Romano-Catolică, în uz, carte de rugăciuni-breviar.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Braniște, Ene, *Liturgica Teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

Lucian Petroaia

SINUCÍDERE. Păcat capital de moarte prin care nu mai este posibilă pocăința și prin care o persoană umană își ia propria viață, direct sau prin intermediul altor persoane.

Viața este dar de la Dumnezeu și acest dar nu avem dreptul să-l respingem, fără a-L leza pe Dăruitor. Omul nu se naște când vrea și nu

are voie să moară când dispune el. Cei ce-și iau viața păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu, mai exact împotriva Duhului Sfânt, iar păcatele împotriva Duhului Sfânt nu se iartă nici în veacul acesta, nici în cel ce va să vie (*Mt* 12, 31). Biserica a condamnat dintotdeauna păcatul sinuciderii și pe cei ce-l săvârșesc, ca pe cei ce se leapădă de credință și îl renegă pe însuși Dumnezeu. Totuși, Biserica a făcut diferență între sinuciderea conștientă și sinuciderea celui care „a fost ieșit din minți". Cel din urmă nu este vinovat de acest păcat. Singurul canon care se referă la sinucidere este Can. 18 Tim. Alex., care prevede ca clericul să cerceteze situația, dacă cel ce s-a sinucis a fost conștient sau nu, dacă cei ce mărturisesc despre sinucigaș sunt sinceri sau nu. Astfel, sinucigașilor li se face slujba înmormântării numai prin iconomie, cu tipic restrâns, spre mângâierea aparținătorilor îndurerați, iar sinucigașilor inconștienți (bolnavi psihic) li se poate face înmormântarea normală.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu 1993; Mircea, Ioan, „Cultul morților în Biserica Ortodoxă după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție", în: *Ort*, 3/1985; Mladin, IPS Nicolae, et alii, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, București, 1979; Radu, D., „Moartea, judecata particulară și rugăciunile Bisericii pentru cei adormiți", în: *MMS*, 1-2/1979.

Irimie Marga

SLAVOSLOVÍE. Cântare, imn de slavă, doxologie. v. DOXOLOGÍE.

SLÚJBĂ BISERICEÁSCĂ. Rânduieli liturgice cu caracter general în Biserica Ortodoxă, care indică ordinea corectă a momentelor oficiilor cultului divin pentru altar și strană, prin care slujitorul sfințit și întreaga comunitate aduc lui Dumnezeu laude, mulțumire și cereri pentru cele de folos vieții și pentru dobândirea mântuirii.

Schema generală a unei slujbe bisericești este: *introducere* (binecuvântarea mică sau mare, rugăciunile începătoare, cele mici sau ectenie), *cuprins* (conținutul propriu-zis al slujbei) și *încheierea* (otpustul sau apolisul). Rânduiala propriu-zisă a slujbelor este o succesiune de elemente și momente, exprimate în diverse forme, care ilustrează funcțiile (harismatică, latreutică și didactică) cultului: *rugăciunea*, *formula sacramentală* ce definește scopul respectivei slujbe, *cântarea* (tropare, condace, stihiri, canoane, catavasii, laude), *lectura biblică* (psalmi, paremii, Apostol, Evanghelie), *lectura patristică* (sinaxar, cuvinte de folos, predici, cateheze), *actul liturgic* (binecuvântarea poporului, semnul sfintei cruci, închinarea, metania, vohodul), *mărturisirea de credință* (prin rostirea Crezului niceo-constantinopolitan sau a altor definiții dogmatice, în formă imnografică). După destinatar, slujbele bisericești sunt: *cu adresare comunitară* (Sfintele Liturghii ale Sfinților Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul, laudele bisericești – Vecernia, Pavecernița, Miezonoptica, Utrenia cu Ceasul I, Ceasurile III, VI, IX) și *cu adresare personală* (Sfintele Taine, unele ierurgii). După amploarea lor, slujbele bisericești sunt: *rugăciuni, rânduieli și slujbe propriu-zise*. După loc și scop, slujbele bisericești au *caracter periodic* (Laudele bisericești, acatistul, paraclisul, rugăciunile de seară) – care se săvârșesc zilnic sau cu o anumită periodicitate sau *ocazional* (ierurgiile legate de momente din viața creștinului); unele au caracter de unicitate pentru viața creștină (unele Taine – de ex. Botezul, ierurgii - de ex. slujba înmormântării sau rânduieli – de ex. punerea numelui pruncului), altele permit repetabilitatea. Cea mai importantă dintre toate slujbele bisericești este Sfânta Liturghie, care are în centrul ei momentul dumnezeiesc al prefacerii darurilor de pâine și vin în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos, care Se oferă euharistic, spre sfințirea vieții și mântuirea credincioșilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, „Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor Ortodoxe Autocefale", în: *ST*, VII (1955), 7-8, pp. 423-444; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea credinței, București, 2005; Farcașiu, Lucian, „Cultul liturgic ortodox istoric și structură; conținut și spiritualitate", în: *Teologia*, VI (2002), 2, pp. 54-75.

Lucian Petroaia

SLÚJBĂ CUVÂNTĂTOÁRE. Expresie liturgică ce apare de trei ori în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, odată în textul epiclezei și de

două ori în rugăciunea dipticelor, iar în Liturghia Sf. Vasile cel Mare ea apare în debutul anaforalei euharistice.

Aceasta sintagmă se denumește în greacă gλογικὴ λατρεία – *loghiki latria* și are origine biblică, fiind menționată de Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani 12, 1 („Vă îndemn fraților.. să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare..") a constituit pentru cercetarea liturgică românească obiectul unor studii consacrate (P. Vintilescu, D. Stăniloae, E. Braniște, Pr. Pavel Florensky). Ambii termeni, atât adjectivul λογικὴ, cât și substantivul λατρεία sunt polisemantici (Lampe, pp. 793; 809-811). În limba română λατρεία poate desemna un act de cult, o slujbă, fiind echivalentul cuvintelor διακονία și λειτουργία. Atributul λογικὴ, fiind derivat al substantivului ὁ λόγος, care înseamnă atât „cuvânt" cât și „rațiune", este asociat termenului de λατρεία pentru se exprima astfel specificul cultului ortodox: slujirea care se aduce lui Dumnezeu prin Sfânta Liturghie este în același timp una „cuvântătoare", adică se săvârșește prin cuvânt, prin intermediul cuvântului cântat și rostit, dar este și una „rațională", „înțelegătoare", care are loc prin participarea rațiunii, a minții, fiind o „închinare în duh și în adevăr". Traducerea acestei expresii ar putea astfel fi: „slujbă duhovnicească", cum este menționată în ediția Liturghierului de la București din 1937, sau „slujbă cuvântătoare" așa cum apare în edițiile actuale ale cărților de cult.

Sensul expresiei „Slujbă cuvântătoare" în scrierile patristice. Sfinții Părinți ai Bisericii au preluat și explicat această sintagmă paulină din *Rm* 12, 1 arătând că adevărata adorare a lui Dumnezeu este cea conștientă, voită și personală ce are loc prin atât prin cuvânt, cât și prin praxis, prin lucrarea sfintelor porunci, prin asceză, prin întreaga orientare a ființei umane spre Ziditorul ei. Expresia aceasta este de 11 ori folosită de Sf. Vasile cel Mare în scrierile sale. În Regulile mici, Sf. Vasile cel Mare dă o definire unică a sensului expresiei „slujbă cuvântătoare" spunând: „Slujire este, după părerea mea, cinstirea angajată, continuă și neclătinată a Celui adorat. Diferența dintre slujirea cuvântătoare și cea necuvântătoare ne-o înfățișează Apostolul, spunând câte odată: Știți că atunci când erați păgâni erați târâți, ca și cum erați mânați, iar altă dată: Să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare. Cel care este târât ca și cum ar fi mânat aduce slujire necuvântătoare, pentru că, pe de o parte, el nu se conduce din îndemn și intenție proprie sub îndrumarea rațiunii, iar pe de altă parte este dus, fără voia lui spre ceea îl duce autoritatea celui care îl târăște. Cel care însă cu minte sănătoasă și cu bună cugetare tinde întotdeauna și în orice împrejurare către ceea ce place lui Dumnezeu și săvârșește această, acela împlinește porunca slujirii cuvântătoare…" (*PG* 31, 1236 BC) De asemenea, remarcabil este și pasajul din Comentariul la cartea Profetului Isaia 1, 24, în care Sf. Vasile cel Mare definește și mai precis această expresie: „Ce-mi folosește, zice, mulțimea jertfelor voastre? Și mulțimea [jertfelor] nu o primește [Dumnezeu]: o singură jertfă cere. Să se aducă fiecare însuși pe sine lui Dumnezeu, înfățișându-se pe sine ca jertfă vie, bineplăcută lui Dumnezeu, prin jertfă cuvântătoare, jertfind lui Dumnezeu jertfă de laudă." (*PG* 30, 165B).

Pentru Sf. Grigorie de Nyssa expresia paulină din *Rm* 12, 1 se referă la împărtășirea creștinilor din starea de jertfă a umanității curate a lui Hristos, „Care S-a adus pe Sine dar și jertfă pentru noi și deci prin aceasta învățăm că și cel care privește spre Acela Care S-a adus pe Sine dar și jertfă și S-a făcut Paștele [nostru], și el se va înfățișa lui Dumnezeu jertfă vie, sfântă, bineplăcută, devenind slujire cuvântătoare…" (*De perfectione Christiana ad Olympium monachum*, W. Jaeger, p. 186)

Însemnarea cu semnul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci este pentru Sf. Ioan Gură de Aur prilej de a îndemna pe creștini la trăirea jertfei lui Hristos: „când te pecetluiești [cu semnul Crucii], umple-ți fruntea cu îndrăzneală [παῤῥησία], iar pieptul, ochii și toate mădularele să le înfățișezi jertfă bineplăcută lui

Dumnezeu. Acesta este slujirea cuvântătoare” (*De adoratione pretiosae crucis*, *PG* 52, 838BC)

În comentariul la Epistola către Romani, același inspirat sfânt părinte definește sintetic ce este slujirea cuvântătoare, arătând că ea este „slujire duhovnicească și viețuire după Hristos” [Ἡ πνευματικὴ διακονία, ἡ πολιτεία ἡ κατὰ Χριστόν], o predare totală a omului lui Dumnezeu atât prin participarea la viața sacramentală a Bisericii, cât și prin viața de asceză și prin împlinirea poruncilor. (*In epistulam ad Romanos*, *PG* 60, 597B)

În comentariul la Epistola către Evrei tot Sf. Ioan Gură de Aur definește și mai îndeaproape această expresie, arătând că ea desemnează un mod nou de viețuire, viețuirea în Hristos: „Ce este slujirea cuvântătoare? Toate cele făcute cu sufletul, toate cele făcute cu duhul, toate câte nu au nevoie de trup, de unelte, de locuri, precum milostivirea, înțelepciunea, facerea de bine, nerăutatea, îndelunga răbdare, smerenia..” (*In epistulam ad Hebraeos*, *PG* 63, 92C).

Sf. Chiril al Alexandriei, în una din omiliile sale pascale, astfel explică semnificația sintagmei pauline din *Rm* 12, 1: „Scris este: «înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare»... Înțelege, dar, că slujire cuvântătoare numește [Apostolul] sfințirea omului…” [λογικὴν λατρείαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου καλεῖ καθιέρωσιν] (*Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30*, *PG* 77, 864 BC).

Pentru Sf. Teolipt al Filadelfiei trăirea unei vieți dăruită în întregime lui Dumnezeu este sensul profund al expresiei folosite de Sf. Apostol Pavel în Epistola sa către Romani:

„În legea veche era poruncită aducerea jertfei animalului mort, în legea harului însă [e poruncită] omorârea mădularelor trupului aplecate spre faptele patimilor și păzirea nemișcată a puterilor sufletului spre mișcările cele stricăcioase, dispoziția grabnică întotdeauna spre împlinirea voilor divine, aducerea pe buze cu înțelegere a imnelor dumnezeiești și lucrarea rugăciunii cu mintea în trezvie. Aceasta este jertfa vie și bineplăcută și slujba cuvântătoare.” (*Orationes monasticae* 4, p. 247)

Din toate aceste scurte pasaje patristice se poate vedea faptul că sintagma paulină din Rom 12,1 a fost interpretată de Părinții Bisericii ca fiind o referire sintetică la imperativul Evangheliei de jertfire a întregii vieți lui Dumnezeu, de trăire a noii vieți a lui Hristos dăruită creștinilor prin Sfintele Taine și de împropriere a acestui nou mod de viață prin asceză și prin împlinirea poruncilor. Creștinii pot face acest act de aducere, de dăruire integrală lui Dumnezeu, atât cu trupul, cât și cu sufletul, doar primind sacramental, dar și etic, ascetic, puterea jertfirii din umanitatea curată a lui Hristos. Astfel, pentru tradiția patristică, omul fiind prin excelență cuvânt cuvântător, creat după chipul Cuvântului lui Dumnezeu, se poate menține ca jertfă vie înțelegătoare doar prin dragostea aratată prin cuvânt și prin faptă, doar prin dialogul viu și personal cu Acesta, și doar într-o dăruire totală Acestuia.

Sensul expresiei „Slujbă cuvântătoare” în textele liturgice. Sensul acestei sintagme biblice este însă în tradiția euhologică a Bisericii mult mai profund decât poate sugera simpla ei traducere gramaticală. Această expresie este asociată jertfei euharistice în anaforaua Sf. Ioan Gură de Aur, căci la cuvintele prin care se prezintă darurile aduse pentru a fi prefăcute în Trupul și sângele Mântuitorului: „Ale Tale dintru ale Tale aducându-Ți, în toate și pentru toate pe Tine te lăudăm, pe Tine te binecuvântăm…” [Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα] se mai adaugă și această propoziție: „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare și fără de sânge” [τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν] (Parenti, S.,Velkovska, E, Codicele Barberini, p. 78) stabilindu-se un paralelism perfect între jertfa euharistică și jertfa de laudă pe care o aduc credincioșii, pentru a se arăta astfel că adevărata latrie sau adorare a lui Dumnezeu se face prin actualizarea jertfei instituite de Mântuitorul la Cina cea de Taină. Referindu-se la acest pasaj, prin care este introdusă epicleza în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, Părintele Dumitru Stăniloae sugerează că particula ἔτι trebuie tradusă de fapt cu „încă”, dar cu sensul

de „în plus”, dând frazei următorul înțeles: „În plus îți aducem și darurile acestea, care prin venirea Sfântului Duh vor fi prefăcute în Jertfa lui Hristos” (Stăniloae, p. 286), astfel încât darul credincioșilor și răspunsul lui Dumnezeu la acest dar prin prefacerea lui devin o unică și tainică realitate: „Comunitatea dăruiește nu numai pâinea și vinul, deci toate ale ei lui Dumnezeu, ci și pe ea însăși, pentru ca pâinea și vinul să treacă la starea de trup și sânge al lui Hristos. Însă ea se dăruiește și prin rugăciune, în măsura în care înălțăm toate ale noastre, ele sunt prefăcute mai sigur în trupul și sângele lui Hristos Cel deplin înălțat” (Stăniloae, p. 286)

Prin folosirea expresiei „λογικὴ λατρεία” în epicleză se arată că rugăciunea preotului și a comunității își atinge în acest moment suprema eficiență ca slujire sau „jertfă cuvântătoare” prin unirea ei cu cererea Cuvântului întrupat, prin suprema întâlnire a slujirii cuvântătoare a omului cu slujirea cuvântătoare a Cuvântului prin Duhul Sfânt: „Hristos cere Tatălui împreună cu preotul, spune Părintele Dumitru Stăniloae, și cu comunitatea liturgică, rugat de aceștia, prefacerea pâinii și vinului prin Duhul în trupul și sângele Său, dar o și lucrează aceasta pentru a le oferi pe de o parte Tatălui pentru ei, pe de altă parte pentru a le întoarce lor prefăcute astfel, pentru că darurile acestea au devenit ale Lui la cuvintele : «Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate». Dar comunitatea I le-a dăruit prin preot cu scopul ca El să și le asimileze complet și să le înapoieze ca Trupul și Sângele Lui, după ce le-a oferit El însuși Tatălui și prin cererea și lucrarea cerută de preot și de comunitate a înfăptuit prefacerea lor prin Duhul. Cererea Lui către Tatăl este totodată lucrare, dar lucrare nu numai a celui ce cere, ci și a Celui de la care se cere. Deci, într-un anumit fel, Hristos se interesează mai departe de darurile ce I le-a adus comunitatea. Ele sunt, oarecum, comune comunității și lui Hristos. Rugat de comunitate, El cere Tatălui, împreună cu comunitatea să le prefacă prin Duhul sfânt în Trupul și Sângele Lui --și prin aceasta El însuși contribuie la prefacerea lor — pentru a le preda ca jertfă a Sa și ca darul comunității, Tatălui, dar și pentru a le întoarce ei” (Stăniloae, p. 292).

Daca în literatura patristică sintagma din *Rm* 12, 1 se referă la jertfirea totală, atât cu sufletul, cât și cu trupul, pe care omul trebuie să o aducă lui Dumnezeu, în textele euhologice ale anaforalelor euharistice bizantine, acest sens este adâncit, prin raportarea lui la Jertfa lui Hristos, indicându-se astfel că împlinirea existenței umane constă în perpetua dăruire a ei lui Dumnezeu, din și cu puterea Jertfei Mântuitorului. Jertfă cuvântătoare este necontenitul schimb de daruri dintre Dumnezeu și om ce are loc în fiecare Sfântă Liturghie. Creștinii își aduc propriile lor vieți ofrandă Ziditorului, împreună cu Ofranda cea mare pe care Hristos o aduce necontenit în cer Tatălui. Această aducere se face prin rațiune și prin cuvântul buzelor, care este rugăciunea, ca jertfă și ca izvor al întregii jertfelnicii. „Predarea întregii noastre vieți lui Hristos, constituie epicleza continuă, interioară, cu fapta, a harului Sfântului Duh, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae. În momentul epiclezei aducerea tuturor celor ale noastre Lui, pentru toate atrage harul; ea constituie rugăciunea, cererea și implorarea adresată Tatălui de a trimite Duhul sfânt.” (Stăniloae, p. 293) Astfel, epicleza nu este o simplă rostire de cuvinte, ci este o invocare și o cerere cu o eficiență maximă, căci în ea se întâmplă o supremă întâlnire a slujirii cuvântătoare a omului ca dăruire totală a sa lui Dumnezeu cu slujirea cuvântătoare a Cuvântului prin Duhul, ca izvor al întregii jertfelnicii. „Fiind într-o continuă stare de jertfă pentru noi Hristos «coboară» în Liturghie la noi în stare de jertfă întrucât, la cererea noastră și a Lui, Tatăl preface prin Duhul, pentru noi, pâinea și vinul în Trupul și Sângele Său jertfit pentru a ne urca și pe noi cei ce ne împărtășim de El, acolo unde este El. Este un act de iubire înnoit față de noi, dar și față de Tatăl împreună cu noi, făcut pentru noi” (Stăniloae, p. 295)

Jertfă cuvântătoare este întreaga Liturghie, căci doar prin Jertfa euharistică se încheie circuitul real și ontologic al dialogului de dragoste între Dumnezeu și om, între Tatăl, Fiul și noi, prin

jertfa Fiului Său. Sintagma paulină exprimă sintetic întreaga dinamică a acestui dialog de iubire desăvârșite ce se arată prin jertfă, căci „doar prin jertfa Fiului lui Dumnezeu ne putem preda Tatălui, părăsind trăsăturile egoismului nostru, unindu-ne în ea cu Fiul; prin împărtășirea cu ea ni se dă mai deplin Fiul, cu dragostea Lui față de Tatăl și de noi ca să putem relua la alte Liturghii, la o treaptă mai înaltă, această reciprocă dăruire..." (Stăniloae, p. 297).

Bibliografie. Braniște, Ene, „Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila", teză de doctorat, București, 1943; Florensky, Pavel, „Slovesnie slujenie", în: *Journal Moskovsckoi Patriarhii*, 4/1977, pp. 63-75; Jaeger, W., „Gregorii Nysseni opera", vol. VIII, I, Ed. Brill, Leiden, 1963; Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, At the Calderon Press, 2003; Parenti, S., Velkovska, E., *L'Eucologio Barberini Gr. 336. Seconda editione riveduta. Con traduzione in lingua italiana* (BELS 80), Roma, 2000; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986; Theoleptus, Philadelphiensis, „Orationes monasticae", în R.E. Sinkewicz (ed.), *Theoleptos of Philadelphia, The Monastic Discourses* (ed. crit.), Studies and Texts 111, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1992; Vintilescu, Petre, *Expresiunea „slujba cuvântătoare" din Liturghierul român*, București, 1939.

Ciprian Streza

SMÍRNA. Cetate și port la Marea Egee, pe coasta Lidiei din Asia Mică. *Smirna* este una din cele șapte Biserici ale Asiei Mici, care avea episcop (înger), cărora le scrie apostolul Ioan câte o scrisoare. „*Iar îngerului Bisericii din Smirna scrie-i: Acestea zice Cel dintâi și Cel de pe urmă, Cel care a murit și a înviat*" (*Ap* 1, 11; 2, 8). Cetatea de odinioară se numește azi *Izmir* și se află pe teritoriul Turciei.

Emil Cioară

SMÍRNĂ. Substanță rășinoasă extrasă din scoarța unui arbore exotic (Styrax benzoin), care arde răspândind un miros caracteristic, plăcut, și care se folosește în medicină, în parfumerie, la ceremoniile religioase și la îmbălsămarea morților.

După mirosul ei plăcut este simbolul faptelor bune și al înălțării rugăciunilor către Dumnezeu (*Ap* 8, 4), iar după amărăciunea ei smirna este chipul abnegației, al mortificării corpului și al patimilor. Smirna, ca dar al magilor, simbolizează, după unii tâlcuitori, firea omenească a lui Iisus. Termenul este folosit de trei ori în Noul Testament: *Mt* 2, 11; *Mc* 15, 23; *In* 19, 39. În primul se arată că magii de la Răsărit, venind să se închine Pruncului Împărat-Iisus, I-au adus daruri: aur, tămâie și smirnă. După E. Zigaben-Farmichides: aurul este simbolul împărăției, tămâia simbolul dumnezeirii și smirna simbolul morții. Aur ca unui împărat, tămâie ca unui Dumnezeu - considerându-L o ființă dumnezeiască, și smirnă ca unui muritor, având să moară cu trupul răstignit pe cruce pentru mântuirea omenirii. Al doilea text arată că la Golgota, lui Iisus, înainte de a fi răstignit pe cruce, „*I-au dat să bea vin amestecat cu smirnă, dar El n-a luat*" (*Mc* 15, 23).

Ultimul text (*In* 19, 39) vorbește de trupul lui Iisus mort, coborât de pe cruce și îmbălsămat cu „*amestecul de smirnă și aloe*" (ca la o sută de litre), adus de Nicodim. Ei au înfășurat, trupul lui Iisus în giulgiu cu miresme precum era obiceiul la înmormântare la iudei. Amestecul de smirnă și aloe, numit miresme, servea la neutralizarea mirosului rău, mai ales la înmormântări.

Tămâia și smirna erau folosite în temple și în palatele faraonilor din Egipt, chiar pe la jumătatea mileniului II î.d.Hr. Săpăturile arheologice au arătat că, în Mesopotamia antică, aceste aromate erau folosite pentru ghicirea viitorului; ghicitorii ardeau tămâie într-un vas așezat pe genunchi și ghiceau după mișcarea fumului. Începând din sec. VIII—VI î.Hr., când se dezvoltă comerțul cu aceste aromate, ele sunt tot mai mult folosite, devenind nelipsite în cult din marile temple ale centrelor urbane (Ninive, Babilon, Ierusalim, Susa, Damasc). Profetul Ezechiel vorbește despre comerțul orașului Tyr cu Saba, de unde importa tămâie. Pliniu, scriitor latin din sec. I, a lăsat în scrierile sale date importante despre comerțul cu smirnă și tămâie și despre drumurile de comerț cu acestea și alte mirodenii, arătând cât de mult încărca costul lor multiplele taxe la care erau supuse pe parcursul transportului, încât când ajungeau la Roma erau foarte scumpe, iar smirna, chiar mai mult decât tămâia. Smirna

și tămâia sunt nelipsite ca ofrande ce însoțesc rugăciunile către Dumnezeu, în cultul creștin.

Bibliografie. Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină-Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Ciobanu, Radu, *Mic dicționar de cultură religioasă*, Ed. Helicon, Timișoara, 1994; *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, *A-Z*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Seche, Luiza, Seche, Mircea, *Dicționarul de Sinonime al Limbii Române*, Ed. Academiei RSR, București, 1982.

Emil Cioară

SOBÓR. (slav. *sobor – adunare*, *catedrală*) **I.** Sinod; v. SINÓD.

II. Slujbă săvârșită de un număr mai mare de trei clerici - slujbă în sobor; sărbătoare ce urmează unor praznice împărătești și sunt în directă legătură cu acestea (Soborul Sfinților Ioachim și Ana, 9 septembrie - în legătură cu praznicul Nașterii Maicii Domnului, 8 septembrie; Soborul Născătoarei de Dumnezeu, 26 decembrie - în legătură cu praznicul Nașterii Domnului nostru Iisus Hristos, 25 decembrie; Soborul Sfântului Ioan Botezătorul, 7 ianuarie - în legătură cu praznicul Botezului Domnului, 6 ianuarie; Soborul dreptului Simeon și al proorociței Ana, 3 februarie - în legătură cu praznicul Întâmpinării Domnului, 2 februarie; Soborul Sfinților Apostoli, 30 iunie - în legătură cu praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, 29 iunie). Alte soboare, din cursul anului bisericesc: Pomenirea soborului Sfinților Măriților Apostoli, cei 70 la număr - 4 ianuarie, Soborul celor zece mii de Sfinți Îngeri - 11 ianuarie, Soborul Sfântului Ioan Evanghelistul - 8 mai, Pomenirea soborului Sfântului Arhanghel Gavriil din Adin - 11 iunie, Pomenirea Soborului Preasfintei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarei de cea parte la Maranachiu - 15 iunie; Soborul mai - marelui Arhistrateg Mihail, aproape de Sf. Iulian din For - 18 iunie, Pomenirea soborului drepților Zaharia și Elisabeta - 24 iunie, Pomenirea soborului Arhanghelului Gavriil - 13 iulie, Soborul Sf. Mucenic Acachie la Eptascala - 21 iulie, Soborul Sf. Mucenic Elefterie, aproape de Xirolof - 21 iulie, Soborul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu întru ale lui Armatie - 21 iulie; în spațiul slav, nume generic, atribuit catedralelor și bisericilor așezate sub ocrotirea Maicii Domnului (*Soborul Maicii Domnului*).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002.

Lucian Petroaia

SOBORNICITÁTE. (slav. sobornîi, sobornost - catolicitate, sinodalitate, universalitate) Termen slav care traduce grecescul katolike (referitor la Biserică) și prezentat în Crez ca al treilea atribut al Bisericii, făcând referire, adunarea (sinaxa) euharistică, poate desemna și locașul de cult, dar și la adunarea membrilor Bisericii în slujirea liturgică.

Ființa umană a fost creată cu deschidere spre comuniune cu semenii și cu Dumnezeu Sfânta Treime, Structura desăvârșitei comuniuni interpersonale (*In* 17, 20-23). Biserica este sobornicească ca Trup al Fiului lui Dumnezeu făcut Om, pentru că în El se recapitulează ontologic întreaga fire umană ipostaziată în persoane, de la Adam și până la sfârșitul veacurilor. Ființa Bisericii constă în extensiunea vieții de comuniune a Sfintei Treimii, în Hristos și prin împărtășirea harului de către Duhul Sfânt, în Biserică, prin Sfintele Taine, în trăirea sobornicească a tuturor credincioșilor. Deci, sobornicitatea Bisericii decurge chiar din însăși ființa sa, după modelul veșnic al Prea Sfintei Treimi, revelată în istorie, propovăduită de Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți, așa cum reiese din hotărârile sinoadelor (soboarelor) ecumenice sau locale. Biserica sobornicească este cea care adună și unește pe toți membrii săi, clerici și mireni. Așa a fost de la începutul ei istoric din ziua Rusaliilor (*FA* 2, 1), toți la un loc, întreg în părți și părțile ca întreg (*1 Co* 12, 14). Taina Bisericii, ca întreg, o reprezintă natura și conținutul sobornicității, în care mădularele nu se despart din Trupul lui Hristos, ci sunt unite prin împărtășirea aceluiași Duh Sfânt, prin aceeași viață liturgică și

duhovnicească, învățătură mărturisită și rugăciune reciprocă, între cer și pământ, ca expresie continuă a comuniunii sfinților. Sobornicitatea eclesială este exprimată, aici pe pământ, prin responsabilitatea comună a tuturor credincioșilor în lupta cu păcatul, conștienți că un păcat săvârșit, o suferință umană, se răsfrânge asupra întregii umanități, iar în eshaton, prin fericita comuniune a tuturor sfinților (1 Tes 4, 17).

Bibliografie. Chițescu, Nicolae, „Sobornicitatea Bisericii", în: *ST*, XXII (1970), 3-4, pp. 150- 168; Floca, Ioan, „Sobornicitatea (sinodalitatea sau catolicitatea, ecumenicitatea) Bisericii. Poziții critice", în: *Ort*, XXXIV (1982), 3, pp. 408-414; Homiakov, *Alexis, Biserica este una*, trad. E. Derevici, L. Mureșan, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004; Stăniloae, Dumitru, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", în: *Ort*, XIX (1967) 1, pp. 32-48; Stăniloae, Dumitru, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii", în: *ST*, XXII (1970), 1-2, pp. 29-39; Stăniloae, Dumitru, „Sobornicitate deschisă", în: *Ort*, XXIII (1971), 2, pp. 165-180.

Mihai Himcinschi

SOLÉE. (gr. *solea* – *solee*, *cor*) Locul din fața absidei altarului, supraînălțat cu o treaptă sau mai multe față de nivelul naosului, care leagă naosul de absida altarului și unde credincioșii nu au dreptul să calce.

În vechime, se numea și *„cor"*, întrucât de aici cântăreții bisericii dădeau răspunsurile liturgice, la slujbe. În arhitectura bisericilor vechi, soleea era mai spațioasă, astfel ca pe ea să poată sta împăratul și împărăteasa, cu suita lor când participau la slujbe, toți membrii clerului inferior (cântăreții, anagnoștii, ipodiaconii) și, pe scaune speciale, ctitorii bisericii. Într-o a doua etapă, în unele catedrale chiar până astăzi, pe solee a rămas doar tronul episcopului. Soleea are o certă funcție liturgică: pe ea se susține o parte însemnată din Sfânta Liturghie și din alte slujbe (ectenii, citirea Sfintei Evanghelii, predica, împărtășirea poporului).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Necula, Nicolae, „Simbolismul locașului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (sec. XIV)", în: *GB*, XLII (1983), 9-12, pp. 634-650; Petroaia, Lucian, „Simbolistica locașului de cult", în vol. *Teologie și istorie la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 287-299; Uspenski, Leonid, „Simbolismul bisericii", în: *MMS*, XXXV (1960), 5-6, pp. 311-325; Vintilescu, Petre, „Arhitectura religioasă bizantină", în: *BOR*, LXXXIV (1966), 9-10, pp. 584-601.

Lucian Petroaia

SORÓC. (slav. *suroku* – *termen*) Termen ce se calculează de la ziua când omul și-a dat duhul, pentru pomenirea individuală a celui decedat.

În tradiția ortodoxă, soroacele de pomenire a celui decedat sunt următoarele: *la trei zile*– în ziua înmormântării, pentru care se mai numește și *țărâna* – întru pomenirea Învierii Domnului, cea de a treia zi, arvuna învierii noastre, și întru adorarea Preasfintei Treimi, izvorul vieții veșnice*; ziua a noua* – întru pomenirea ceasului al nouălea, când Mântuitorul Și-a dat sufletul pe Cruce, făgăduind tâlharului raiul și pentru ca sufletul celui mort să se sălășluiască între cetele cerești, în număr de nouă *și a douăzecea* sau *a douăzeci și una* – mai ales în Moldova, când se încheie călătoria sufletului prin Rai, după care, însoțit de îngeri, este dus la iad; *ziua a patruzecea* (la șase săptămâni) – întru pomenirea Înălțării Domnului la Cer și pentru ca sufletul să dea răspuns bun la Judecata particulară la care este chemat în această zi de la desprinderea din trup; la *trei, șase, nouă luni* – după un simbolism care arată ce se petrece cu trupul în această perioadă, prin prezentarea în sens invers a modului în care pruncul s-a dezvoltat în pântecele maicii sale; la *un an* de la moarte – după tradiția pomenirii martirilor în Biserica primară, care se făcea în fiecare an de la trecerea lor la cer; *din an în an, până la șapte ani,* când se face *dezgropăciunea* – sorocul care arată cum trupul se face pământ, dar că vocația omului este raiul, rost ce se va împlini deodată cu trecerea prin Judecata Universală și așezarea drepților în ceruri;

Bibliografie. Apostol, Mihai, „Despre stâlpii care se citesc la morți", în: *GB*, XIII (1957), 4-5, pp. 265-278; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Cornoiu, Andrei, „Rugăciunile Bisericii sau pomenirile pentru cei repausați în Domnul", în: *BOR*, XXVI (1902), 2-3, pp. 256-268 și 4, pp. 373-383; Mircea, Ioan, „Cultul morților în Biserica Ortodoxă, după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție", în: *Ort*, XXXVII (1985), 3, pp. 465-495; Vîlciu, Marian, „Rugăciunile pentru cei adormiți în Biserica Ortodoxă.

Sensurile teologice și realitățile liturgico-practice", în: *Almanahul Bisericesc al Arhiepiscopiei Târgoviștei*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2012, pp. 49-56; Zugrav, I., *Cultul morților. Comemorarea lor (studiu liturgic-pastoral)*, Cernăuți, 1937.

Lucian Petroaia

SOTERIOLOGÍE. (gr. *sotiria – mântuire*) Secțiune tematică din teologia dogmatică sau sistematică, ce abordează noțiunea de mântuire și felul cum se realizează aceasta. v. MÂNTUÍRE, ÎNDREPTÁRE.

SPERJUR. (*can.*) Încălcarea unui jurământ sau unui vot (făgăduință, legământ) pe care un creștin, de bună voie, l-a depus în fața lui Dumnezeu și a oamenilor.

El este un păcat condamnat de Biserică. Cu privire la acesta, Sf. Vasile cel Mare prevede următoarele: „Iar călcătorii de jurământ, dacă de nevoie și prin constrângere au călcat jurămintele, se supun la epitimii mai ușoare, așa că aceștia să se primească după șase ani. Iar cei ce fără de constrângere au vândut credința lor, doi ani să se tânguiască, și doi să asculte, și în al cincilea prosternându-se să se roage, și alți doi fără de proaducere primindu-se la împărtășirea rugăciunii, așa în sfârșit, arătând firește pocăința corespunzătoare, se vor așeza iarăși la împărtășirea trupului lui Hristos" (Can. 82 Vasile).

Din punct de vedere canonic sperjurul are mai multe aspecte. Mai întâi, sperjur este încălcarea legământului depus la hirotonie, de aceea nu există demisie din cler. Demisia este un abandon și se pedepsește cu caterisirea (Can. 36 Ap., Can. 29 Sin. IV Ec., Can. 17 Ant., Can. 3 Chiril). O altă formă a sperjurului privește lepădarea de voturile monahale, care se pedepsește cu afurisirea, respectiv cei care nu mai ascultă, sau se căsătoresc, sau dobândesc averi personale (Can. 4 Sin. I-II). Tot sperjur trebuie privit și adulterul, ca abandon față de legământul de la Taina Cununiei și care poate duce la divorț. De aceea, cei care divorțează se supun canonisirii bisericești (Can. 7 Neocez.).

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993; Mladin, Nicolae ș.a., *Teologia Moarală Ortodoxă*, vol. I, București, 1979; Sachelarie, Nicodim, *Pravila bisericească*, Buzău, 1999.

Irimie Marga

SPIRITÍSM. (fr. *spiritisme*) Doctrină filosofică creștină apărută în Franța la mijlocul sec. al XIX-lea, aparținând pedagogului Denizard Rivail, sub pseudonimul Allan Kardec, și care susținea posibilitatea comunicării dintre lumea materială și spirituală.

Termenul a fost atribuit ca distinctiv doctrinei pe care urma să o publice, dar datorită faptului că derivă dintr-un cuvânt din limbajul comun, a fost repede încorporat în uzul normal și este folosit pentru a denumi și alte doctrine. Kardec a folosit empirismul științific pentru a cerceta fenomenul, raționalitatea filosofică, pentru a discuta cu ceea ce părea a fi suflete și a analiza ce comunicau, și a căutat o cale de a extrage din aceste dialoguri concluzii de natură socială și etică, folositoare pentru om. Astfel, a pus bazele spiritismului, sistematizat în prima versiune a *Cărții Spiritelor* (1857). Cele două caracteristici principale ale mișcării spiritiste sunt: propunerea de a asigura accesul la cunoaștere pentru toți oamenii (cf. Comenius), în locul ermetismului, care hrănea cunoașterea științifică și filosofică la acea vreme, și convingerea că relația dintre om și spiritual nu are nevoie de mediere instituționalizată; o spiritualitate naturală (cf. Rousseau) este de ajuns și mai potrivită pentru om. O parte a intelectualității din Europa și Statele Unite a îmbrățișat spiritismul ca explicație logică a realității, incluzând teme legate de transcendență, ca Dumnezeu și viața de apoi. Au fost înființate mii de societăți spiritiste în ambele continente, iar ideile spiritiste au fost răspândite în așa măsură, încât în unele țări au apărut voci care susțineau includerea spiritismului în programa școlară. Cu toate acestea, o dată cu ascensiunea regimurilor totalitare în prima jumătate a secolului al XX-lea, în Europa a avut loc o puternică opresiune a spiritismului, ca și a altor mișcări filosofice și politice. În America de Sud, totuși, activitatea

câtorva propovăduitori a reușit să se constituie într-o fundație solidă, deși spiritismul a devenit aici mai mult o doctrină religioasă și mistică. Această transformare a fost mai puternică în Brazilia, unde mai mult de 4 milioane de oameni se declară „spiritiști Kardeciști" (conform ultimului recensământ al Instituto Brasileiro de Geografia e Estatistica), ceea ce face din Brazilia cea mai mare țară spiritistă din lume. Spiritismul a influențat în Brazilia sincretisme ca Umbanda, Raționalismul creștin, União do Vegetal și Valea Răsăritului (Vale do Amanhecer). Datorită manifestării sale, spiritismul se încadrează din punct de vedere religios în categoria vrăjitoriei.

Gelu Călina

SPIRITUALITÁTE. Trăirea conștientă și liberă a harului lui Dumnezeu, de către persoana umană.

Omul este alcătuit din trup material și suflet (spirit). Sufletul uman deține trei facultăți spirituale: rațiune, voință și sentiment. Dumnezeu este ființă spirituală absolută, având Rațiune, voință, energie sau lucrare, Dumnezeirea fiind ipostaziată, întreagă și deodată și din veci. în trei Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfânta Treime este baza spiritualității ortodoxe. Transcendent total față de lumea materială, Dumnezeu împărtășește creaturii, în mod gratuit și universal, harul dumnezeiesc și îndumnezeitor. Entitățile raționale create, prin voia liberă, își dau acceptul privind primirea, sau receptarea, harului. Acum începe procesul de spiritualizare, sau: îndumnezeire, înduhovnicire, sofianizare, pnevmatizare etc. Creația, prin spiritualizare, devine mediu deplin transparent prezenței, reale și personale, a Sfintei Treimi. La om, acest proces începe la Botez și se continuă în viața veșnică, treaptă cu treaptă, într-un proces epectatic, din slavă în slavă, din treaptă în treaptă, din har în har (*In* 1, 16), fiecare moment al procesului împărtășind o stare de fericire/bucurie conformă cu scopul aducerii la ființă de către Creator. În cazul naturii iraționale, spiritualizarea, sau sfințirea acesteia, se realizează prin mijlocirea harului de către slujitorii Bisericii în vederea salvării ei din starea de stricăciune (coruptibilitate) ca urmare a penetrării păcatului și în materialitate (*Fc* 3, 18). Fără har, natura înconjurătoare suspină (*Rm* 8, 19-22) și așteaptă binecuvântarea omului înduhovnicit în calitatea sa de preot al întregii creații. În Biserica Ortodoxă, la adevărata spiritualitate se ajunge prin trei etape: purificarea de patimi, iluminarea prin harul divin și desăvârșirea vieții. Harul, energie dumnezeiască necreată, este împărtășit de Duhul Sfânt, din voia Tatălui și lucrarea soteriologică a Fiului întrupat, în Biserică prin Sfintele Taine, prin mijlocirea preoției slujitoare și a poporului dreptcredincios. Doar această dogmă îndreptățește apelativul de spiritualitate ortodoxă. În paralel cu aceasta, în teologia creștină, se poate vorbi și de alte spiritualități (catolică, protestantă, neoprotestantă) în funcție de gradul de îndepărtare de la Adevărul și viața în Duh a Bisericii.

Bibliografie. Bria, Ion, „Spiritualitate pentru timpul nostru", în: *ST*, XLIV (1992), 3-4, pp. 3-24; Coman, Ioan Gh., „Sfinții Părinți și spiritualitatea ortodoxă română", în: Ort, XXVII (1975), 4, pp. 586-598; Plămădeală, Antonie, *Tradiție și libertate în spiritualitatea românească*, Sibiu, 1983; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Morală ortodoxă pentru Institutele Teologice*, vol. III: *Spiritualitatea ortodoxă*, București, 1981; Stăniloae, Dumitru, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1992; Stăniloae, Dumitru, „Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe", în: *Ort*, XXVIII (1976), 3-4, pp. 433-446; Stăniloae, Dumitru, „Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini români în solidaritate cu ale limbii române în general", în: *BOR*, XCLII (1979), 3-4, pp. 563-590; Stăniloae, Dumitru, „Jertfa lui Hristos și spiritualitatea noastră prin împărtășirea ei în Sfânta Liturghie", în: *Ort*, XXXV (1983), 1, pp. 104-118; Stăniloae, Dumitru, „Spiritualitatea Bisericii nedivizate (O contribuție la reîntâlnirea Bisericii din Răsărit și din Apus)", în: *Ort*, XXIV (1972), 2, pp. 304-308; Stăniloae, Dumitru, „Spiritualitatea și cultura românească în lumina credinței ortodoxe", în: *Almanahul capelei ortodoxe române Mihail Sturza și al parohiilor ortodoxe române din R.F.G.*, 1980, Baden-Baden, pp. 81-86; Vintilescu, Petre, „Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină", în: ST, V (1953), 5-6, pp. 381-406.

Mihai Himcinschi

SPOVEDÁNIE. Una din cele șapte Taine ale Bisericii, instituită de Însuși Mântuitorul Iisus Hristos ca semn de iubire pentru creștini în chiar ziua Învierii Lui, odată cu Taina Preoției, când a zis Apostolilor: „*Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute*" (*In* 20, 22-23).

Sfinții Apostoli au început a o exercita abia de la Cincizecime, când au primit prin Duhul Sfânt „*putere de sus*" (*Lc* 24, 49, 52) care i-a investit, adică au primit preoția sacramentală sau lucrătoare.

Mărturisirea păcatelor în fața preotului duhovnic constituie partea principală a Tainei Pocăinței sau Spovedaniei, prin care credinciosul dobândește iertarea păcatelor săvârșite după botez, și prin care se împacă cu Dumnezeu și cu Biserica. Spovedania a mai fost numită și al doilea botez, pentru că lacrimile pocăinței țin locul apei botezului. Taina pocăinței constă din: *căința* sau părerea de rău pentru păcatele săvârșite, *mărturisirea păcatelor,* adică spovedania, *îndeplinirea canonului* de pocăință (numit *epitimie* sau certare) dat de preotul *duhovnic* (preotul care a primit mărturisirea) și *dezlegarea* sau iertarea păcatelor, pe care o dă Sf. Duh prin duhovnic. Spovedania sau mărturisirea păcatelor se face ori de câte ori credinciosul creștin își simte sufletul împovărat de păcate. Toți creștinii trebuie să se mărturisească, pentru că toți sunt păcătoși; precum bolnavul își descoperă boala trupească medicului său, tot așa și credinciosul bolnav sufletește își mărturisește boala sufletească, adică păcatele, în fața duhovnicului său. Conform poruncii a patra a Bisericii, mărturisirea păcatelor trebuie să se facă de patru ori pe an, adică în cele patru posturi din cursul anului bisericesc (al Paștilor, al Crăciunului, al Sfintei Mării și al Sfinților Apostoli Petru și Pavel), sau cel puțin o dată pe an (în postul Paștilor, numit și Postul Păresimilor sau Patruzecimii). Nu numai mirenii, ci și clericii (diaconi, preoți și arhierei) sunt obligați să se spovedească. Doar copiii până la șapte ani nu sunt supuși la obligația mărturisirii, ci primesc Sf. Împărtășanie fără spovedanie. După fiecare mărturisire urmează primirea Sfintei Euharistii (dacă preotul duhovnic dă dezlegare). Rânduiala mărturisirii este cuprinsă în cartea de slujbă bisericească numită *Molitvelnic.* Canonul rânduit de preotul duhovnic penitentului care s-a spovedit nu este pedeapsă pentru păcat, cum greșit înțeleg unii credincioși, ci este medicament spiritual pentru vindecarea sufletului rănit de păcate. Are, deci, un rol terapeutic. Preotul duhovnic este obligat prin canoanele (legile, rânduielile) bisericești să păstreze secretul spovedaniei. În acest sens, *Regulamentul de disciplină* al Bisericii Ortodoxe Române prevede înlăturarea din preoție a duhovnicului care a trădat secretul spovedaniei. Pocăința este tipul judecății și al dreptății divine, precum și simbolul îndurării nemărginite a lui Dumnezeu. Rugăciunile (molitvele) pentru penitent, rostite de către preotul duhovnic, simbolizează cererea darului și a milei lui Dumnezeu, pentru penitent, care să-l ajute pe acesta spre a-și mărturisi păcatele complet și cu căință, precum și cererea pentru venirea Sfântului Duh, spre a primi mărturisirea făcută de acesta și, totodată, iertarea păcatelor. Duhovnicul, în decursul mărturisirii, șade în scaun, în jeț, însemnând că el este locțiitorul dreptului judecător. De aceea, la mărturisire, preotul duhovnic este îmbrăcat în epitrahil și felon, simbolizând, astfel, că săvârșește judecata cu deplină putere ierarhică. Duhovnicul privește cu față veselă pe penitent, închipuind iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Penitentul îngenunchează, simbolizând, astfel, că stă în fața lui Dumnezeu (care este prezent în chip nevăzut), și Lui i se mărturisește. Mai înainte de a începe mărturisirea, penitentul își face semnul crucii, arătând, astfel, că-și pune toată încrederea în crucea izbăvitoare a Domnului. Duhovnicul îl însemnă pe cap cu semnul sfintei cruci, ca formă de binecuvântare și de cerere a ajutorului de sus spre sinceritatea mărturisirii. După spovedanie preotul așază epitrahilul și mâna dreaptă pe capul penitentului, simbolizând, astfel, pogorârea darului iertării de sus, de la Dumnezeu (mâna preotului simbolizând prelungirea mâinii lui Dumnezeu peste capul penitentului) și îi rostește rugăciunea de iertare.

Dezlegarea o face duhovnicul printr-o formulă specială cuprinsă în Molitvelnic, și prin facerea semnului crucii pe capul penitentului, ceea ce arată că dezlegarea o face în numele Sfintei Treimi. După dezlegare, penitentul își face semnul crucii în chip de mulțumire pentru că a fost învrednicit să primească sfânta taină, și apoi, sărută epitrahilul duhovnicului și Sfânta Cruce, simbolizând adâncă reverență, și spre aducere aminte de femeia bolnavă din Sf. Evanghelie (*Lc* 8, 43), care s-a atins de poala hainei lui Iisus și s-a tămăduit. Pocăința, ca Taină, a fost prefigurată încă din Vechiul Testament (păcătosul punea mâna pe coarnele animalului de jertfa, ca semn de mărturisire). Sfântul Ioan Botezătorul a predicat botezul pocăinței. Însuși Mântuitorul iartă păcatele lui Zaheu, ale orbului, ale Mariei Magdalena, ale tâlharului penitent și ale altora. Prin dezlegarea văzută se desăvârșește iertarea nevăzută.

Mărturisirea păcatelor are și un aspect subiectiv; este o necesitate sufletească a oricărui creștin autentic, care are conștiință și este mustrat de cuget (*Lc* 5, 8; *In* 8, 7—10); atunci el nu se rușinează a-și mărturisi păcatele la duhovnic spre a-și ușura sufletul și a-și liniști conștiința care-l apasă. Mărturisirea păcatelor era practicată la început de cei care veneau să primească botezul creștin; apoi Biserica a extins această Taină, ca o pregătire deosebită a celor ce voiau să se împărtășească cu Trupul și Sângele Domnului.

Bibliografie. *Dicționar explicativ ilustrat al Limbii Române*, Ed. Arc și Gunivas, 2007; Aga, Victor, *Simbolistica biblică și creștină - Dicționar Enciclopedic*, Ed. „Învierea", Arhiepiscopia Timișoarei, [2]2005; Andreicuț, Andrei, *Spovedanie și Comuniune*, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1998; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de Cunoștințe Religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001; Boloș, Cristian, Gorgan, Gabriel, *Dicționar teologic-ortodox*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2006; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, [3]2002; Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă* A-Z, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Cioară, Emil, *Duhovnicul și Taina Spovedaniei în Biserica Ortodoxă*, Ed. Universității din Oradea, 2007; Ciobanu, Radu, *Mic dicționar de cultură religioasă*, Ed. Helicon, Timișoara, 1994; Langa, Tertulian, *Credo–Dicționar Teologic creștin din perspectiva ecumenismului Catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, A-Z, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Necula, Nicolae D., „Când trebuie să ne spovedim în timpul unui an bisericesc?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 164-168; Necula, Nicolae D., „Ce este canonul sau epitimia și cum procedăm la fixarea lui?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 174-179; Necula, Nicolae D., „Ce este mărturisirea publică și dacă este permisă asemenea practică în Biserica noastră?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 171-174; Necula, Nicolae D., „Ce este Spovedania după după pravilă?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 168-171; Popa, Irineu, *Convorbiri despre Spovedanie*, Ed. Ramida, București, 1996; Sava, Viorel, „Funcția educativă a Tainei Mărturisirii", în *Educație și Valori*, Ed. Spiru Haret, Iași, 1997, pp. 148-156; Sava, Viorel, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale*, Ed. Trinitas, Iași, 1999, Ed. Golia, Iași, [2]2004; Sava, Viorel, „Preotul duhovnic și Taina Spovedaniei", în: *Teologie și Viață*, III (1993), 1-3, pp. 25-38; Sava, Viorel, „Taina Mărturisirii în Biserica Siriană Iacobită", în: *Teologie și Viață*, X (LXXVI), (2000) 1-6, pp. 57-68; Seche, Luiza, Seche, Mircea, *Dicționarul de Sinonime al Limbii Române*, Ed. Academiei RSR, București, 1982; Seviciu, Timotei, „Scaunul mărturiei", în: *MB*, XXVII (1977) 7-9, pp. 468-472; Streza, Laurențiu, „Despre rânduiala și semnificația Sfintei Taine a Mărturisirii în Biserica Ortodoxă", în: *MO*, XLI (1989), 3, pp. 24-32; Vîlciu, Marian, „Taina Mărturisirii în viața Bisericii", în *Almanah Bisericesc*, Ed. Episcopiei Giurgiului, Giurgiu, 2008, pp. 62-77; Vîlciu, Marian, „Spovedania ca Taină a tămăduirii omului și a restaurării vieții", în *Darul sacru al vieții și conștientizarea responsabilității umane pentru acesta*, Ed. „Valahia" University Press, Târgoviște, 2007, pp. 192-201.

Emil Cioară

STATÚT. (*can*.; lat. statutum) Act sau ansamblu de dispoziții cu caracter oficial, prin care se reglementează scopul, structura și modul de funcționare al unei organizații, societăți, asociații, etc.

În terminologia biblică, statutul desemnează o lege dată fără niciun motiv. În prezent, orice organizație sau asociație, fie ea religioasă, politică sau socială, se guvernează după anumite legiuiri adunate într-un așa numit statut de organizare și funcționare. De asemenea, în cadrul statutelor diferitelor culte, se pot include și noțiuni specifice de doctrină, în special cu referire la săvârșirea actelor sacramentale.

Bibliografie. Popa, Nicolae, *Teoria generală a dreptului*, Ed. Actami, București, 1994.

Gelu Călina

STAVROPIGHÍE. Termen ce desemnează mănăstirea și biserica ce inițial era direct sub jurisdicția Patriarhului de Constantinopol, iar mai târziu, al întâistătătorului unei Biserici locale, cu acest sens fiind întâlnit atât în izvoarele de Drept bisericesc, cât și în literatura de specialitate.

Etimologic, termenul „stavropighie" vine de la grecescul *stavropeghion*, care, în traducere literală, înseamnă „așezare a unei cruci" și se referă la crucile folosite pentru a marca un hotar. În context liturgic, stavropighionul era crucea așezată de episcop la temelia unei noi biserici, indiferent că era vorba de crucea patriarhului sau a episcopului respectivei eparhii.

Astfel, dacă în vechime se bucurau de statutul de stavropighie doar mănăstirile sau bisericile la care patriarhul trimitea crucea la punerea temeliei, în zilele noastre, poate fi stavropighie orice mănăstire sau biserică, dacă i se conferă de către patriarh, în interesul Bisericii, acest statut. Aceasta a făcut ca în Bisericile Ortodoxe locale să apară stavropighii sau mănăstiri patriarhale, care, din punct de vedere jurisdicțional, sunt independente față de episcopul locului, fiind subordonate direct întâistătătorului (patriarh, mitropolit sau arhiepiscop) sau delegatului său. Din punct de vedere administrativ-bisericesc, patriarhul se bucură de toate prerogativele canonice de care se bucură chiriarhul în eparhia sa.

Despre aceasta se vorbește și în comentariul la Can. 31 Ap. din Pidalion, subliniindu-se drepturile în virtutea cărora patriarhul poate înființa stavropighii în eparhiile din Biserica pe care o păstorește. În acest sens, se spune că „patriarhiceștile stavropighii ale mănăstirilor și bisericilor care, în osebite mitropolii și arhiepiscopii și episcopii, se zidesc, acestea nu sunt alte jertfelnice, nici ce zidesc pe acestea nu se supun certărilor Apostolescului Canonului acestuia, după Balsamon. Că, de vreme ce toate mitropoliile și arhiepiscopiile s-au împărțit patriarhilor, și toți mitropoliții și arhiepiscopii supuși fiind ocârmuirii patriarhilor, după Can. 6 și 7 al Soborului I, și *2* și *3* ale Soborului al II-lea, pomenesc la sfințitele slujbe numele acelora, pentru aceasta, după cuprinderea acestor sfințite canoane, au dreptate patriarhii și eparhiile mitropoliilor și ale arhiepiscopiilor cele împărțite lor să dea stavropighii și să se pomenească numele lor într-însele...". Aceasta trebuie să se facă în duhul dragostei creștine și al doctrinei canonice, care, încă din primele secole, stabilea ca „episcopii fiecărui neam să nu facă nimic mai de seamă fără încuviințarea celui dintâi ierarh", după cum vedem consfințit în Can. 34 Ap.

În majoritatea Bisericilor locale, instituția stavropighiei este reglementată în Statutele de organizare și funcționare ale lor. Statutul BOR actual cu privire la stavropighie, prevede următoarele: *În mod excepțional și cu motivații justificate, în acord cu tradiția ortodoxă și cutuma românească, patriarhul poate întemeia stravropighii în interes bisericesc, cu acordul prealabil al chiriarhului locului și cu aprobarea Sfântului Sinod, pe care le organizează și administrează prin delegații săi* (art. 26, lit. w).

Bibliografie. Birdaș, Emilian, „Stavropighia în Dreptul bisericesc", în: *GB*, 3-4/1955; Goreanu, Veniamin, „Instituția stavropighiei în Biserica Ortodoxă", în: *Ziarul Lumina*, (2008), 5 martie; Munteanu, Vasile, „Organizarea mânăstirilor românești în comparație cu cele bizantine, în: *ST*, 1-2/1984, pp. 14-93, 3-4/1984, pp. 169-233.

Irimie Marga

STÂLPI. Slujbă religioasă care se săvârșește acolo unde este depus trupul neînsuflețit al celui adormit, seara, înainte de slujba înmormântării. Aceasta constă în citirea unui număr de pericope evanghelice care se găsesc grupate și rânduite în cartea Panihidei, în Molitfelnic sau Aghiasmatar, în două grupe, mai întâi cele 11 Evanghelii ale învierii, urmate, mai apoi, de alte 15 pericope, al căror conținut are un înțeles teologic legat de acest moment al înmormântării. Citirea stâlpilor de către preot la casa mortului reprezintă începerea privegherii de peste noapte celui adormit, priveghi la care, potrivit tradiției, participă familia și apropiații acestuia.

Cărțile de slujbă amintite mai sus nu precizează câte pericope evanghelice să se citească, lăsându-se la latitudinea preotului stabilirea numărului lor, ținând seama de specificul și

nevoia pastorală pe care le presupune parohia respectivă. De regulă, se optează pentru numere simbolice: 4 - ce aduce aminte de cei patru evangheliști, 7 – cele șapte daruri ale Sfântului Duh, 12 - cei doisprezece apostoli etc. Cert este că denumirea de stâlpi se referă la cele patru Sfinte Evanghelii, considerate stâlpii pe care se sprijină creștinismul și Biserica întemeiată de Mântuitorul Hristos.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea credinței, București, [4]2005; Mitrofanovici, Vasile, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului eparhial ortodox român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Necula, Nicolae, „Care este semnificația slujbei stâlpilor?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, **Ed.** Dunării de Jos, Galați, 1996; Vîlciu, Marian, „Rugăciunile pentru cei adormiți în Biserica Ortodoxă. Sensurile teologice și realitățile liturgico-practice", în: *Almanahul Bisericesc al Arhiepiscopiei Târgoviștei*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, 2012, pp. 49-56.

Marian Vâlciu

STÂLPNIC. Monah care alege să trăiască în solitudine în vârful câte unui stâlp, unde se putea ajunge de la pământ printr-o scară.

Acest mod de viețuire nu este absolut original, fiind cunoscute exemplele asceților păgâni din apropiere de Hierapolis (sec. II î. Hr.). Acești stâlpi variau în înălțime și în suprafață, unele beneficiind de mici acoperișuri împotriva intemperiilor (vânt, ploaie, zăpadă), în unele cazuri având un mic parapet în care stiliții se puteau sprijini pe durata odihnei. Pentru a intensifica viețuirea ascetică pentru care optaseră unii alegeau să poarte lanțuri. Finalitatea pentru care preferau să își ducă viața în vârful unui stâlp era aceea de a rupe toate contactele cu păcatele acestei lumi materiale, căutând liniștea printre elementele *pure*. Cu toate acestea, unii dintre stiliți au fost implicați direct în viața politică a Imperiului, fiind cunoscut cazul Sf. Daniil Stâlpnicul, care a coborât de pe stâlpul său pentru a conduce o revoltă în Constantinopol. În mod obișnuit, mâncarea stiliților cădea în însărcinarea discipolilor și a admiratorilor acestor viețuitori. Dincolo de rugăciune aceștia dedicau mult timp îndrumărilor spirituale, împăcării dușmanilor, și adesea disputelor teologice. Aria de răspândire a acestor monahi solitari a fost Siria, Palestina, Mesopotamia, Egipt, Asia Mică și Grecia. Fondatorul acestui tip de viețuire monahală este considerat Sf. Simeon Stâlpnicul cel Bătrân (†459). Pe măsură ce creștea cinstea acordată de pelerini acestor viețuitori, aceasta a căpătat note iconodule: Teodoret al Cyrului afirmă că icoane reprezentându-l pe Sf. Simeon atârnau la intrarea în unele ateliere de lucru (*ergasteria*) nu doar din spațiul oriental, ci chiar până la Roma. Suveniruri, sub forma unor pandantive, reprezentându-l pe Sf. Simeon Stâlpnicul cel Tânăr, erau achiziționate de către pelerini. Foarte probabil, iconoclasmul a cauzat reducerea considerabilă a numărului stiliților din Imperiul bizantin. Ulterior, spre sfârșitul secolului al IX-lea, mișcarea stilită s-a revigorat, fiind cunoscute în secolul următor exemplele călugărilor Luca Stilitul și Lazaros de pe Muntele Galesios. Acest tip de viețuire monahală poate fi urmărit până în epoca modernă, însă exemplele au devenit din ce în ce mai izolate. Un elogiu al monahismului stilit (*Ad stylitam quemdam Thessalonicensem*) a fost scris de către Eustatius de Tesalonic (†c.1193-1198).

Bibliografie. *Les Stylites syriens*, col. *Publications du Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor* 16, Franciscan Printing Press, Milano, 1975; Delehaye, H., *Les Saints Stylites*, col. *Subsidia Hagiographica* 14, Société des bollandistes/A. Picard, Bruxelles/Paris, 1923, trad. H. Delehaye, *Sfinții Stâlpnici*, Ed. Partener, Galați, 2005; Kötting, B., „Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit", în: *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 37/1953, pp. 187-197.

Ionuț Tudorie

STÉA. (*liturg.*) Obiect liturgic format din două arcuri mici sau semicercuri emisferice, unite la mijloc printr-un șurub (cui) surmontat de o mică cruce sau iconiță metalică în relief, în așa fel încât steluța să se poată închide și deschide după voie.

Ea se întrebuințează la slujba Proscomidiei, după scoaterea Sf. Agneț și a miridelor, când este așezată pe Sf. disc, formând o mică boltă,

pentru ca acoperămintele (pocrovețele) ce se pun peste disc să nu se atingă de cinstitele daruri. După ce Sf. disc este transportat la Sf. Masă în timpul Vohodului Mare, steluța rămâne deasupra miridelor până la *ecfonisul „Cântarea de biruință...”*, când preotul (sau diaconul, dacă este) face cu ea semnul Sf. Cruci, atingând-o în patru laturi ale discului, după care o pune deoparte. După împărtășire, ea este așezată din nou pe Sf. disc, închisă fiind, și apoi dusă la proscomidiar, odată cu acesta spre finalul Sf. Liturghii. Acolo, steluța se păstrează, de obicei, alături de celelalte sfinte vase.
Vechimea ei în ritualul liturgic este considerabilă, după părerea unora dintre tâlcuitorii Liturghiei, ea a fost introdusă în serviciul divin de către Sf. Ioan Gură de Aur. Se pare însă, că originea ei nu este atât de veche, deoarece un astfel de obiect era absolut necesar numai după formarea ritualului scoaterii Sf. Agneț din prescură, adică aproximativ sec. VII-VIII; și mai ales după ce s-a introdus practica scoaterii miridelor la Proscomidie (aproximativ sec. X-XI). În cele mai vechi Evhologii-manuscrise păstrate steluța nu este pomenită și nici tâlcuirea liturgică a patriarhului Gherman al Constantinopolului nu amintește nimic referitor la ea. Prima mențiune documentară despre folosirea ei o găsim abia în sec. al XII-lea, în *Tâlcuirea liturgică* atribuită patriarhului Sofronie al Ierusalimului, care vorbește despre rostul ei.
La Proscomidie, steluța ne aduce aminte de steaua minunată după care s-au condus magii din Răsărit către Betleem la Nașterea Domnului. Tocmai de aceea, la Proscomidie, așezarea steluței deasupra Sf. Agneț este însoțită de cuvintele: „Ș*i venind steaua, a stat deasupra, unde era pruncul*” (Matei 2, 9). De asemenea, după Vohodul Mare steluța simbolizează sigiliul (pecetea) pus pe mormântul Domnului.
Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, BRANIȘTE, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; CABASILA, Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989; CIREȘANU, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, vol. II, Tipografia Gutenberg, București, 1911; MITROFANOVICI, Vasile, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Consiliului eparhial ortodox român din Bucovina, Cernăuți, 1929; SIMEON AL TESALONICULUI, SF., *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85, *PG* CLV, 264; SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, SF., *Tâlcuirea liturgică*, *PG* LXXXVII, 3985.

Marian Vâlciu

STIH. (gr. *stihos – șir, vers*) Verset complet sau parțial, preluat din Psalmi, care precede o strofă imnografică sau citirea Apostolului, pe care îl și succede.
De exemplu, la Vecernia de sâmbătă seara, când stihirile se așază „pe zece”, se folosesc stihurile: „Scoate din temniță sufletul meu…; Pe mine mă așteaptă drepții…; Dintru adâncuri am strigat către Tine, Doamne…; Fie urechile Tale cu luare aminte…; De Te vei uita la fărădelegi, Doamne…; Pentru numele Tău Te-am așteptat, Doamne…; Din straja dimineții până în noapte…; Că la Domnul este milă și multă mântuire la El…; Lăudați pe Domnul toate neamurile…; Că s-a întărit mila Lui peste noi…. La Utrenie, la cântarea troparelor, se rostesc stihurile: „Lăudați pe Domnul că este bun…; Înconjurând, m-au înconjurat…; Nu voi muri, ci voi fi viu…; Piatra pe care nu au băgat-o în seamă ziditorii…”. La citirea Apostolului, se rostește un stih înainte – de ex. „Certând m-a certat Domnul, dar morții nu m-a dat” și unul la final – de ex. Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta (Apostolul din Duminica a treia după Pogorârea Sfântului Duh). Se folosesc stihuri la momente bine precizate din rânduiala Vecerniei (stihoavna), Utreniei (binecuvântările Învierii, Polieleul, Mărimurile Fecioarei, Laude, stihoavnă), a celorlalte Laude bisericești, a Sfintelor Taine și ierurgii.
Bibliografie. BRANIȘTE, Ene, „Slujba Utreniei – istorie și explicare”, în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; BRANIȘTE, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; BRANIȘTE, Ene, „Istoria și explicarea slujbei Vecerniei”, în: *BOrtodoxă Română*, LXXXIV (1966), 5-6, pp. 513-532; VINTILESCU, Petre, „Oficiul Utreniei”, în: *GB*, XXIII (1963), 7-8, pp. 683-699; VINTILESCU, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Lucian Petroaia

STIHÁR. (gr. *stiharion*) Veșmânt liturgic comun tuturor celor trei trepte ale slujirii (diacon, preot, arhiereu), în forma unei cămăși largi și lungi până la călcâie, folosit la oficierea Sfintei Liturghii sau a altor slujbe.
Denumirea vine de la ornamentele de purpură sau broderie (gr. στίχοι) cu care stiharul era ornamentat în vechime. Stiharul este de două feluri: *diaconesc* – veșmânt exterior, confecționat din material mai consistent, folosit și pentru felonul sau epitrahilul preoțesc, cu mâneci largi, de culoare diversă (alb, purpuriu, albastru etc), imprimat cu diferite motive liturgice și *preoțesc sau arhieresc* – veșmânt interior, confecționat din pânză de in, de regulă de culoare albă, sau asortat cromatic cu celelalte veșminte, care se iau peste el. Înveșmântarea cu stiharul amintește slujitorului de înălțimea morală și curăția sufletească la care trebuie să se ridice în actul slujirii; diaconii îmbrăcați în stihare simbolizează îngerii care neîncetat slujesc lui Dumnezeu și care se arată oamenilor înveșmântați în lumină.
Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, [3]2002; Braniște, Ene, *Liturgica Teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Vasile, Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1941.

Lucian Petroaia

STIHÍRĂ. (gr. *stihira – strofă*) Compoziție imnografică în formă de strofe grupate în serii, precedate de stihuri, care se cântă într-un tact anume (stihiraric) la Vecernie (la „*Doamne strigat-am…*", Litie, Stihoavnă), Utrenie (Sedelne, Laude) sau în rânduiala unor Sfinte Taine și ierugii. După conținutul lor, stihirile sunt: ale Preasfintei Treimi, ale Învierii („ale lui Anatolie, patriarh al Constantinopolului" sau „anatolicești"), ale Crucii, ale Născătoarei de Dumnezeu, ale unui sfânt.
Bibliografie. Braniște, Ene, „Slujba Utreniei – istorie și explicare", în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Braniște, Ene, „Istoria și explicarea slujbei Vecerniei", în: *BOR*, LXXXIV (1966), 5-6, pp. 513-532; Vintilescu, Petre, „Oficiul Utreniei", în: *GB*, XXIII (1963), 7-8, pp. 683-699; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Lucian Petroaia

STIHOÁVNĂ. v. APOSTÍH.

STIL. Formă de clasificare specifică muzicii psaltice în funcție de ritmul acesteia.
În ceea ce privește stilurile muzicii bizantine, menționăm că ele sunt de patru feluri, și anume: 1. *Papadic* arată o mișcare foarte rară, corespunzând în muzica liniară tempoului numit Adagio sau Largo. 2. *Stihiraric* arată o mișcare ceva mai rapidă decât papadicul, corespunzând în muzica liniară tempoului Andante, Larghetto; 3. *Irmologic* arată o mișcare potrivită, spre repejor, corespunzând în muzica liniară tempoului Moderato și Allegretto; 4. *Recitativ* arată că execuția trebuie să se apropie de o vorbire cântată.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

STILÍȘTI. v. ANTICALENDARÍȘTI.

STILÍT. (gr. *stilos – stâlp*) v. STÂLPNIC.

STRÁNĂ. (slav. *strana – parte*) **I.** Scaune fixe, cu brațe, așezate în șir, perimetral, de-a lungul pereților interiori ai bisericii, în naos și pronaos.
II. Piesă de mobilier bisericesc, în formă de suport, mobilă, pe care se așază cărțile de cult necesare cântărețului.
III. Grup de psalți care, conform specificațiilor din Liturghier sau Molitfelnic, dă răspunsurile liturgice la sfintele slujbe.
În catedrale chiriarhale sau în mănăstiri, există două grupuri de psalți/cântăreți bisericești, care dau răspunsurile liturgice alternativ: cântă *la două strane.* Stränile erau conduse de domestici, până în sec. al XVIII-lea, când locul lor este luat de protopsalt, la strana dreaptă, și de lampadar, la strana stângă. Muzica de strană, termen apărut după introducerea muzicii corale în biserici, definește muzica bizantină tradițională, psaltică.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu, Lucian Petroaia

SUBIÉCT. I. Persoană sau ipostas, purtător de conștiință și care își poate exercita în deplină cunoștință libertatea și voința. v. IPOSTÁS, PERSOÁNĂ.
Numim subiect al cunoașterii pe cel care împlinește acțiunea de a cunoaște. Atât subiectul cunoașterii teologice, cât și al celei științifice este persoana umană. De aici provine și sensul larg răspândit al conceptului de subiectivitate înțeles ca însușire de a fi subiectiv, adică de a exprima dimensiunea (de particularitate) personală în actul cunoașterii.
Dacă prin gestul științei omul își proiectează atenția din interior către exterior (în vederea observării universului fizic la diferite niveluri, corespunzând diferitelor niveluri de percepție ale omului: infinit mic, scală umană, infinit mare), prin gestul teologiei omul își adună atenția din exterior către interior (în vederea întâlnirii cu Dumnezeu și cu sine-însuși, în taina inimii). Astfel că, dacă spațiul de acțiune al științelor pare a fi cu precădere cel exterior omului (universul fizic), spațiul teologiei este prin excelență spațiul interiorității umane (inima omului). Teologia se petrece în „altarul" lăuntric, în cămara inimii, acolo unde prin tot gestul de pocăință și de rugăciune se „întrupează" în om împărăția cerurilor. În acest sens, teologia este „revenirea în sine" din împrăștierile de tot felul, pătimașe și pervertite, este personalizarea omului ca „adunare din risipire", gest orientat dinspre exterior spre interior, spre a deveni el însuși. Este o lucrare posibilă prin prezența harului, garant absolut al libertății omenești și al ieșirii desăvârșite din condiționările pricinuite de păcat. Experiența și practica rugăciunii la Părinți dă mărturie asupra gestului absolut necesar de „retragere" a lucrării minții dinspre cele din afară către cele din interior: „Ajungerea minții la starea rugăciunii curate presupune ca „mintea să se întoarcă de la lucrurile din afară în lăuntrul său, spre „inima" sa, părăsind orice obiect. Prin minte se înțelege desigur lucrarea minții, revărsată spre lumea sensibilă, după cum explică Sf. Grigorie Palama". Departe de a fi depersonalizantă, „umplerea" cu Hristos prin gestul rugăciunii personalizează pe om până la măsurile dumnezeiești, întrucât în el se împlinește persoana unică și irepetabilă pe care Hristos a chemat-o din neființă la a ființa. În perspectiva creștinismului, sfântul este persoana împlinită la măsuri dumnezeiești. Or, tot gestul teologic în Hristos este personalist și personalizant, ca unul care duce către sfințenie: „Punctul de plecare creștin pentru a aborda orice lucru este Numele „EU SUNT". Noi nu căutăm deplina „obiectivitate", slobodă de orice este subiectiv, adică omenesc. Acum, la toate nivelele stării noastre ființiale a cunoașterii și a contemplării, neschimbat este prezentă personalitatea noastră. În felul matematic de gândire, pentru a rezolva probleme de ordin tehnic este cu putință, psihologic, a se sustrage de la elementele subiective și a se baza exclusiv pe logica impersonală. Dar aceasta nu trece nicicum dincolo de fenomenele naturale, determinate. Însă, în sfera nedeterminată a duhului logica abstractă nu are acces. Acolo, orice cunoaștere poartă un caracter personal, și nu obiectiv".
II. Temă sau noțiune care este urmărită analitic în teologia teoretică și didactică.
Bibliografie. Saharov, Sofronie, arhim., *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; Stăniloae, D., *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.
Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

SUBIECTÍV. Însușire atribuită cunoașterii, atunci când aceasta reflectă în mod defectiv o limită corespunzătoare particularității subiectului cunoscător.
Ortodoxia ne obișnuiește cu o ambivalență a noțiunii de subiectivitate: pe de o parte, există o bună „subiectivitate" a gestului teologic, și anume, cea legată de existența și de manifestarea omului, ca „persoană", în chipul personalismului dumnezeiesc trinitar; pe de altă parte, constatăm o rea subiectivitate, pătimașă, ca fiind cea care se exprimă prin deformările pătimașe ale rațiunilor „obiective" (adică a sensurilor încifrate de Dumnezeu

în creația Sa, rațiuni a căror „lecturare” prin harul dumnezeiesc le arată vectori către Dumnezeu), și care constituie „[…] refracțiile adevărului celui unic în receptacole strâmbate de patimi, care sunt diferiții indivizi.” „După părinții răsăriteni, adevărul nu este subiectivitate […], ci cea mai obiectivă realitate. Pentru a-l afla trebuie, dimpotrivă, biruită orice subiectivitate. Desigur, adevărul nu se află pe o cale pur teoretică, printr-o rațiune care se detașează de trăirea integrală a insului concret. O asemenea detașare este cu neputință. O rațiune în sine, uniformă la toți oamenii, nu se poate afla de fapt. Patimile au făcut-o alunecoasă. Iar în măsura despătimirii, ea sporește de la om la om în cunoașterea adevărului obiectiv. Din acest punct de vedere, cunoașterea depinde și de o stare „subiectivă” a rațiunii. Dar subiectivitatea cea mai adevărată este cea mai conformă cu „obiectivitatea” adevărului. În omul care nu s-a purificat de patimi rațiunea este întotdeauna în slujba patimilor și judecățile ei strâmbă adevărul. Această „subiectivitate” păcătoasă trebuie biruită.”

Cu alte cuvinte, dacă omul oglindește curat pe Dumnezeu în conștiința Sa, el manifestă subiectivitatea cea bună ca gest de cunoaștere personală a lui Hristos, după cum dacă oglindește deformat pe Dumnezeu, această rău-subiectivă deformare alterează prezența Adevărului-Hristos, care în Sine este „obiectiv”, ca Unul necondiționat de nimic din trăirea omului. De altfel, experiența proprie spațiului Bisericii mărturisește că omul, nu prin rațiunea exprimată în logică formală și dorit obiectivată prin renunțarea la ceea ce ține de personal, se poate împărtăși din Dumnezeu, ci dimpotrivă, ființa întreagă primește împărtășire din ceea ce Dumnezeu îi descoperă, tocmai împlinindu-se sub aspect personal. Iată, deci, logica antinomică a unei deveniri întru Dumnezeu - Cel „obiectiv” prin excelență, ca Unul la adăpost de orice condiționare a lumii, și cu atât mai mult la adăpost de tot gestul de interacțiune om-Dumnezeu strâmbat „subiectiv” prin păcat - prin gestul împlinirii omului ca persoană, și care poartă astfel „subiectivitatea” cea bună a exprimării sale ca „sine-însuși” în lumina harului.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

SUBORDINAȚIONÍSM. Erezie antitrinitară care poziționa cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, Dumnezeul Fiul, în raport de inferioritate față de Dumnezeul Tatăl, precum și pe Sfântul Duh în raport de subordonare față de Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul.

Această percepție greșită a dogmei trinitare reprezintă o tendință specifică primelor trei secole creștine (în special în secolele II-III), regăsindu-se și la unii Părinți ai Bisericii: Sf. Justin Martirul și Filosoful, Tertulian și Sf. Irineu de Lugdunum, dar și la alți scriitori bisericești precum Origen sau Novațian. Motivațiile pentru această manieră de interpretare sunt multiple: pe de o parte, tendința în favoarea unei unități și a unei transcendențe absolute a lui Dumnezeu Fiul, comună de altfel tuturor exprimărilor teologice care utilizează categoriile specifice filosofiei grecești, iar pe de altă parte, fidelitatea extremă față de monoteism, care nu trebuia compromis prin teologia trinitară. De asemenea, interpretarea literară a unor pasaje biblice (*In* 14, 28; *Mc* 10, 18; *Mc* 13, 32) a oferit argumente suficiente pentru înțelegerea relațiilor intratrinitare în manieră subordinaționistă. Dogma ortodoxă în privința învățăturii despre Sfânta Treime, care a fost fixată pe parcursul secolului al IV-lea, în cadrul primelor două Sinoade Ecumenice (Niceea, 325; Constantinopol, 381), a evidențiat ca eretică pozițiile exprimate de subordinaționiști, care negau consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi. Această problemă a fost rezolvată în mod explicit în conflictul generat în spațiul alexandrin de către preotul Arie și ucenicii acestuia, care susțineau că Fiul nu este Dumnezeu prin natură, ci prin har, Acesta fiind creat de Dumnezeu Tatăl mai înainte de timp. Chestiunea subordonării Sfântului Duh în raport cu celelalte două Persoane ale Treimii a fost discutată în a doua jumătate a secolului al IV-lea, odată cu ideile promovate de ereticul

pnevmatomah Macedonius. Subordinaționismul a fost condamnat cu autoritate maximă în cadrul lucrărilor Sinodului II Ecumenic (Constantinopol, 381). Părinții Bisericii care au clarificat dogma ortodoxă trinitară sunt Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Grigorie de Nyssa.

Bibliografie. Barnes, T., „A Note on the Term *Homoioousios*", în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 10/2007, pp. 276-285; Grillmeier, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, vol. I: *De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Ed. Cerf, Paris, [2]2003; Marcus, W., *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlischen „Theologie" und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe Oikonomia und Theologia*, M. Hueber, München, 1963; Rămureanu, I., „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui", în: *ST*, XXXIII (1981), 3, pp. 285-336; Rămureanu, I., „Sinodul I Ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", în: *ST*, XXIX (1977), 1-2, pp. 15-61; Voicu, C., „Problema homoousios la Sfântul Atanasie cel Mare", *MO*, XV (1963), 1-2, pp. 3-20.

Ionuț Tudorie

SUCCESIÚNE APOSTÓLICĂ. Principiu legat de canonicitatea unei Biserici și de validitatea clerului și implicit a Tainelor, ce presupune succesiunea neîntreruptă a hirotoniilor de la Sfinții Apostoli până în ziua de astăzi.

În primul rând, prin succesiune se înțelege moștenire. În acest înțeles Biserica este în întregimea ei moștenirea rămasă de la Apostoli și, datorită acestui act de transmitere a ei prin Apostoli, însăși moștenirea a primit numele de apostolică. Toți membrii Bisericii, clerici laici și monahi, sunt moștenitori și deținători ai succesiunii apostolice, fiecare potrivit locului și rolului pe care îl deține în Biserică. Episcopii sunt urmași direcți ai Apostolilor, deținători ai puterii depline sacramentale, învățătorești și cârmuitoare. Preoții, într-o măsură mai redusă decât episcopii, ca lucrători ai mântuirii, prin puterea pe care o dețin, sunt și ei urmași ai Sfinților Apostoli pe linie indirectă, adică prin intermediul episcopilor, de către care au fost și sunt instituiți, până astăzi. Același lucru se poate spune, într-o altă formă, și despre diaconi, care în calitate de ajutători sacramentali ai episcopilor și al preoților, participă în mod corespunzător harului, puterii și lucrării lor, la aceeași succesiune apostolică.

Biserica a fost întemeiată de Mântuitorul și Apostolii au făcut parte din Biserică și nu au fost nici anteriori, nici posteriori Bisericii. Ei au primit mai întâi putere harismatică – puterea de a săvârși minuni – și puterea de a propovădui în mod infailibil adevărul de credință, de a-l păstra, de a-l răspândi și de a-l apăra, apoi puterea sacramentală sau harică de a săvârși lucrări sfinte prin care să sfințească viața, și, în fine, puterea pastorală de cârmui întreaga Biserică prin adevărul de credință, prin lucrările sfinte și prin rânduielile privind organizarea și disciplina vieții bisericești.

Această putere au exercitat-o fiecare dintre Apostoli în întreaga Biserică, neavând nici unul mai mult decât altul, nedeținând-o nici unul numai parțial și nefiind legați nici unul de o anumită cetate sau regiune, ci având fiecare jurisdicție deplină și universală. Puterea fiecărui Apostol a fost transmisă în mod deplin Bisericii în întregimea ei, iar nicidecum vreunuia dintre urmașii Sfinților Apostoli la cârmuirea Bisericii, adică nici unuia dintre episcopi. Astfel, puterea harismatică, ca dar propriu al fiecăruia și al tuturor, adică puterea de a face minuni, aceea de a învăța infailibil (*Mt* 10; *In* 14, 26, 16, 13, etc.), ca și alte harisme, nu a moștenit-o nici unul dintre episcopi, ci numai Biserica în întregimea ei, care deține și își afirmă mereu în mod vizibil harisma infailibității, iar în mod latent ca potentă, deține și celelalte harisme, de care niciodată nu a fost lipsită și de care a făcut uz prin «vasele alese ale Duhului», prin ceata sfinților Săi. Fără a moșteni individual vreuna din aceste harisme, episcopii urmași ai Apostolilor nu le-au moștenit nici în grup sau toți împreună. Așa încât, infailibilitatea rămâne o însușire a Bisericii determinată de harisma respectivă, iar nu o putere a episcopilor și nici a episcopatului în întregimea lui. Ei au moștenit puterea de a propovădui sau de a învăța cuvântul adevărului, pe aceea de a săvârși Sfintele Taine și orice lucrare sfântă, precum și puterea de a cârmui Biserica prin rânduielile de drept și prin

măsurile disciplinare. Această putere, episcopii au primit-o fiecare numai pentru teritoriul care li s-a încredințat păstoririi lor, cu mandatul de a o exercita în întreaga Biserică numai în chip solidar, iar nu individual.

Succesiunea apostolică înseamnă și transmiterea, fără nici un hiatus, a puterii bisericești de la Sfinții Apostoli până la cel din urmă episcop din vremea noastră. Această păstrare neîntreruptă a formelor succesiunii a fost socotită, și pe drept cuvânt, ca o garanție a transmiterii reale a învățăturii adevărate și a puterii bisericești și deci a păstrării acestora fără întrerupere în Biserică, și iarăși, ca urmare a acestei păstrări, ca o garanție că Biserica își continuă lucrarea sa mântuitoare în lume. Despre ea vorbesc în sensul arătat, o seamă dintre scriitorii vechi ai Bisericii, începând cu Hegesip, Irineu, Tertulian, Eusebiu al Cezareei, etc.

Hegesip (sec. II) spune că a verificat succesiunea apostolică a episcopilor Bisericii din Corint și a celei din Roma și conchide că în cazurile tuturor succesiunilor episcopale, și în fiecare cetate, se păstrează și dreapta credință (Eusebiu, *Historia Eccleisae*, IV, 22). Irineu (sec. II), arătând pe unde au predicat unii dintre Apostoli, ca Matei, Petru, Pavel, apoi ucenicii lor Marcu și Luca, adaugă, că prin tradiția Apostolilor s-a păstrat credința cea adevărată în fiecare biserică, și că se poate demonstra pe firul succesiunii apostolice, de la episcopii așezați de către Apostoli până în vremea sa, că nimeni n-a învățat și n-a cunoscut învățăturile ereticilor. (*Adversus Haeresis*, 3, 3, 1). Tertulian, răfuindu-se tot cu ereticii, ca și Irineu, folosește aceeași manieră pentru a demonstra că învățăturile ereticilor sunt scorniri târzii de după epoca apostolică, despre care nici urmă nu se găsește, nici în învățătura Apostolilor, și nici în aceia a urmașilor acestora, episcopii apostolici, ca Policarp al Smirnei și Clement Romanul, adică episcopii așezați direct de Apostoli. Căci, precum Apostolii n-au învățat lucruri prin care să se deosebească între ei, ci unul și același adevăr, tot așa și urmașii lor, au ținut aceiași credință (*De praescriptione haereticorum*, 32, 36). Eusebiu al Cezareei, în primele 7 cărți ale Istoriei sale, urmărește, în mod principal, să arate toate succesiunile apostolice despre care i-a fost posibil să găsească dovezi. De altfel, chiar cuvintele cu care își începe Istoria sa, par să indice preocuparea lui deosebită cu succesiunea apostolică (Eusebiu, *Historia Eccleisae*, 1, 1, 1). Astfel, el arată numele episcopilor care au păstorit în succesiune apostolică Bisericile din Ierusalim, Roma, Antiohia și Alexandria. De asemenea, prin mențiuni sporadice, arată existența aceleiași succesiuni în Bisericile din Efes, din Creta, Atena, Smirna, etc. (Eusebiu, *Historia Eccleisae*, 2, 4. 5; 3, 4, 5; 3, 36, 1 ș.a) și constantă că este imposibil să se enumere nominal toți aceia care cei dintâi au dobândit succesiunea apostolică în întreaga Biserică sau în Biserica ecumenică (Eusebiu, *Historia Eccleisae*, 3, 37, 4 sq).

În ceea ce privește *conținutul* succesiunii apostolice, ea constă atât în transmiterea puterii sacramentale, pe firul unor neîntrerupte hirotoniri care își au începutul în Sfinții Apoostoli, dar și în succesiunea în credință, alături de succesiunea în har. Într-un mod precis și categoric ne învață Sf Vasile cel Mare, că acolo unde s-a pierdut credința, s-a pierdut și a încetat și succesiunea apostolică. În epistola către Amfilohiu din Iconiu, scrisă la anul 374, și al cărei cuprins este trecut în primele 15 canoane ce ni s-au păstrat sub numele lui, scrie: „Despre botezul Pepuzienilor, «cei vechi au hotărât să se primească acel botez, neabatându-se ei întru nimic de la credință» - totuși, aceștia acceptând și abateri de la credință, botezul lor nu mai trebuie primit, «căci nu sunt botezați cei ce nu s-au botezat întru cele predanisite nouă...», «iar cei ce s-au lepădat de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, căci a lipsit comunicarea lui prin întreruperea succesiunii». Căci - zice el - «cei ce aveau hirotoniile de la Părinți, și prin punerea mâinilor peste ei aveau harul duhovnicesc, dar cei ce s-au rupt (de Biserică prin erzie) devenind mireni, n-au avut putere nici de a boteza nici de a hirotoni, nici nu puteau da altora harul Duhului Sfânt, de la care ei au căzut; pentru aceasta, Părinții au hotărât ca cei botezați de dânșii... viind la

Biserică să se curățească din nou cu adevăratul botez al Bisericii»" (Can. 1 Vasile). De altfel, atitudinea vechii Biserici în chestiunea întreruperii succesiunii apostolice sacramentale prin căderea de la credință, adică prin pierderea succesiunii în credință, este exprimată și în hotărârile canonice ale Bisericii și anume în Can. 46, 47, 68 Ap.; 7, 11 Sin. I Ec.; 95 Trul. etc. - care prevăd rebotezarea ereticilor și hirotonirea din nou a clericilor acestora de orice grad - episcopi, prezbiteri sau diaconi. *Can. 68* Ap. prevede: «Dacă vreun episcop sau presbiter sau diacon, ar primi de la cineva a doua hirotonie, să se caterisească și el și cel ce l-a hirotonit, fără numai dacă ar dovedi că de la eretici are hirotonia. Fiindcă cei ce sunt botezați sau hirotoniți de către unii ca aceștia, nu pot fi nici credincioși (mireni), nici clerici». Ca urmare, în niciun chip succesiunea sacramentală nu poate fi imaginată fără succesiunea în credință.

În Biserica veche, succesiunea în credință s-a pus de către Ciprian din Cartagina, în legătură cu botezul ereticilor, de Vasile cel Mare în legătură tot cu botezul și cu preoția ereticilor, de Fericitul Augustin și de numeroși alți scriitori bisericești și ierarh, ca Ignatie al Antiohiei, Justin Martirul, Irineu, Hegesip, Tertulian, Ieronim, etc., apoi și de Părinți alcătuitori ai Can.: 46-47, 68 Ap., 8, 19, Sin. I Ec., 7 Sin. II Ec., 95 Trul., etc. Ulterior succesiunea în credință s-a mai pus în raporturile dintre catolici și ortodocși, în legătură cu sinoadele unioniste de la Lyon (1274), Constanz (Germania, 1414 – 1418) și Ferrara - Florența (1438-1439), la care au fost invitați, și au luat parte, și episcopii ortodocși, recunoscându-li-se episcopilor catolici succesiunea apostolică de către ortodocși, și invers. Pe același temei al recunoașterii reciproce a succesiunii apostolice a episcopilor, au fost invitați episcopii ortodocși și la sinodul Vatican (1870), fără a lua însă parte. În raporturile dintre ortodocși și protestanți s-a pus problema succesiunii apostolice, în legătură cu validitatea Botezului tuturor ramurilor protestante, și apoi, în special, în legătură cu validitatea tainei Preoției anglicane. După pr. prof. Liviu Stan problemele principale, în legătură cu care se pune și astăzi problema succesiunii apostolice, ar putea fi considerate următoarele: 1. Problema Bisericii însăși, a Bisericii adevărate, care nu poate sta decât pe „temelia Apostolilor" (*Ef* 2, 20), pe cea a succesiunii apostolice. 2. Problema intercomuniunii *in sacris* a credincioșilor care aparțin diverselor Biserici sau confesiuni creștine. Înfăptuirea sau admiterea acesteia este condiționată de succesiunea apostolică, întrucât numai pe baza ei se poate admite existența preoției sacramentale, care este indispensabilă pentru o astfel de intercomuniune. 3. Problema unirii unor Biserici sau confesiuni, problemă atât de actuală oricând, este și ea dintre acelea a căror soluționare justă depinde, în primul rând, de succesiunea apostolică, în sensul că unirea - ca o etapă superioară și ultimă - care ar urma după stabilirea intercomuniunii *in sacris*, presupune în mod necesar existența succesiunii apostolice în toate Bisericile sau confesiunile care urmează să se unească. 4. Problema recunoașterii validității tainelor Bisericiilor eterodoxe (catolică, armeană, coptă, etiopiană, etc.) - și în special a Tainelor Botezului și Preoției. 5. Problema administrării unor Taine sau ierurgii de către slujitorii ortodocși, unor creștini din afara Bisericii Ortodoxe. 6. Problema unui viitor sinod ecumenic, în sensul că membrii unui astfel de sinod nu pot fi în primul rând decât episcopii cu succesiune apostolică.

Biserica veche, ca și cea din vremea noastră, arată un interes deosebit succesiunii apostolice, condiționând de ea păstrarea credinței adevărate și deținerea reală a puterii bisericești de către urmașii Sfinților Apostoli, mai ales de către episcop, dar și de ceilalți membri ai clerului părtași la preoție, și deci garanția că se asigură mântuirea prin lucrarea preoțească în cadrul Bisericii. Pentru conștiința credincioșilor și pentru conștiința clerului succesiunea apostolică oferă o certitudine care temeluiește nădejdea mântuirii și zidirii continue a Bisericii. Lipsa ei ar însemna deznădejde și destrămare morală, ca și o destrămare a vieții bisericești în general.

Bibliografie. David, Petru I., „Succesiunea apostolică și unitatea de credință la vechii catolici", în: *Ort*, 2/1967, pp. 211-220; Farahat, K., „Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii, sub aspectul succesiunii apostolice", în: *Ort*, 1/1988, pp. 31-46; Sergie, „Importanța succesiunii apostolice la eterotodocși" (trad. din lb. rusă de Pr. D. Stăniloae), în: *MMS*, 9-10/1963, pp. 574-592; Stan, Liviu, „Succesiunea apostolică", în: *ST*, 5-6/1955, pp. 306-323.

Irimie Marga

SÚFLET. Concept religios referitor la faptul că persoana umană este de fapt o entitate imaterială, nevăzută, dar care rezidă în trup material ca parte constitutivă a sa, și este întrucâtva circumscrisă acestuia.

Potrivit învățăturii Bisericii Ortodoxe, omul are o structură dihotomică trup-suflet. Și trupul și sufletul au fost create de Dumnezeu, sufletul fiind nemuritor, dar această nemurire nu o are prin sine în mod autonom, ci prin puterea lui Dumnezeu.

În limba ebraică, noțiunea de *psychē* (suflet) avea corespondent substantivul *nefeș*, care deosebindu-se de *ruah* (duh), semnifica elementul individual al manifestării sensibile a omului, el nefiind principiul sau cauza vieții omului, ci doar manifestarea acesteia. Atât *nefeș, ruah și neșama* sunt foarte rar folosiți în Sfânta Scriptură ca și componentă nematerială distinctă de trup. După învățații Talmudului, sufletul omului este categoric despărțit de trup, ei stabilind o analogie privind relația lui Dumnezeu cu lumea și a sufletului cu trupul. La Platon, *psychē* înseamnă ca și *nefeș*, puterea vitală, însă alături de acest „suflet inferior" există *nous*-ul, adevăratul suflet (duhul) care este sediul rațiunii (*logos*-ului) și care se opune trupului (*soma*), acesta fiind „mormânt" (*sema*) al *nous*-ului. Sf. Apostol Pavel și Părinții Bisericii, folosind cele două noțiuni: *psychē* și *nous*, au arătat, spre deosebire de gândirea platonică, că acestea sunt două puteri al aceleiași părți spirituale din om, iar pe de altă parte că trupul și duhul nu sunt două principii contrare și coeterne, ci ele exprimă unitatea duală a omului, integralitatea ființei sale.

Sufletul este o substanță reală, vie, spirituală, nemuritoare, nemurire pe care o are prin puterea lui Dumnezeu care l-a creat. Omul, prin sufletul său, este *cineva* și nu simplu *ceva*, este un subiect capabil de comuniune, comuniune la care participă și trupul. Prin sufletul său omul este înzestrat cu libertate, conștiință, voință, rațiune, sentimente, ridicându-se asupra celorlalte viețuitoare nu numai prin sufletul ci și prin trupul său.

În Sfânta Scriptură natura spirituală a omului este numită uneori suflet *psychē*, alteori duh, *pnevma*. Erezia apolinaristă fundamentându-se pe filosofia lui Platon și Plotin susținea concepția trihotomistă privitoare la om, concepție potrivit căreia omul ar fi compus din trup, suflet și duh. Cei care susțin trihotomismul invocă în special textele din *1 Tes* 5, 23 și *Evr* 4, 12 în care Sf. Apostol Pavel amintește trei componente ale omului: trup, suflet, duh. Dar, cuvintele de „suflet" și „duh" vizează același element spiritual al structurii omului care este dihotomică, nu trihotomică. În aceste texte nu este vorba de două principii deosebite, ci doar de două funcțiuni sau puteri ale aceleași naturi spirituale a omului: puterea vieții organice și puterea vieții spirituale care este indicată prin suflet și duh. Astfel, aceeași natură spirituală umană se numește suflet când se raportează la cele ale trupului, îndeplinind funcții organice și se numește duh, când se raportează la cele strict spirituale, îndeplinind funcții din sfera spiritualului, a duhovnicescului. Opoziția paulină dintre omul psihic/trupesc și omul duhovnicesc/spiritual din *1 Co* 2, 14-15; 15, 45; *Ga* 5, 17 nu este ființială, ci morală.

Refuzând dualismul, antropologia biblică și patristică arată că trupul omului este însuflețit, iar sufletul omului întrupat, nelăsând nici măcar impresia unei rupturi între trup și suflet, ci mai degrabă o armonizare a raporturilor lor. J. C. Larchet arată că la Sfinții Părinți omul nu este numai suflet, nici numai trup, ci una și alta laolaltă, de nedisociat. Părintele Dumitru Stăniloae spune că „a sfinți trupul înseamnă a sfinți și sufletul sau a-l face mediu tot mai străveziu și organ tot mai adecvat al prezenței dumnezeirii. Orice gest al trupului are repercusiuni asupra vieții sufletești și orice gest sau

simțire din suflet se repercutează în trup. (...) Este cu neputință de a desprinde total din suflet rădăcinile trupului, precum este cu neputință de a vedea în trup numai materie".

Pentru teologia ortodoxă, cuvântul „suflet" este echivalentul lui *psychē* din limba greacă și înseamnă suflarea divină de viață sau forța spirituală care menține în viață trupul. Sufletul este darul lui Dumnezeu făcut omului, în calitatea Lui de viață și dătător de viață. În această calitate a Sa, Dumnezeu poate cere oricând sufletul omului, așa cum întâlnim în Evanghelie: „Nebune! În această noapte vor cere de la tine sufletul tău și cele ce ai pregătit ale cui vor fi?" (*Lc* 12, 20). Fiind darul lui Dumnezeu, omul trebuie să se bucure de sufletul lui și trebuie să iubească pe Dumnezeu din toată inima, cugetul și sufletul lui (*Mt* 22, 37). Prin sufletul lui omul reprezintă o mare valoare înaintea lui Dumnezeu, fiind mai de preț decât toată lumea (*Mt* 16, 26; *Mc* 8, 35-37) Pentru mântuirea lui a fost nevoie să se întrupeze însăși Fiul lui Dumnezeu și să-și dea sufletul Lui ca preț de răscumpărare pentru mulți (*Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45). Prin Jertfa și Patimile și Învierea Mântuitorului și prin harul Sfintelor Taine, sufletul omului se primenește și se sfințește, dacă omul are credință și râvnă pentru împlinirea poruncilor lui Dumnezeu (*Mc* 16, 16; *1 Ptr* 1, 9, 22).

Când este întărit și luminat de har, sufletul omului îl preamărește neîncetat pe Dumnezeu prin cuvânt și prin jertfele duhovnicești aduse Lui și prin jertfelnicia și slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui. Sufletul din om are o importanță excepțională pentru că numai prin el omul este o ființă personală, liberă și nemuritoare. „Pentru că ce-i va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă iar sufletul îl va pierde! Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său" (*Mt* 16, 26). Sufletul este creat din voința lui Dumnezeu, prin suflarea divină, într-un mod pe care-l cunoaște numai Creatorul însuși. Sufletul este primit de la Dumnezeu prin suflarea de viață divină odată cu trupul, în timpul zămislirii, astfel că ființa umană apare în lume ca unitate psiho-somatică. Sufletul omenesc nu trebuie să fie confundat nici cu puterea vitală, imanentă care există în ființele necuvântătoare. El este subiectul sau suportul personal al energiei vitale a trupului, individualizând firea umană într-un subiect distinct. De aceea, sufletele descendenților lui Adam nu sunt conținute în sufletul lui Adam. În calitate de protopărinte al neamului omenesc, Adam cuprinde în sine pe toți urmașii săi, dar fiecare își primește o existență individuală printr-un suflet nou, creat de Dumnezeu pentru el. Prin moartea trupească, sufletul se desparte de trup pentru un timp cu nădejdea vieții veșnice și în așteptarea învierii trupului (*Ecc* 12, 7).

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, apud: Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Clement, Olivier, *Trupul morții și al slavei*, trad. S.E. Vlad, Ed. Christiana, București, 1996; Isaia Pustnicul, *Despre păzirea minții în 27 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, 14; *Îndrumări misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale. Experiența Răsăritului creștin*, Ed. Harisma, București, 1997; Marcu Ascetul, Sf., *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte, în 226 de capete*, 17, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *PSB* 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995; Popa, Gheorghe, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Ed. Trinitas, Iași; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Prager, Viviane (ed.), *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, București, 2000; Stăniloae, D., *nota 707*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978; Ware, Kallistos, *The Soul in Greek Christianity*, în: James, M., Crabbe, C. (ed.), *From Soul to Self* , Ed. Routledge, London/New York, 1999, pp. 49-69.

Cristinel Ioja

SUPERSTÍȚIE. Credință eronată, irațională, care nu are fundament în revelație și care parazitează credința adevărată. Superstiția s-a născut în păgânism și din influențele păgâne asupra creștinismului, care nu folosește, ba chiar poate periclita mântuirea.

Cel ce îmbrățișează superstițiile dovedește slăbiciune în credință și dezorientare pe calea mântuirii. De aceea, Biserica a condamnat superstițiile și pe cei ce cred în ele și a cultivat mereu cunoașterea teologică (catafatică și apofatică), potrivit cuvintelor Mântuitorului care zice: „Viața veșnică este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (*In* 17, 3). Iar Can. 61 Trul. prevede: „Cei ce se dau pe mâna ghicitorilor, sau a celor ce se numesc sutași, sau a altora de acest fel, ca de la aceia să învețe ceea ce ei ar voi să le descopere lor, sa cadă sub canonul de 6 ani, după cele ce s-au orânduit mai înainte de către părinți despre aceștia. La aceleași pedepse trebuie să fie supuși și cei ce trag după ei urși sau alte astfel de dobitoace spre înveselirea și vătămarea celor simpli, și cei ce spun norocul și urmează spița neamului și o mulțime de alte oarecare ziceri de acest fel, care sunt numite după vorbele cele deșarte ale rătăcirii, și pe cei ce se numesc gonitori de nori, și vrăjitori, și cei făcători de talismane și ghicitori. Cei ce stăruie în acestea și nu se schimbă și nu se feresc de astfel de meșteșuguri, pierzătoare și păgânești, orânduim să fie lepădați cu totul din Biserică, precum rânduiesc și sfintele canoane. Căci ce împărtășire are lumina cu întunericul?, precum zice Apostolul, sau ce împreună petrecere are Biserica lui Dumnezeu cu idolii? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul? Sau ce potrivire este între Hristos și Veliar?" (*2 Co* 6, 14-16).

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993; Mladin, Nicolae ș.a., *Teologia Moarală Ortodoxă*, vol. I, București, 1979; Sachelarie, Nicodim, *Pravila bisericească*, Buzău, 1999; Stan, L., „Superstițiile și obscurantismul mistic", în: *ST*, 2-6/1956.

Irimie Marga

SUPRAVENERÁRE. v. IPERDULÍE.

SUPÚNERE CANÓNICĂ. Ascultarea pe care trebuie să o acorde orice membru al Bisericii față de organele superioare de conducere. Supunerea canonică este actul prin care se recunoaște și se concretizează autoritatea ierarhiei bisericești. Acolo unde încetează supunerea canonică, încetează și ierarhia, și Biserica. Supunerea canonică are ca fundamente principale libertatea și credința, fără acestea două supunerea canonică devine fie constrângere, fie nonsens.

Prin libertate, omul ajunge la credință și prin credință transpune în practică ascultarea față de mai-marii lui, potrivit cuvintelor Sf. Ap. Pavel care zice: "Ascultați de mai-marii voștri și supuneți-vă lor, că ei priveghează pentru sufletele voastre, ca unii ce au să dea seamă de ele" (*Evr* 13, 17).

Semnul liturgic al supunerii canonice este *tunderea* părului, pe care Biserica o practică, după model biblic (*FA* 21, 23-27), la botez, la hirotonie și la depunerea voturilor monahale. Prin urmare și supunerea canonică este graduală, în funcție de tunderea pe care creștinul o acceptă și la care se supune de bună voie, respectiv:

a) *supunerea canonică a mireanului* față de Biserică, în baza tunderii de la botez. Este supunerea cea mai lejeră, lipsită de orice constrângere, bazată pe credință și pe dorința de mântuire.

b) *supunerea canonică a clericilor* față de superiorii lor, în baza tunderilor de la botez și de la hirotonie. Este o supunere crescută, condiționată de legământul de la hirotonie, dar care nu poate fi totală, întrucât nu poate să excludă responsabilitatea personală a clericilor – fiecare în treapta lui – în misiunea bisericească încredințată lor.

c) *supunerea canonică a călugărilor* față de superiorii lor (stareții), în baza tunderilor de la botez, de la depunerea voturilor monahale și, acolo unde este cazul, de la hirotonie. Această supunere canonică este totală, care merge până la tăierea deplină a voii personale.

Toate sfintele canoane dau dispoziții care pleacă de la supunerea canonică. Acolo unde încetează supunerea canonică, încetează și puterea sfintelor canoane. Pe de altă parte, sfintele canoane condamnă pe cei care resping supunerea canonică, ca o lepădare de la făgăduința exprimată prin tunderea liturgică. Astfel, mirenii pot fi excomunicați sau afurisiți, clericii pot fi certați până la caterisire, iar călugării pot fi excluși din monahism, până la excluderea totală din Biserică.

Supunerea canonică nu poate fi invocată atunci când autoritatea bisericească vrea să-și exercite prin ea abuzul de putere. De aceea, sfintele canoane condamnă clericii care abuzează de puterea bisericească (Can. 4 Sin. VII Ec.), iar cei aflați în ascultare nu pot fi trași la răspundere pentru nesupunere canonică, atunci când semnalează abuzul, ba chiar sunt îndemnați să ceară ajutorul unor instanțe superioare (Can. 12, Cart.). Călugării, fără a fi condamnați ca neascultători, pot chiar să părăsească mânăstirile lor atunci când stareţul nu mai respectă rânduielile bisericești sau devine eretic (Can. 17 Nichifor). Supunerea canonică cere responsabilitate și dreaptă socoteală atât pentru autorități, cât și pentru cei în ascultare. Supunerea canonică asumată echilibrat și convingător pentru toți membrii Bisericii, înseamnă înaintare pe calea mântuirii, împărtășire de lucrarea sacramentală a Bisericii și creștere în virtuți spre dobândirea vieții veșnice.

Bibliografie. Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu 1993; Floca, Ioan N., „Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox", în: *ST*, 5/1987; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, București, 1990; Mladin, IPS Nicolae ș.a., *Teologia Moarală Ortodoxă*, vol. I, București, 1979; Sachelarie, Nicodim, *Pravila bisericească*, Buzău, 1999; Stănculescu, Ioan F., „Ascultarea canonică", în: *ST*, 7-8/1962, pp. 471-488.

Irimie Marga

SVETÍLNĂ. v. LUMINÂNDĂ.

Ș

ȘEÓL. Locuința morților în care, potrivit credinței veterotestamentare, ajungeau sufletele celor răposați.

Originea termenul *șeol* este necunoscută. Specialiștii au emis diverse ipoteze care sugerau fie o sorginte asiro-babiloniană, fie una akadiană. Astfel, că sursa cuvântului ebraic a fost identificată în: *šuālu – lumea de dincolo*; *šaāl – a consulta un oracol* sau *a vorbi cu morții*; *šilu*– un fel de *cameră* sau *šaālu – a cere*, *a decide*. Se pare că ultima variană este cea mai plauzibilă, deoarece prin derivarea de la rădăcina *š›l – a cere*, Șeolul este perceput drept un spațiu al interogării, care cere mereu, care niciodată nu se satură, oricât de multe suflete ar înghiți. Cuvântul șeol apare de aproximativ 66 de ori în Vechiul Testament: *Fc* 35, 5; 42, 38; 44, 29, 31; *Nm* 16, 30, 33; *Dt* 32, 22; *1 Rg*2, 6; 22, 6; *3 Rg* 2, 6, 9; *Iov* 7, 9; 11, 8; 14, 13; 17, 13, 16; 21, 13; 24, 19; 26, 6; *Ps* 6, 6; 9, 13; 15, 10; 29, 4; 30, 18; 48, 15-16; 54, 16; 85, 13; 87, 4; 88, 49; 114, 3; 138, 8; 140, 7; *Pr* 1, 12; 5, 5; 7, 27; 9, 18; 15, 11; 23, 14; 27, 20; 30, 16; *Cânt* 8, 6; *Ecc* 9, 10; *Is* 5, 14; 10, 29; 14, 9; 11, 15; 28, 15, 18; 38, 10, 18; 57, 9; *Iz* 31, 15-17; 32, 21, 27; *Os* 13, 14; *Am* 9, 2; *Iona* 2, 3; *Avc* 2, 5; *Tob* 13, 2; *Bar* 2, 17; 3, 11, 19; *Tin* 1, 65; *Sol* 16, 17; *Sir* 41, 7; *3 Mac* 6, 31. Atât în scrierile canonice, cât și în cele anaghinoscomena, șeolul corespunde grecescului *hades* și latinescului *inferno*. Singura excepție o constituie textul din *1 Rg* 22, 6 unde Septuaginta traduce prin *tanaton*.

Din textele scripturistice reiese că șeolul este un loc subteran (*Is* 7, 11, *Iz* 31, 14; *Ps* 85, 13), o peșteră mare (*Is* 57, 9), un fel de mormânt în adâncime (*Is* 14, 15). Este extrema cea mai îndepărtată a creației, un loc extrem de adânc (*Pr* 9, 18) care contrastează cu înălțimea cerului (*Iov* 11, 8; *Am* 9, 2); de aici ideea coborârii și intrării în cele mai adânci ale pământului (*Is* 14, 15). Acest loc este închis și străjuit de porți de aramă (*Iov* 17, 16; 38, 17; *Is* 38, 10; *Ps* 9, 13), este compartimentat în mai multe părți (*Pr* 7, 27) și cuprinde locuri extrem de îndepărtate (*Iz* 32, 23). Iov percepe șeolul ca pe un loc oribil, o „țară a întunericului", un ținut al neorânduielii în care lumina este beznă (10, 21-22). Cel care ajunge în acest loc nu va mai vedea lumină și nu va mai putea ieși niciodată (48, 15-16), pentru aceasta este casa lui veșnică (*Ecc* 12, 5). Cu toate că șeolul este caracterizat de țărână (*Iov*17, 16; 21, 26; *Ps* 7, 5; cf. *Fc* 3, 19), acesta este asociat adesea cu diverse imagini ale apei. Cel mai potrivit exemplu este conturat de profetul Iona (2, 3-6) care descrie pântecele locuinței morților ca pe un adânc de ape cu mări, râuri, unde, talazuri, și valuri neîncetate care se împresoară peste cel aruncat în mijlocul lor. În locuința morților domnește o liniște supremă (*Ps* 30, 18; *Ecc* 9, 10; *Is* 47, 5) și prin urmare Dumnezeu nu poate fi lăudat (*Ps* 29, 9; *Is* 38, 15). În șeol se adună toți oamenii indiferent de statutul lor social (bogați și săraci, stăpâni și slujitori) sau de calitățile lor sufletești (buni sau răi, credincioși sau necredincioși),

fiindcă acesta este casa tuturor celor vii (*Iov* 30, 23; *Ps* 88, 49). Cei morți continuă aici să trăiască într-o anumită măsură viața lor pământească: Iacob îl va jeli pe fiul său Iosif (*Fc* 37, 35; 42, 38), iar vitejii își vor avea armele cu ei, cu toate că ei sunt numai umbre (*Is* 14, 9; 24, 14).În mentalul iudaic, Șeolul ca și moartea este personalizat; acestuia i se atribuie o poftă nesățioasă de a înghite sufletele oamenilor (*Is* 5, 14; *Avc* 2, 5; *Pr* 27, 20; 30, 15-16). Totuși, supremația lui Dumnezeu asupra locuinței morților este indiscutabilă (*Am* 9, 2; *Os* 13, 14; *Dt* 32, 22; *1 Rg* 2, 6). El are puterea să scoată de acolo pe cine consideră că merită să fie scutit de chinurile acestui loc situat la periferia creației (*Iov* 26, 2; *Pr* 15, 11; *Ps*15, 10). Nimeni nu se poate fugi de la fața Sa (*Ps* 138, 8) pentru că mânia Lui ajunge chiar și pe cei ascunși în adâncurile șeolului (*Am* 9, 2).

În scrierile patristice se subliniază faptul că sufletul duce cu sine tot ceea ce a agonisit în viața pământească și stăruie în cele în care a fost găsit în ceasul morții. Acest fapt este și o formă de păstrare a identității personale. „Suflete celor adormiți, scrie arhimandritul Iustin Popovici, intră în viața de dincolo cu tot ceea ce poartă în ele [...] merg dincolo cu toate gândurile și simțurile lor, cu virtuți cu patimi, cu cele bune ale lor și cu cele rele, cu întreaga lor lume morală. Adică așa cum sunt și așa cum au ieșit din acest trup și din viața pământească". Veșnicia chinurilor din șeol menționată de Isaia la fine profețiilor sale prin sintagmele „*focul nu se va stinge*" și „*viermele nu va muri*" (66, 24) oglindește durerea și mustrarea pe care sufletul o simte datorită viețuirii lui păcătoase. Memoria conștiinței nu se mai stinge și nu poate fi îndepărtată în niciun fel: „Să ne gândim la amara durere din iad, ce se va sălășlui în suflet prin conștiință, de amintirea celor rău făcute de el în trup. [...] Cine va putea măsura plânsul netăcut și acele lacrimi amare și fără folos și scrâșnirea dinților și durerile celor copleșiți de chinul părerii de rău statornicită în inima lor și sfâșiind cu dreptate adâncul sufletului" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola 1*, în: *PG* 91, 381D-384A). Cu toate că lumina izvorâtă de Dumnezeu pătrunde până în adâncurile locuinței morților, suflete păcătoase nu au parte de ea. Aceasta nu se datorează decât neputinței celor de acolo, care și-au ferecat ființa la raza harului, prin voia lor statornicită în rău. Totuși, Dumnezeu este drept și celor osândiți le rânduiește pedeapsa pe potriva faptelor lor: „...se poate ca unul să fie vrednic de focul cel nestins, și acesta să-l ardă mai domol sau mai tare, iar altul, vrednic de viermele care nu moare, și acesta de asemenea îl va roade mai blând sau cu cruzime, după răutatea lui; și altul poate să fie vrednic de gheenă care are munci diferite: unul merită întunericul cel mai dinafară, altul este numai în plângere, iar altul și în scrâșnirea dinților, pentru adaosul de chin ce-l îndură" (Sf. Vasile cel Mare, *Regulile monahale mici*, 267).

Bibliografie. Freedman, David N. et alii, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2000; Freedman, David N., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, Ed. Doubleday, New York, 1996; Larchet, Jean-Claude, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2006; Popovici, Iustin, *Dogmatique de l'Égliseorthodoxe*, trad. J.L. Palierne, vol. V, Ed. „La Lumiere du Thabor", Lausanne, 1997; www.jewishencyclopedia.com.

Ioan Chirilă

ȘEZÂNDĂ. v. SEDEÁLNĂ.

ȘTIÍNȚĂ. (lat. *scientia* – cunoaștere) Corpul de cunoștințe având un obiect determinat și recunoscut și o metodă proprie pentru dezvoltarea cunoștințelor.

Știința este domeniul organizat al cunoașterii. Este cunoașterea exactă, universală și verificabilă exprimată prin legi. Ca orice demers de cunoaștere, știința presupune un obiect al cunoașterii (universul fizic, natura), un subiect cunoscător (omul) și o metodă de dezvoltare a cunoașterii (metoda științifică de cunoaștere). Știința se diferențiază în chip fundamental de alte moduri de cunoaștere prin metoda sa, rezultat al unui proces istoric evolutiv și care a presupus eficientizarea continuă și critică a demersului de investigare în vederea obținerii obiectivității maxime.

La modul general, prin știință desemnăm astăzi un spectru larg de discipline științifice, cu obiecte de cercetare distincte. Metoda științifică de cunoaștere se aplică nu atât într-o manieră invariantă, cât adaptată nevoilor particulare ale fiecărei discipline în parte. Spre exemplu, distingem clase de științe, cum sunt științele formale (matematica, logica), în care ponderea o au raționamentele, ori științele experimentale, care se bazează în mare parte pe experiment (fizica, chimia, biologia), ori științele umane, care au ca obiect de cunoaștere omul văzut prin prisma diferitelor sale dimensiuni (psihologie, sociologie, istorie, economie politică). În contextul unității metodologice, distincția de față are rolul de a sugera unitatea în diversitate a științei.
Paradigma științei contemporane oferă în diferite domenii mutații semnificative față de o mentalitate autosuficientă și exclusivistă conform căreia știința poate să ofere răspunsuri exhaustive în planul cunoașterii. Sunt semnificative cercetările din fizică, matematică, neurobiologie și cosmologie care evidențiază limitele interne ale metodei științifice bazate pe cercetare analitică și pe experiment. Știința contemporană recuperează dimensiunea teleologică existentă în cunoașterea ancorată în interiorul unei tradiții religioase. Depășirea viziunii deterministe propuse de Laplace, pretenția absolută a lui Hilbert de a găsi o soluție finală prin care să fie rezolvate toate problemele logicii ori concepția materialistă din *Omul neuronal* al lui Jean-Pierre Changeux sunt depășite la acest început de mileniu trei. Paradigma științei contemporane oferă cadrul generos al unui posibil dialog dintre teologie și știință, în care aspectele specifice al cunoașterii științifice și religioase se reconciliază într-o perspectivă unificatoare. Această perspectivă integrativă nu anulează distincțiile, ci subliniază complementaritatea dintre teologie și știință. Astfel, pozițiile unilaterale și extremiste sunt depășite. O abordare schematică și facilă, marcată de prejudecăți care duc fie spre un concordism forțat, fie spre o separare absolută între știință și teologie, este depășită prin încurajarea unui dialog în care sunt păstrate și valorificate competențele specifice.
Știința contemporană oferă șansa depășirii unei viziuni cantitative generate de știința modernă, recuperând din puterea cunoașterii simbolice ce operează în cadrul gândirii tradiționale.
Bibliografie. *Le Petit Robert – dictionnaire de la langue française*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000; Lemeni, Adrian, Ionescu, Răzvan, *Teologie ortodoxă și știință*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007; Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, Iași, 2007; Staune, Jean, *Science et quête de sens. Le rencontre entre les connaissances les plus récentes et des intuitions millénaires*, în *Science and Religion. Antagonism or complementarity?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2003.
Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

T

TABERNÁCOL. (lat. *tabernacullum*) v. CHÍVOT.

TÁCT. Acțiunea de stabilire a numărului și duratei timpilor dintr-o lucrare muzicală. În muzica bisericească este sinonim cu bătaia sau baterea măsurii.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

TÁINĂ. (gr. *mistirion*, lat. *sacramentum*, slav. *taintsve* – *ascuns*, *tainic*, *neînțeles*) **I.** (*dezambig.*: Sfintele Taine) Lucrări comune dintre Dumnezeu și oameni, concretizate sub forma unor slujbe bisericești, prin care, în chip văzut, se împărtășește credincioșilor harul lui Dumnezeu cel nevăzut, spre sfințirea vieții și mântuirea sufletelor.

Întemeiate de Mântuitorul Hristos, Sfintele Taine sunt în număr de șapte, iar lucrarea lor în Biserică este întemeiată pe Sfânta Scriptură: Botezul (*Mt* 28, 19-20), Mirungerea (*2 Co* 1, 21), Împărtășania sau Euharistia (*Mt* 26, 26-28; *Mc* 14, 22-23; *Lc* 22, 19-20, *1 Co* 11, 24-25), Spovedania, Pocăința sau Mărturisirea (*Mt* 18, 18; *In* 20, 22-23; *Iac* 5, 16), Preoția sau Hirotonia (*Mt* 28, 19-20; *In* 20, 21; *FA* 6, 6; *FA* 14, 20-23; *1 Tim* 3, 1-7; *1 Tim* 4, 14; *Tit* 1, 5; *1 Ptr* 2, 9; *1 Ptr* 5, 1), Cununia sau Nunta (*Fc* 1, 28; *FA* 2, 18; *Mt* 19, 5-6; *In* 2, 1-11; *Ef* 5, 31-32), Maslul (*Mc* 6, 13; *Mc* 16, 17-18; *Iac* 5, 16). Adevăratul și tainicul săvârșitor al Sfintelor Taine este Mântuitorul Hristos, dar săvârșitorul văzut al acestor sfinte lucrări este preotul sau arhiereul. Primitorii sunt creștinii pregătiți pentru a primi harul respectivei Taine. Timpul săvârșirii este determinat de necesitățile duhovnicești ale credincioșilor, dar Biserica a rânduit ca Sfintele Taine să se săvârșească legate de Sfânta Liturghie, în contextul (Euharistia, Preoția) sau în prelungirea acesteia (Botezul, Mirungerea, Cununia, Maslul), în sfântul lăcaș sau la casele credincioșilor sau în diverse așezăminte de asistență socială, cum ar fi spitalele, azilurile de bătrâni, orfelinatele (Botezul, Spovedania, Maslul) – în cazul unor situații de urgență.

II. Lucru neștiut, nevăzut sau imposibil de gândit sau conceptualizat; apofatic. v. APOFATÍSM.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Necula, Nicolae D., „Este îngăduit să operăm schimbări sau prescurtări în rânduiala Sfintelor Taine și ierurgii ?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. IV, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2010, pp. 33-38; Sava, Viorel, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Vîlciu, Marian, „Biserica, Sfintele Taine și comuniunea cea întru Hristos", în vol. *Trivium*, București, 2006, pp. 182-200.

Lucian Petroaia

TĂIÉRE ÎMPREJÚR. (*liturg.*) Sărbătoare care prăznuiește în chip doxologic evenimentul tăierii împrejur a Domnului, în a opta zi de la nașterea Sa.

Praznicul acesta este legat de cel al Nașterii Domnului, fiind sărbătorit la 8 zile după acesta, respectiv în 1 ianuarie.

La început, creștinii obișnuiau să postească în această zi, deosebindu-se prin aceasta de păgânii care, în aceeași zi, sărbătoreau pe Ianus, zeul păcii și al războiului, precum și începutul Anului Nou (*Calendae Ianuarii* sau sărbătoarea Calendelor), zi care coincidea și cu sfârșitul sărbătorii Saturnaliilor. Ecouri ale acestor vechi sărbători păgâne se resimt până astăzi în ospețele din noaptea Anului Nou sau a Revelionului. Împotriva unor astfel de obiceiuri, Sfinții Părinți din sec. al IV-lea și al V-lea au ținut cuvântări rămase celebre până astăzi. Obiceiurile păgâne amintite au persistat multă vreme, chiar după biruința creștinismului. Tocmai de aceea Sinodul Trulan din 692, prin Can. 62 ia măsuri împotriva unor astfel de manifestări.

Odată cu dispariția păgânismului și cu uitarea sărbătorilor amintite, creștinii au încetat să mai postească la 1 ianuarie, începând să prăznuiască Tăierea Împrejur a Domnului cu bucurie, ca de altfel și pe celelalte Praznice Împărătești.

La sfârșitul sec. al IV-lea, pe 1 ianuarie, alături de Praznicul Întâmpinării Domnului s-a adăugat și sărbătoarea Sfântului Vasile, arhiepiscopul Cezareei Capadociei (†1 ianuarie 379), a cărui Sfântă Liturghie se săvârșește în această zi. Totodată, ziua de 1 ianuarie corespunde și începutului anului civil, pe care Biserica și l-a însușit chiar în rânduiala sa liturgică, consacrând în sensul acesta slujba *Te Deum*-ului care se săvârșește în Biserici în această zi, la sfârșitul Sfintei Liturghii.

Bibliografie. Ambrozie al Milanului, Sf., *Sermo VII*, 3 în: *PL* XVII, 639A; Asterie al Amasiei, *Cuvânt împotriva sărbătorii Calendelor*, în Asterie al Amasiei, *Omilii și Predici*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1946; Augustin, Fericitul, *Sermones CXCVII*, *CXCVIII* (*De Calendis Ianuariis*), în *PL* 38, col. 1021 ș.u.; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Cezar din Arles, *Sermones I*, 4 și *II*, 3 (*De Calendis Januariis*), în *PL* 39, col. 2002, 2004; Farcașiu, Lucian, „Teologia imnografică a Praznicului Tăierii Împrejur a Domnului", în vol. *Tradiție și modernitate în Științele umaniste și sociale*, Ed. Mirton, 2004, pp. 457-467; Farcașiu, L., „Praznicele Împărătești ale Mântuitorului legate de ciclul Nașterii. Considerații istorico-liturgice", în: *Teologia*, X, 4, pp. 81-101; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilia la Kalende* (*Împotriva celor care respectă lunile noi și duc coruri în cetate*), în *PG* 48, col. 953 ș.u. (trad. rom. *Puțul Sfântului Ioan Gură de Aur*, Buzău, 1833); Proclu, Patriarhul Constantinopolului, *Homilia in Circumcisione*, în *PG* 55, col. 837-840; Sava, Viorel, „Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului în Biserica Ortodoxă – evaluare în perspectiva dialogului ortodox – romano-catolic", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 31-50.

Lucian Farcașiu

TĂMÂIE. (gr. *timiama*) Seva (rășina) solidificată a arborelui exotic *Bosswelia serrata/Floribunda papyrifesa*, care crește în țări din extremul Orient sau din Africa și care, amestecată cu alte arome, servește la susținerea actelor de cult.

Pentru Biserica Creștină, argumentele folosirii tămâii în cult se află în Sfânta Scriptură; în Vechiul Testament, evreii foloseau tămâia la slujbele de la Templu – „Să se îndrepteze rugăciunea mea, că tămâia înaintea Ta" (*Ps* 140). La nașterea după trup a Domnului nostru Iisus Hristos, magii I-au adus în dar „aur, smirnă și tămâie..." (*Mt* 2, 11), iar Apocalipsa (8, 3-4) prezintă imaginea îngerului care aduce o cădelniță de aur și i s-a dat lui tămâie multă, ca să o aducă, împreună cu rugăciunile tuturor sfinților, pe altarul de aur dinaintea tronului. În cultul Bisericii, a intrat încă de la început, iar *Liturghierul* cuprinde chiar o rugăciune a tămâii – „Tămâie Îți aducem Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, pe care, primind-o întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh" – și binecuvântarea tămâii care se pune în cădelnițe la slujbe: „Binecuvântată este tămâia sfinților Tăi, Doamne, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor". Folosirea tămâii în cultul creștin este întemeiată pe texte din primele veacuri creștine: *Constituțiile Sfinților Apostoli*, *Liturghia Sfântului Iacov*, operele unor Sfinți Părinți. Tămâia este simbolul adorării drepte și corecte a lui Dumnezeu; folosirea ei în cult creează atmosfera de rugăciune, prin mireasma pe care o imprimă în spațiul unde este arsă. Pentru arderea tămâii în

casele particulare se folosește un obiect liturgic numit cățuie sau tămâierniță, iar pentru cultul divin public este folosită mai ales cădelnița. În vechime, pentru calitățile ei aromatice și terapeutice, tămâia era folosită și în medicină.

Bibliografie. Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

Lucian Petroaia

TÂMPLĂ. v. ICONOSTÁS.

TÂRNOSEÁLĂ. Bucățele pătrate (cca. 7x7 cm), din pânză de in, înmuiate în ceară topită și aromată, care se împart credincioșilor participanți la slujba târnosirii, ca binecuvântare și având ca utilitate sfințirea caselor și chemarea păcii și a binecuvântării lui Dumnezeu, în unele situații dificile ale familiei (momente de spaimă, boală sau cataclisme – cutremur, vijelii), prin arderea și tămâierea ei.

Lucian Petroaia

TÂRNOSÍRE. (slav. *tronosatîi – a sfinți*, *a consacra*) Sfințirea mare a unei biserici, după lucrări de construcție din temelie sau de reconstrucție, consolidare și reparații. Aceasta se săvârșește după o rânduială specială, de ierarhul locului sau un delegat al său.

Bibliografie. Crăciun, † Casian, „De ce îmbracă episcopul cămașă albă peste veșminte, la târnosirea bisericii?", în vol. *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 20-21; Crăciun, † Casian, „Sfințirea și binecuvântarea bisericii ",în vol. *Poarta Cerului*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1999, pp. 17-19; Simeon al Tesalonicului, Sf., *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, vol. I-IV, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, [2]2003.

Lucian Petroaia

TEANDRÍE. (gr. *Theos – Dumnezeu*; *andros – bărbat*, *om*) Împreună-lucrarea dintre Dumnezeu și om, realizată în virtutea comuniunii dintre aceștia și prin care omul participă la un mod dumnezeiesc de existență, îndumnezeindu-se.

Teandria este realizată în mod fundamental în Persoana lui Iisus Hristos, între firea Sa dumnezeiască și cea omenească, și de aici această conlucrare se prelungește și în Biserică, în ea fiind implicați, în primul rând, Dumnezeu și, în al doilea rând, componenta umană a Bisericii, adică oamenii. Teandria este realizată și în Sfintele Taine, prin împreună-lucrarea dintre Hristos și sacerdot, dar și la nivel mistic, lăuntric, în efortul personal al desăvârșirii în fiecare persoană umană care conlucrează cu harul lui Dumnezeu și-i răspunde într-o măsură mai mare sau mai mică. De asemenea, realizarea sfințeniei în oameni este rodul teandriei sau al conlucrării divino-umane.

Taina mântuirii neamului omenesc nu a fost posibilă fără ca Dumnezeu Însuși să coboare în planul umanității; mai precis, mântuirea a presupus asumarea de către Cuvântul cel veșnic al Tatălui a firii umane căzute, pe care a asumat-o în Ipostasul Său veșnic. Fiul lui Dumnezeu Însuși este Cel Care preia din Fecioara Maria umanitatea pe care o desăvârșește în Ipostasul Său devenit după Întrupare un ipostas compus, divino-uman. Din acest punct de vedere, putem vorbi despre caracterul teandric al Persoanei lui Iisus Hristos. Acest caracter presupune conlucrarea dintre dumnezeirea Fiului și umanitatea asumată de El din Fecioara Maria, conlucrarea care se manifestă prin ascultarea firii umane de cea divină, în vederea îndumnezeirii celei dintâi. Paul Evdokimov subliniază centralitatea lui Hristos în istoria și destinul omenirii: „Hristos este măsura absolută a teandrismului universal. Dogma de la Calcedon este lămuritoare pentru orice teologie a istoriei: subiectul absolut al istoriei este Hristos și numai referindu-se la El, numai în Hristos, hristificată, omenitatea este și ea subiect al istoriei. Hristos ia asupra Sa toate transformările, iar dacă în El nu mai este nici grec, nici evreu, aceasta înseamnă că orice neam, orice cultură își află propriul lor chip în Hristos. Adevărul are toate modurile de expresie și vorbește în toate limbile (*Ap* 7, 9), iar acest adevăr este în Biserică". Astfel, în modul teandric de existență, viața în toate aspectele ei este integrată în metabolismul divino-uman al Persoanei lui Hristos, pentru a fi redimensionată, reînnoită și transfigurată în întregul ei.

Plecând de la realitatea teandrică a Persoanei lui Hristos, exprimată în dogma de la Calcedon prin cele patru atribute – neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat, neschimbat –, orice dualism maniheist sau despărțire nestoriană, orice monofizism al divinului separat sau al umanului separat, luate fiecare în parte, devin condamnabile. Această dogmă determină aceeași relație și în ceea ce privește Biserica și lumea, cultura, istoria, devenind model teandric al acesteia. În acest caz, în mod real, societatea și cultura trebuie să aibă ca fundament nu principii autonome, ci dogma care poate să exprime și exprimă, dincolo de orice separatism sau confuzii, un echilibru excepțional la nivelul lumii. Lumea și cultura ei, fără un asemenea echilibru ca cel expus în formula dogmatică de la Calcedon, echilibru pe care, în definitiv, îl exprimă caracterul teandric al Persoanei lui Hristos, fie va renunța la Împărăție și nemurire în schimbul utopiilor de rai pe pământ, fie va abandona pământul, istoria și cultura, contemplând în mod platonic și maniheic cerul. Nici instalarea în istorie, în sensul istoricismului rupt de eshatologie, nici desprinderea de istorie sau anularea istoriei, în sensul hipereshatologismului sau apocalipticului, ci toate trebuie privite din perspectiva Întrupării, Învierii și Înălțării lui Hristos-Logosul.

Pentru că la fundamentul Bisericii este așezată Persoana divino-umană a lui Hristos, putem vorbi și despre constituția teandrică a Bisericii. Biserica, având o structură teandrică, îi păstrează distincți pe cei uniți în ea, adică pe Dumnezeu și pe oameni, după chipul comuniunii trinitare, care păstrează concomitent unitatea și distincția Persoanelor Treimice.

Teologia ortodoxă mărturisește că unitatea Bisericii în Hristos este atât teandrică, cât și perihoretică, adică are ca model atât chipul unirii ipostatice în Persoana lui Hristos, cât și chipul unirii interpersonale a Sfintei Treimi. Scopul Întrupării este Biserica, ca extindere a lui Hristos în umanitate prin Duhul Sfânt. Modul de existență teandric, care a fost introdus în creație prin Întrupare, înțeleasă ca fiind nedespărțită de celelalte evenimente ale Răscumpărării, a devenit modul propriu de existență al Bisericii. În acest sens, „Biserica se întemeiază pe întrupare sau este o întrupare continuă și prin aceea că are menirea și puterea să actualizeze în fiecare credincios și în toți împreună unirea cu Dumnezeu prin har, după modelul teandric al lui Hristos”. Unirea dintre divin și uman în Persoana lui Hristos se răsfrânge și în Biserică, ea fiind, după aceste model, un organism teandric. Astfel, Biserica este un organism în două firi, cu două voințe și cu două lucrări unite în mod neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat.

Există trei mari Taine care au drept scop atoateunitatea, după cum precizează Părintele Stăniloae: cea dintâi este creația, în care omul și cosmosul sunt una, fără confuzie, cea de-a doua este întruparea, în care divinul și umanul se unesc fără confuzie în Persoana lui Hristos și cea de-a treia este Biserica, unde, după modelul teandric al Întrupării, divinul și umanul coexistă fără confuzie. Între aceste Taine există o strânsă legătură. Această unitate teandrică ce se realizează în spațiul eclesial, avându-și modelul suprem în Logosul-Hristos, se reflectă și la nivel cosmologic și antropologic.

Teandria este prezentă și în Tainele Bisericii și, mai ales, în Sfânta Liturghie. Biserica – în calitate de organism teandric, ca Trup al lui Hristos extins în istorie –, după modelul lui Hristos, ne oferă modelul coexistenței și relației dintre rațiune și taină, însă la un nivel mult mai accentuat decât cel existent la nivel cosmologic și antropologic. Așadar, în Biserică, rațiunea și taina, divinul și umanul sunt atât de unite, „încât în Biserică nu poate fi văzut unul fără altul și nu se poate vorbi despre unul fără de celălalt […]. Orice vorbire despre unul implică pe celălalt și invers”. Pierderea dimensiunii teandrice a Bisericii din conștiința creștinilor deschide larg ușa secularizării și pietismului în Biserică și în viața creștină. Conștiința dimensiunii teandrice a Tainelor și a Liturghiei Bisericii determină o atitudine vie, comunională a omului în Biserică și în lume, după modelul teandric al Persoanei lui Hristos.

Prezența și lucrarea energiilor necreate în Biserică are un caracter antinomic, fiind exprimată ca lumină și taină. Dar Biserica prezintă în ființa sa caracterul antinomic al identității și diversității simultane nu numai din perspectivă hristologică, așa cum am subliniat adineauri, ci, mai ales, din perspectivă triadologică, ea având sau realizând o existență după chipul Sfintei Treimi.

Relația dintre văzut și nevăzut în Biserică ne face să înțelegem relația dintre raționalitate și taină, coexistența lor, precum și posibilitatea ca nevăzutul să transfigureze ceea ce vedem și considerăm că este rațional: „Nevăzutul în Biserică e numai o latură a întregului văzut. Dar văzutul în ea se prelungește în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul este un chip subtil al nevăzutului, este plin de nevăzut. Propriu-zis, văzutul capătă o semnificație nouă, în lumina nevăzutului. El devine, pentru ochii credinței, vas al nevăzutului. Iar nevăzutul devine văzut, într-un fel prin partea văzută a Bisericii, căci multe se arată în Biserică transfigurate (trupul oamenilor duhovnicești). Dar chiar cele care nu se arată transfigurate, credem că sunt transfigurate prin efectele ce le au asupra credincioșilor (apa sfințită, pâinea și vinul euharistic etc.). De aceea, în Biserică, văzutul, fiind transfigurat, este mai mult decât văzut, fără să fie desființat ca văzut".

După acest model teandric al Bisericii, și cunoașterea duhovnicească are un caracter teandric, care ne reliefează faptul că la baza imanentului stă transcendentul, iar între imanent și transcendent există o întrepătrundere, o relație reciprocă, fără confuzie. Astfel, pe de-o parte, omul încearcă, plecând de la imanență spre transcendență, să pătrundă Taina, pe de altă parte Taina se revelează, coborând iubitor din transcendent spre imanent, pentru a fi cunoscută și iubită de către om.

Astfel, și la nivel eclesiologic, întâlnim existența unei relații între rațiune și taină, deoarece constituția Bisericii este teandrică și are drept model atât aspectul triadologic, cât și cel hristologic al teologiei. De asemenea, antinomiile prezente la nivelul cosmologiei și antropologiei – despre care am discutat deja – își găsesc sensul, scopul și împlinirea în Biserica Trup al lui Hristos în Duhul Sfânt.

Teandrismul teologiei patristice se opune, prin definiție, dihotomiei materie-spirit, formă-esență, semn-realitate. Părintele Stăniloae arată în acest sens că „Tainele nu sunt acte pur văzute, sau acte investite numai de subiectivitatea noastră cu unele puteri imaginare, ci în ele sunt puteri dumnezeiești independente de noi, fie că sunt, fie că nu sunt trăite, ca atare, de subiectivitatea noastră. Puterea dumnezeiască din Hristos se întinde și în elementele văzute ale cosmosului, de care este legată viața credinciosului, pentru a pătrunde prin ele în această viață. Tainele sunt, în alcătuirea lor vizibilă, și în actele vizibile prin care se săvârșesc, pline de lucrarea lui Dumnezeu".

Cultul Bisericii are o dimensiune catafatic-apofatică, întrucât „nu este numai un complex de imnuri, gesturi, de acțiuni, de cântări – melodii –, aceasta este numai partea externă, formală, însă forma exprimă o realitate nevăzută, o prezență divină, de aceea cultul este un mister. Misterul cultic constă în prezența reală a lui Hristos în formele cultice. Această prezență reală în formele cultice nu este numai ceva general, ci într-un anumit fel este prezența întregii vieți a lui Hristos. Prin cult nu numai ne aducem aminte de ceea ce s-a întâmplat în timpul vieții lui Hristos, ci, într-un mod tainic, faptele vieții lui Iisus și ale vieții Lui pământești devin prezente, sunt actualizate – astfel că, prin cult, devenim contemporani cu viața lui Iisus". Creștinii care sunt prezenți în cadrul misterului cultic nu trebuie să se oprească în manifestarea credinței lor doar la cuvinte, gesturi, melodii, ci trebuie să sesizeze în acestea și, plecând de la acestea, prezența tainică a lui Hristos ca Mântuitor în aceste forme și dincolo de ele într-o dimensiune apofatică. Această trecere dinspre catafatic spre apofatic în cadrul cultului este esențială: „Esențialul este actualizarea prezenței lui Iisus și experiența mistică a prezenței Lui (dacă apreciezi corul și predica și treci cu vederea pe Hristos, atunci nu folosește

la nimic)". Gesturile, cuvintele, declarațiile Tainei țin de dimensiunea catafatică, rațională a exprimării tainei pe cât este posibil, în timp ce dimensiunea apofatică se realizează printr-o întâlnire reală cu Hristos în Biserică și transfigurarea celui ce participă la această întâlnire care ține de experiență, de apofatic.

Bibliografie. Buchiu, Ștefan, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Libra, București, 2002; Buchiu, Ștefan, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Ed. Libra, București, 1997; Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. I.I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Florovski, George, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. F. Caragiu, G. Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005; Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Mystagogia, cosmosul și sufletul chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Mladin, Nicolae, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Ed. Veritas, Târgu-Mureș, 1996; Schmemann, Alexander, *Din apă și din Duh*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Simbol, București, 1992; Schmemann, Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Pr. A. Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; Simeon Metafrastul, Sf., *Parafraza în 150 de capete la cele cincizeci de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, în *Filocalia*, vol. V, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1995; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

Cristinel Ioja

TEÍSM. (gr. *Theos – Dumnezeu*) Doctrină filosofică ce susține că divinitatea este personală, că Dumnezeu este personal.

„Teismul este credința în existența unei puteri supranaturale care se manifestă în chip personal. Termenul este adesea folosit ca sinonim al monoteismului. Luat însă în sensul său generic, cuprinde o varietate largă de poziții metafizice care se opun ateismului: politeism (credința în mai mulți dumnezei), monoteism (credința într-un unic Dumnezeu), deism (credința într-un Dumnezeu Creator care nu are nicio influență asupra lumii) și panenteism (credința că lumea este în Dumnezeu, iar pe de altă parte Dumnezeu este mai mult decât lumea). Teismul contrastează cu înțelegerea impersonală a realității ultime, cum e legea karmei sau vidul din budism".

Bibliografie. Clayton, Phillip, „Theism", în J. Wentzel et al. (eds), *(Gale) Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan, New York, 2003.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

TELEOLOGÍE. (gr. *télos – scop* și *logos – discurs*) Ramură a discursului filosofic și teologic care abordează ființele și obiectele din perspectiva scopului sau a finalității lor.

Termenul este folosit pentru prima oară de filosoful german Christian Wolff în lucrarea sa, *Philosophia rationalis sive logica* (1728). Teleologia, o propunere de gândire în termeni de cauze finale, prelungește reflecția aristoteliană privind cauzele finale (*de ce*–ul obiectului) și formale (natura obiectului), prin care cauza finală este văzută ca realizarea deplină a cauzei formale. În perspectiva lui Aristotel, prin transformările și dezvoltarea al căror subiect îl constituie, obiectele tind, în fapt, a-și împlini adevărata lor natură, astfel încât, prin extensie, prin argumentarea de tip teleologic, „ordinea și complexitatea puse în evidență în univers sunt atribuite unei cauze de tip scop, finalitate mai curând decât unui proces nedirecționat, orb. Istoric, în căutarea evidenței finalității, argumentul teleologic s-a focalizat pe lume în dimensiunea lui de întreg, pe legile sale și pe structurile din univers (o structură notabilă: viața). Argumentul teleologic are două expresii contemporane. Una angajează principiul antropic și se focalizează pe acel *fine-tunning* sau *just-so* aspect al universului fizic observat de observatorii umani. Celălalt constituie o renaștere a gândirii finalist-teoretice din biologie și poartă numele de *intelligent design*".

Născută în câmpul reflecției filosofice și importată, ulterior, în științe prin intermediul biologiei sec. al XIX-lea, teleologia rămâne astăzi pentru actorii științei un subiect de controversă. Nu puțini sunt cei care o resping sub acuzația de ingerință a metafizicii sau a teologiei în demersul științific: „Pentru a se debarasa de conotațiile teologice, biologii contemporani au introdus noi concepte și cuvinte, profitând de dezvoltarea ciberneticii și de apariția unor

automate care simulează de o manieră mai satisfăcătoare performanța organismelor naturale. De acum, este mașina și nu organismul cel care este modelul determinant, iar influența teoriilor informației (noțiunea de program, de cod...) este decisivă. Acest limbaj teleologic ar prezenta avantajele epistemologice ale teleologiei fără inconvenientele sale metafizice".

Avantajele gândirii teleologice sunt însă și ele manifeste. Spre exemplu, în biologie, este limpede că organul poartă o funcție și o finalitate, iar numeroase mecanisme fiziologice arată că țintesc un scop precis. Tot acest context de respingere-acceptare a teleologiei a determinat pe unii cugetători contemporani din spațiul filosofiei științelor să propună soluții. Unii împart teleologia în două branșe: cea externă, impusă de o activitate umană, și cea internă, care se impune după examenul unei structuri biologice. Cea externă ar fi destinată respingerii, fiind judecată în biologie incompatibilă gestului științific, mai ales odată cu postularea evoluționismului (în sens larg, începând cu modernitatea), în timp ce cea internă este acceptabilă. Să fie însă această perspectivă cea mai viabilă? Laureatul premiului Nobel în fizică, Alfred Kastler, oferă o viziune diferită asupra realității: „Dacă observarea răbdătoare a faptelor biologice impune ideea că un organ al ființei vii se află aici pentru a îndeplini o funcție, pentru a sluji un scop, de ce să se respingă această idee și să se refuze a vorbi în termeni de finalitate? [...] În fond, voi merge chiar până la a spune că nu este nerațional să recunoaștem existența unui proiect sau program în faptele lumii fizice neînsuflețite [...]. De exemplu, dacă fermionii n-ar asculta de principiul de excluziune a lui Pauli, care rămâne neexplicat, ar putea exista un număr infinit de fermioni într-o stare cuantică dată. Materia s-ar prăbuși într-o văpaie de energie. Principiul de excluziune asigură construirea structurii nucleelor, apoi a structurii învelișurilor electronice, baza identității și a diferențierii elementelor chimice. Toată structura universului material se sprijină pe acest principiu. Este oare el un principiu de cauzalitate sau de finalitate? Tare abil sau prea sigur de categoriile sale de gândire ar fi cel care ar putea să o spună!". El adaugă: „Mărturisesc că nu prea înțeleg pe omul de știință care deifică principiul cauzalității și diabolizează principiul finalității. Și unul și celălalt sunt construcții ale spiritului omenesc, pe care acesta le suprapune observației naturii". Iată, astfel, una din rațiunile pentru care, în câmpul științelor, teleologia rămâne un concept controversat, o entitate percepută mai curând ca aparținând acelui *no-men's land* – graniță între cugetarea empirică și cea metafizică ori teologică. De unde reacțiile distincte privind utilizarea sa, care solicită la unii fie un demers de „deparazitare" de orice încărcătură metafizică sau teologică, iar la alții să fie un demers de acceptare a ei ca atare, cu toate posibilele sale implicații ex-științifice.

Prin demersul său creator, artistul se investește în opera sa. Opera se structurează prin prisma personalității autorului, opera exprimă autorul. În consecință, lecturarea unei creații artistice favorizează întâlnirea cu autorul ei. Demersul de lecturare în cheie de lectură teologică a lumii întregi, a fenomenelor lumii – toate acestea înțelese ca operă a lui Dumnezeu – favorizează întâlnirea cu Creatorul lor, este ceea ce exprimă viziunea teleologică din spațiul teologiei: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (*Ps* 18, 1). Sf. Irineu de Lyon exprimă acest fapt spunând că „lucrul însuși arată pe meșterul său și ordinea lumii vestește pe cel care o conduce", iar Fericitul Augustin afirmă că „observând lumea, simetria din ea, varietatea și frumusețea ei, oricine va mărturisi că ea n-a putut fi făcută decât de Dumnezeu Cel nespus de mare și frumos".

Teleologia este „învățătura conform căreia universul are o finalitate, un scop precis. Ea constituie una dintre «dovezile» existenței unui Dumnezeu Creator. Premisa ei majoră este că fiecare lucru creat servește unui scop și reprezintă o mică parte dintr-un plan mai mare". Natura adevărată a teologiei nu este însă demersul de căutare al „dovezilor" despre existența lui Dumnezeu, ci experierea directă a întâlnirii cu Dumnezeu prin lucrarea harului

dumnezeiesc. Dar nu mai puțin adevărat este faptul că acest urcuș este gradat. Părinții vorbesc de trei trepte: despătimirea, contemplarea lui Dumnezeu în creație și contemplarea nemijlocită a lui Dumnezeu. Teleologia, ca demers autentic teologic, adică ajutat de har și nu gest circumscris competențelor naturale, ține de treapta a doua a urcușului duhovnicesc. Ea conduce către „unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș", care „nu este o stare dobândită pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțelesurilor raționale din lucruri". Exercițiul rațiunii prin care strălucește lecturarea teleologică a realității nu oferă „evidențe" din punct de vedere intelectual privind existența lui Dumnezeu. Ea mărturisește despre Dumnezeu numai cui are urechi să audă și ochi să vadă teologic, întrucât este vorba de exercițiul rațiunii înduhovnicite: „faptul că după sfinții Părinți, pentru descoperirea rațiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi și un îndelungat exercițiu, ne arată că nici rațiunea, în înțelesul ei comun, nu este aceea care sesizează *rațiunile* lucrurilor și, prin ele, pe Dumnezeu, ci este vorba de o rațiune care se exercită și prin alegerea faptelor raționale cerute de poruncile dumnezeiești și prin *raționalizarea* treptată a omului dobândită prin virtuți".

De aceea, și vehicularea argumentului teleologic, numit și fizico-teologic, cu scopul de a aduce un plus de credibilitate și de întărire demersului teologic în planul minții, pare mai curând un demers de prostituare a teologiei, de pervertire. Întâlnirea cu Dumnezeu nu va fi niciodată prin demonstrare intelectuală, ci prin credință: „Cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea, primesc în chip natural definiția lor [...]. Toate existențele se numesc inteligibile, întrucât principiile cunoașterii pot fi demonstrate. Dumnezeu însă e numit neînțelesul, pentru că e crezut numai că există, pe baza celor ce pot fi înțelese. [...]. Dumnezeu însă este numai crezut că există, pe baza rațiunilor din lucruri [...]. El dăruiește celor evlavioși o credință în existența Lui mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoaștere adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune.

Bibliografie. Dembski, William A., „Teleological argument", în J. Wentzel Vrede van Huyssteen et al. (eds), *(Gale) Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan, New York, 2003; Grube, George W., *The complete book of Orthodoxy – a comprehensive encyclopedia and glossary of Orthodox terms, theology, history and facts from A to Z*, Regina Orthodox Press, 2001; Kastler, Alfred, *Această stranie materie*, Ed. Politică, București, 1982; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete gnostice*, I, 8-9, în *Filocalia*, vol. II, Ed. Humanitas, 1999; Moulin, Anne Marie, *Téléologie*, în *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences* Dominique Lecourt (ed.), Quadrige/PUF, Paris, 1999; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Todoran, Isidor, Zăgrean, Ioan, *Dogmatica ortodoxă – manual pentru seminariile teologice*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

TÉMPLU. (*dezambig.* TÉMPLUL DIN IERUSALÍM; lat. *templum*) Edificiu public rezervat cultului unui zeu (în lumea păgână) sau sanctuarul unic al lui Israel (în iudaism).

Din Antichitate și până în zilele noastre, istoria a înregistrat numeroase temple celebre, dar niciunul nu a jucat rolul celui din Ierusalim, nici nu a cunoscut slava acestuia. Istoria sa se împletește strâns cu cea a poporului ales și, implicit, cu cea a iconomiei dumnezeiești de mântuire a lumii.

Numele. În iudaism, templul era desemnat fie prin substantivul de origine akadiană *hekal* (palat, construcție impunătoare), fie prin termenul *kodeș* (sanctuar), fin prin expresia *beth Yhwh* (casa lui Iahve). În Septuaginta și în literatura de limbă greacă, sunt folosiți doi termeni, *naos* (sanctuar)și *hieron* ([loc] sfânt).

În general, când vorbim despre templul din Ierusalim, ne referim fie la unul dintre cele trei edificii care, succesiv, au îndeplinit rolul de centru al vieții spirituale a poporului ales, fie la semnificațiile teologice comune celor trei. Toate au fost zidite pe același loc, pe

Muntele Moria din Ierusalim, și după același plan general. Existența lor se întinde pe o perioadă de aproximativ 1000 de ani, între 960 î.Hr. (data probabilă a consacrării Templului lui Solomon) și anul 70 d.Hr. (data distrugerii Templului lui Irod).

Templul lui Solomon. După cartea Cronici, David a vrut să înlocuiască Cortul Sfânt cu o construcție măreață și durabilă, dar a renunțat la planul său atunci când Profetul Natan i-a arătat că este voia Domnului ca un astfel de proiect să nu fie realizat de un războinic ca el, ci de fiul său, Solomon (*2 Rg* 7, 5 ș.u.; *1 Par* 17, 1-14; 22, 7 ș.u.). După *1 Par* 22-28, David a avut totuși o contribuție importantă la construcția templului. El a conceput planul edificiului, a alocat o sumă impresionantă pentru materiale și lucrători, a pregătit o mare parte dintre materialele de construcție (piatră fasonată, lemn, metale, marmură; *1 Par* 22, 1-19; 28, 1 – 29, 9) și, mai ales, a rânduit serviciile liturgice (*1 Par* 23-26).

După ce a urcat pe tron, Solomon a cerut ajutorul regelui Tirului, Hiram (980-946 î.Hr.) pentru construirea templului (*3 Rg* 5, 16 ș.u.; *2 Par* 2, 2 ș.u.). În schimbul unor cantități însemnate de grâu, untdelemn și vin, Hiram i-a furnizat lui Solomon lemn, aur, dar și meșteri pricepuți. La sfârșitul lucrărilor, Solomon i-a mai dat lui Hiram douăzeci de cetăți din Galileea (*2 Rg* 9, 11). Lucrările de construcție au durat șapte ani, încheindu-se în anul al unsprezecelea al domniei lui Solomon (cca. 957 î.Hr.; *3 Rg* 6, 38).

Arheologii nu au reușit să identifice nimic din templul lui Solomon, însă impresia pe care a făcut-o contemporanilor și care a rămas în tradiția iudaică ne spune multe despre splendoarea acestui edificiu realizat din piatră fasonată, marmură, lemn nobil și metale prețioase. Fusese proiectat ca parte a unui complex regal care includea și palatul suveranului, un tribunal și un palat pentru una dintre soțiile lui Solomon, fiică a faraonului egiptean (*3 Rg* 7). Sanctuarul propriu-zis nu era foarte mare. Planul său urma împărțirea Cortului Mărturiei: din pridvor se intra în Sfânta, unde se aflau altarul tămâierii, masa punerii înainte și zece candelabre din aur. Câteva trepte conduceau din Sfânta spre perdeaua care o separa de partea cea mai sacră a sanctuarului, numită Sfânta Sfintelor, unde se păstrau Chivotul Legământului, care adăpostea Tablele Legii (*3 Rg* 8, 9). În Sfânta Sfintelor, nu aveau acces preoții, ci numai arhiereul, și acesta numai o dată pe an, în Ziua Ispășirii (Iom Kipur).

Jertfele se aduceau în curtea templului, pe altarul de bronz situat chiar în fața intrării în sanctuar. În partea sudică a altarului se găsea un bazin imens din bronz, destinat spălărilor rituale. Acest bazin avea diametrul de zece coți și era sprijinit pe doisprezece tauri de bronz, dispuși în patru grupe de câte trei (*3 Rg* 7, 23-26). În ziua consacrării, un nor strălucitor – simbol al prezenței Domnului – a umplut Templul (*3 Rg* 8, 10-11). Ceremonia a fost condusă chiar de Solomon, care a binecuvântat poporul în două rânduri (8, 14, 55-61) și a rostit rugăciunea de consacrare, în care găsim un interesant accent universalist, sanctuarul lui Israel fiind destinat și păgânilor. Dumnezeul lui Israel este rugat să-i asculte și pe păgânii care se vor ruga acolo, astfel încât aceștia să-L cunoască și, prin mărturia lor, toate popoarele să aibă parte de acest dar (8, 41-43). De-a lungul istoriei sale de aproape patru veacuri, Templul lui Solomon a fost iubit, dar și contestat (ca unic loc potrivit pentru cultul adevăratului Dumnezeu, după apariția Regatului de Nord, sub Ieroboam); a fost îngrijit de regi evlavioși, dar a trecut și prin evenimente nefericite. Au fost momente când a cunoscut idolatria (*4 Rg* 16, 10-18; 21, 4-9; *Iz* 8, 3-18). De câteva ori, a fost jefuit de regi străini (*3 Rg* 14, 25-26; *4 Rg* 12, 18; 14, 14; 18, 15-16). Când Ierusalimul a căzut sub babilonieni, în anul 586 î.Hr., Nabucodonosor a jefuit templul, apoi a ordonat distrugerea lui. Toate odoarele sanctuarului au fost luate în Babilon (*4 Rg* 25, 8-9; 13-17). Aceeași soartă au avut-o cei mai mulți dintre locuitorii țării (*4 Rg* 25, 11-12).

Templul lui Zorobabel. După căderea Babilonului sub perși, noul suveran, Cirus cel Mare (576-530 î.Hr.) a permis întoarcerea evreilor

exilați în țara lor. Mai mult, el a aprobat și a susținut rezidirea Templului, hotărând ca toate obiectele de cult jefuite de Nabucodonosor să înzestreze noul lăcaș (*Ezr* 6, 3-5). Prin strădaniile arhiereului Iosua și ale guvernatorului Zorobabel, lucrările de construcție au început în anul 538 î.Hr., dar consacrarea sanctuarului a avut loc douăzeci și doi de ani mai târziu, în anul 516 î.Hr., la 70 de ani după distrugerea celui dintâi.

Profeții Agheu și Zaharia au jucat un rol important în ridicarea acestui templu, mobilizând poporul în jurul celor doi conducători, spre restaurarea cultului adevăratului Dumnezeu. Deși constructorii n-au avut mijloacele pentru a-i da strălucirea celui dintâi, templul acesta a ocupat un loc special în inimile evreilor, căci el constituia semnul renașterii naționale și, după profanarea de către Antioh al IV-lea și apoi curățirea lui prin zelul lui Iuda Macabeul (164 î.Hr.), al rezistenței în fața păgânismului.

Templul lui Irod. Irod Idumeul (37-4 î.Hr.), cunoscut mai ales ca autor al masacrului din ținutul Betleemului (*Mt* 2, 16-18), a rămas în istorie și în calitate de ctitor al celui de-al treilea templu. Deși nu a fost iubit de supuși, atât din cauza originii sale idumeene, cât și a modului în care a administrat țara, istoriografia i-a acordat supranumele nemeritat de „cel Mare“ din motive ușor de identificat: Irod a avut o domnie lungă (33 ani); a asigurat țării sale stabilitate și pace; a lărgit cât se putea de mult hotarele regatului său; și, nu în ultimul rând, s-a făcut cunoscut ca un mare constructor. Construcții monumentale, expresie a megalomaniei și a admirației pentru arta elenistică a suveranului, au fost ridicate în multe părți ale regatului. A restaurat Samaria și i-a dat numele Sebaste (după numele împăratului: Sebastos, în greacă, este echivalentul latinescului Augustus; Iosif Flavius, *Antichități iudaice*, XV, 8, 5; *Războiul iudaic*, I, 21, 2); la fel a făcut cu cetatea numită Turnul lui Straton, care, rezidită din temelii, a primit numele Cezareea (tot în cinstea împăratului; Iosif Flavius, *Antichități iudaice*, XV, 9, 6). Această cetate a devenit principalul port al țării la Marea Mediterană și, mai târziu, aici s-a stabilit reședința procuratorilor romani. La Ierusalim, a ridicat palatul care îi va purta numele, în partea de vest a orașului, fortăreața Antonia, la nord de templu, un teatru și un hipodrom. În orașele elenistice, a zidit temple dedicate împăratului, teatre și stadioane.

Ambiția lui Irod de a-și lega numele de monumente durabile nu putea să ocolească cel mai important simbol al iudaismului. În momentul venirii lui pe tron, numele Ierusalimului era indisolubil legat, de aproape un mileniu, de prezența Templului între zidurile sale, fapt ce făcea din capitala lui David centrul spiritual al Iudaismului. În anul 20 î.Hr. a început lucrările la cel mai ambițios proiect al său: reconstrucția templului din Ierusalim (Iosif Flavius, *Antichități iudaice*, 15, 2, 1). Deși partea principală a fost inaugurată cu șase ani înainte de moartea sa, Irod nu a apucat să vadă lucrările finalizate. Acestea se vor încheia abia în anul 63 d.Hr., cu doar șapte ani înainte de distrugerea totală și definitivă a acestui monument (70 d.Hr.). Proiectul noului templu era atât de grandios încât părea că Irod voia să împlinească profeția lui Agheu (2, 9), care vestea că slava celui din urmă va fi mai mare decât a celui dintâi, adică a celui zidit de Solomon. Și, într-adevăr, el îl va depăși pe cel dintâi, nu numai ca realizare arhitectonică, ci mai ales prin faptul că Dumnezeu-Omul Iisus Hristos i-a călcat pragul, l-a cinstit (*Lc* 2, 49) și l-a curățit (*In* 2, 14 ș.u. și par.). Ideea construirii unui nou templu nu a fost bine primită de către iudei. Cu timpul, însă, încă din timpul construcției, atitudinea s-a schimbat. Irod, care de multe ori s-a arătat nepăsător față de sensibilitățile supușilor săi, a avut grijă ca lucrările la părțile sacre ale edificiului să fie realizate numai de preoți special instruiți în acest scop (numai preoții puteau intra în sanctuar și în curtea interioară). Mai mult, a luat toate măsurile necesare pentru ca activitățile de construcție să nu împiedice desfășurarea cultului. Astfel, în toți anii zidirii nu s-a înregistrat nicio zi în care slujbele să nu se fi săvârșit după rânduială! Fiecare particică din vechiul edificiu era înlocuită îndată

după distrugere. Arhitecții au pornit de la planul Templului lui Solomon, dar au încercat să dea edificiului trăsăturile templului descris în viziunea profetului Ezechiel (cap. 40-43; 571 î.Hr.). Cu toate acestea ei au rămas tributari arhitecturii greco-romane a vremii: colonadele, capitelurile, frontonul triunghiular confereau ansamblului un pronunțat caracter elenistic. Acoperișul, acoperit cu metal aurit, era împrejmuit de o balustradă din marmură albă fin sculptată. Iar pentru ca impresionanta-i strălucire să nu fie afectată de păsări, întreaga suprafață a fost protejată cu o mulțime de țepușe aurite.

Ceea ce numim Templul lui Irod era, de fapt, un imens complex de construcții ce ocupa aproximativ o pătrime din suprafața Ierusalimului. Sanctuarul propriu-zis nu ocupa decât o mică parte din suprafața întregului edificiu. Întregul ansamblu era înconjurat de un zid impunător, aproape dreptunghiular, având lungimea totală de 1.550 m. De-a lungul zidului exterior se desfășurau patru pridvoare, câte unul pe fiecare dintre cele patru laturi ale sale. Acoperișurile acestor pridvoare erau susținute de coloane monolitice din marmură, înalte de 12,5 m. Capiteluri corintice dădeau un plus de eleganță impresionantelor coloane. Două pridvoare (cel vestic și cel nordic) aveau câte două rânduri de coloane; cel estic, numit Pridvorul lui Solomon (*In* 10, 23; *FA* 3, 11; 5, 12) și cel sudic, numit Pridvorul regal, aveau patru rânduri. În timpul sărbătorilor iudaice, soldații din garnizoana orașului foloseau acoperișul pridvoarelor pentru a urmări evenimentele din interiorul zidurilor.

Interiorul spațiului delimitat de aceste pridvoare era împărțit în patru curți. Prima era cea mai largă. Ea se desfășura pe patru laturi, între cele patru pridvoare și incinta interioară rezervată doar israeliților. Această curte constituia singurul spațiu al edificiului care era accesibil și păgânilor, de aceea era numită în mod curent Curtea Neamurilor (Păgânilor). Doar aici puteau intra și israeliții cărora le era interzis accesul în incinta interioară, fie din cauză că erau impuri din punct de vedere ritual, fie că erau excluși din comunitatea mozaică. Aici se găseau negustorii și schimbătorii de bani menționați în Evanghelii. Dar spațiul nu era rezervat doar păgânilor, celor impuri sau activităților comerciale. În egală măsură, era un loc al întâlnirilor, al învățăturii și al dezbaterilor teologice (*Lc* 2, 46; 19, 47; *Mc* 11, 27). Cu acest spațiu se întâlneau pelerinii nerăbdători să ajungă la sanctuar, îndată ce scăpau de mulțimea de cerșetori care-i asaltau în imediata vecinătate a zidurilor edificiului.

Următoarea incintă, care cuprindea și sanctuarul propriu-zis, era situată mai sus de Curtea Neamurilor și era despărțită de aceasta printr-o balustradă din marmură. Inscripții în latină și greacă interziceau, sub amenințarea pedepsei cu moartea, accesul păgânilor în această incintă. Una dintre aceste inscripții, descoperită în anul 1871, se găsește în Muzeul Arheologic din Istanbul. Ea cuprinde următoarea avertizare: „Niciun străin să nu treacă balustrada în curtea care înconjoară Locul Sfânt. Oricine este prins răspunde de fapta lui, căci urmează pedeapsa cu moartea”. Incinta aceasta interzisă păgânilor era împărțită în alte trei incinte, una destinată femeilor, alta bărbaților și una preoților. În centrul celei din urmă se afla sanctuarul, având forma literei T.

La fel ca sanctuarele precedente, și acesta era împărțit în trei zone: din pridvorul cu coloane se intra în Sfânta, iar de aici în Sfânta Sfintelor. În Sfânta intrau doar preoții aleși prin tragere la sorți pentru slujire. Aici se aflau trei obiecte sacre: masa destinată pâinilor punerii înainte, sfeșnicul cu șapte brațe și altarul tămâierii, pe care se aducea de două ori în fiecare zi (dimineața și seara) jertfa de tămâie. O perdea groasă despărțea Sfânta de Sfânta Sfintelor (*Kadoș hakedoșim*), în care numai Arhiereul putea intra, numai o dată pe an, în Ziua Ispășirii. În Templul lui Solomon, aici se păstra Chivotul Legământului, care a dispărut odată cu distrugerea edificiului, în anul 586 î.Hr. În Templul lui Zorobabel, Sfânta Sfintelor era un loc gol, fapt ce l-a uimit pe Pompei, care, după ce a cucerit Ierusalimul (63 î.Hr.), a ținut să vadă cu ochii lui tainele locului preasfânt

al iudeilor. În Templul lui Irod, aici, era doar o piatră pe care arhiereul așeza cădelnița cu tămâie în Ziua Ispășirii.

Deși din Templul lui Irod nu se mai păstrează decât ceea ce numim astăzi Zidul Plângerii, mărturiile contemporanilor și ale tradiției iudaice ne lasă să înțelegem că acesta constituia unul dintre cele mai magnifice edificii ale Antichității. *Epistola lui Aristeu* (apocrifă iudaică din prima parte a sec. I d.Hr.) susține că Templul lui Irod este mai frumos decât monumentele Egiptului. După Iosif Flavius, el l-a impresionat profund și pe generalul roman Titus, care a condus asediul Ierusalimului în anii 69-70. Văzându-l din afara zidurilor cetății, probabil de pe Muntele Măslinilor, Titus decide să facă tot posibilul pentru ca această minune a lumii de atunci să nu fie afectată în cursul conflictului (*Războiul iudaic,* VI, 4, 3-7; din nefericire, ordinul generalului a fost nesocotit atunci când legionarii romani au ajuns să se confrunte cu rezistența zeloților refugiați în templu).

Aceste mărturii sunt confirmate de tradiția iudaică. După *Talmudul Babilonian*, „cine nu a văzut zidirea lui Irod [= Templul], nu a văzut niciodată o construcție frumoasă" (*Bava Batra*, 4a). Impresia puternică pe care o lăsa asupra pelerinilor sau vizitatorilor este reținută și în Evanghelii. La Marcu, unul dintre Apostoli exclamă: „Privește, Învățătorule, ce pietre!, ce zidiri!" (*Mc* 13, 1; cf. *Mt* 24, 1; *Lc* 21, 5). Iar Mântuitorul răspunde profețind distrugerea acestui edificiu și a Ierusalimului (*Mc* 13, 2 ș.u.; *Lc* 21, 6 ș.u.). Cuvintele Domnului se vor împlini în vara anului 70 d.Hr., când Ierusalimul a căzut sub forța armatei romane condusă de viitorul împărat Titus. Pe Arcul lui Titus din Roma sunt reprezentați ostași romani purtând obiecte din Templu ca pradă de război.

De la templul material la templul spiritual. Evangheliile ne arată că Domnul a cinstit în mod deosebit Templul. Părinții Săi L-au dus la Templu în a patruzecea zi de la naștere (*Lc* 2, 22), deși Legea nu prevedea această obligație. Apoi, după ce s-au mutat în Nazaret, în fiecare an urcau la Ierusalim (*Lc* 2, 41), de sărbătoarea Paștilor, pentru a participa la slujbele de la Templu. La vârsta de doisprezece ani, copilul Iisus este găsit de părinți „în templu, stând în mijlocul învățătorilor, ascultându-i și întrebându-i" (*Lc* 2, 46). Mustrat de părinții care-l căutaseră trei zile, răspunde: „Oare nu știați că întru cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu" (*Lc* 2, 49). În cursul activității Sale publice (anii 27/28-30 d.Hr.), Îl găsim de câteva ori la Templu. De două ori îl vedem curățind Templul (*In* 2, 14-16; *Mt* 21, 12-13; *Mc* 11, 15-17). Templul este „casa Tatălui" Său (*In* 2, 16), „casă de rugăciune pentru toate neamurile" (*Mc* 11, 17). În Templu, Mântuitorul se roagă, învață, vindecă și se confruntă cu fruntașii lui Israel.

Cu puțin înainte de Pătimiri, Mântuitorul profețește distrugerea templului (*Mc* 13, 1-4). În fața lui Caiafa este acuzat că ar intenționa să dărâme Templul (*Mc* 14, 58). Acuzația avea la origine o interpretare tendențioasă a cuvântului Său din *In* 2, 19. Evanghelistul Ioan notează că Domnul nu se referea la sanctuarul din Ierusalim, ci la „templul trupului Său" (2, 21). Prin aceasta atrăgea atenția asupra faptului că în trupul Său se găsește tot ceea ce contemporanii Săi credeau că simbolizează Templul, din moment ce „întru El locuiește toată deplinătatea dumnezeirii" (*Col* 2, 9).

Sfântul Luca relatează că, după Înălțarea Domnului, ucenicii au continuat să frecventeze Templul (*Lc* 24, 53: „în toată vremea erau în Templu, lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu"). Cincizecimea nu a marcat încetarea acestei practici (*FA* 2, 46). În Faptele Apostolilor, îi vedem pe Apostolii Petru și Ioan suindu-se la Templu pentru rugăciunea ceasului al nouălea (3, 1). În Templu, ei Îl propovăduiesc pe Hristos (3, 12 ș. u.) și tot acolo sunt arestați pentru că „vestesc întru Iisus învierea din morți" (*FA* 4, 2). Arestat, Sfântul Ștefan este acuzat în fața sinedriului de blasfemie împotriva Templului (6, 13). La mai bine de 20 de ani de la moartea martirică a Sfântului Ștefan, Biserica din Ierusalim se afla încă în strânsă legătură cu Templul. Cu ocazia ultimei vizite la Ierusalim (58 d.Hr.), Sfântul Pavel însuși, supunându-se cerinței Sfântului Iacov, plătește

cheltuielile a patru bărbați care depuseseră un vot de nazireat și apoi îi însoțește în împlinirea ritualurilor de purificare, după care aduc jertfa rânduită de Lege pentru astfel de situații (*FA* 21, 23-26; vezi *Nm* 6, 13 ș. u).

Totuși, nu Templul este în centrul cultului creștin. Duhul Sfânt se pogoară peste ucenici pe când erau într-o casă (*FA* 2, 2). În case săvârșesc Sfânta Euharistie (*FA* 2, 46). Iar din momentul în care Templul a dispărut, ei nu i-au mai simțit lipsa, căci înțeleseseră că trăiau timpul unei noi iconomii dumnezeiești, în care Ierusalimul nu mai era adăpost al singurului loc de pe pământ al prezenței slavei lui Dumnezeu (*In* 4, 26). Mântuitorul identificase trupul Său ca adevăratul templu (2, 19, 21), adică în calitate în loc desăvârșit al prezenței slavei lui Dumnezeu. După Cincizecime, ucenicii au înțeles că fiecare credincios este un templu (*1 Co* 3, 16; 6, 19), așa cum și Biserica este Templu, accesibil tuturor credincioșilor, în toate locurile (*Evr* 6, 19; 10, 20). Epistola către Evrei explică că Hristos este împlinirea tipologiei Templului și a ritualurilor acestuia. Autorul Apocalipsei ne spune că în Noul Ierusalim nu a văzut templu pentru că „Domnul Dumnezeu Atotțiitorul și Mielul sunt templul lui" (*Ap* 21, 22).

Bibliografie. Beale, Gregory K., *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, în coll. *New Studies in Biblical Theology*, Inter-Varsity Press, 2005; Bonnard, P., *Jésus-Christ édifiant son Église*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1948; Congar, Y.M., *The Mystery of the Temple*, trad. Reginald F. Trevett, Newman, Westminster, 1962; Douglas, J.D.; Tenney M.C.; Silva, M. (eds), *Zondervan Illustrated Bible Dictionary*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2011; Edersheim, Alfred, *The Temple: Its Ministry and Services*, Hendrickson, Massachusetts, 1994; Iosif Flavius, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, Ed. Hasefer, București, 2004; McKelvey, R.J. „Templu", în: J.D. Douglas (ed.), *Dicționar biblic*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995, pp. 1262-1267; Mihoc, Vasile „«Casa Tatălui Meu». Templul pe care l-a cunoscut Iisus", în: *Transilvania*, LXXIII-LXXV (1995), 1-2; Perrin, Nick, *Jesus the Temple*, SPCK Publishing, Londra, 2010.

Daniel Mihoc

TÉMPO. (*muz.*) Termen ce exprimă gradul de iuțeală cu care trebuie executată o lucrare muzicală. Termenii de mișcare de origine italiană și germană sunt foarte numeroși și foarte necesari. În muzica bisericească, pentru recitativ se folosește un T (*tempus*), cu digorgon deasupra, pentru irmologic, un T cu gorgon deasupra, pentru stihiraric, un T cu argon deasupra, iar pentru papadic, un T cu diargon deasupra.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

TEOFANÍE. v. EPIFANÍE.

TEOLOGÍE. (gr. *theologia – discursul*, *vorbirea despre Dumnezeu*; *Theos – Dumnezeu*; *logos – vorbire*, *cugetare*) **I.** Domeniu disciplinar din cadrul științelor umanist-vocaționale care se ocupă cu studiul conceptului de Dumnezeu și a chestiunilor legate de Revelația dumnezeiască.
II. Concept specific teologiei sistematice, care se referă la ceea ce este Dumnezeu în Sine și la planul aseității Sale, în opoziție cu ideea manifestării Sale în creație sau a iconomiei Lui.
III. (*patrolog.*) Concepție articulată despre zei în literatura și filosofia elină precreștină, dar adaptată la creștinism în primele veacuri patristice, ce pune problema cunoașterii lui Dumnezeu din perspectiva experienței personale mistice.

Cuvântul „teologie" apare mai întâi în Antichitate, nefiind întâlnit în Sfânta Scriptură. Sensul teologiei în lumea antică avea mai mult conotații mitologice sau filosofice. Denumirea de *theo-logos* era dată poeților și filosofilor greci și, în acest sens, teologia era o simplă cunoaștere a miturilor și a reprezentărilor tradiționale ale popoarelor. Vechii greci au numit teologie miturile și învățăturile filosofice despre zei și raportul lor cu lumea. Unii poeți ca Orfeu, Linus, Homer, Hesiod, care cântau poeme zeilor, purtau și numele de teologi. Pentru Platon și Plutarh, teologii sunt cei mai vechi înțelepți și inițiați în învățăturile despre zei. Preoții păgâni, ghicind viitorul după măruntaiele jertfelor și zborul păsărilor, erau considerați ca făcând teologie, fiind numiți teologi. Aristotel considera teologia ca o știință inferioară filosofiei, la fel cum o considerau și naturaliștii și materialiștii antici ca Thales, Anaximandru, Anaximene, teologia fiind asimilată

cu mitologia. Termenul „teologie” intră destul de anevoios în aria conceptuală a creștinismului primelor secole, întrucât primii creștini aveau rezerve față de ceea ce desemna acesta în contextul religiilor păgâne.
În lumea creștină, termenul apare în sec. al III-lea la Origen, potrivit căruia teologi sunt cei care vorbesc despre Dumnezeu, fiind plini de Duhul Sfânt, așa cum au fost Moise și profeții. În veacul al IV-lea, Eusebiu de Cezareea numește teologi pe toți creștinii, deoarece ei cântă imnuri lui Dumnezeu. Teologi au fost numiți, mai ales, didascalii Bisericii, întrucât ei învățau cunoașterea adevărului lui Dumnezeu. Cu timpul, termenul de teologie nu s-a referit numai la Dumnezeu cel închinat în trei Fețe, ci și la învățătura despre dumnezeirea lui Hristos și a Sfântului Duh, dar și cu referire la întreaga iconomie, Dionisie Areopagitul extinzându-l și asupra Vechiului și Noului Testament. Teodoret de Cyr este cel care dă termenului de teologie un conținut mai larg, introducând în el eshatologia și soteriologia.
Cuvântul teologie provine din grecescul *theos* – Dumnezeu și *logos* – cuvânt, rațiune. Luate, aceste două cuvinte, împreună dau cuvântul *teologie*, care înseamnă cuvântul sau învățătura despre Dumnezeu. Înțeles numai din punct de vedere etimologic, cuvântul *teologie* nu exprimă caracteristica și specificul acesteia, întrucât cultivarea și dezvoltarea teologiei are loc în Biserică și de către Biserică. Conținutul termenului de *teologie* trebuie aplicat întregii sale semnificații. În acest sens, teologia este cuvântul sau învățătura despre Dumnezeu și despre lucrările dumnezeiești. Teologia nu este o știință ca oricare alta, ci ea are o specificitate aparte, întrucât ea pretinde credința în adevărurile revelate și participarea oamenilor la acestea. Prin urmare, spunem despre teologie că ea reprezintă și expunerea științifică a revelației creștine sau că este știința care studiază creaturile pe temeiul revelației dumnezeiești, întrucât acestea se află într-o legătură directă cu Dumnezeu, Creatorul lor. Prin urmare, teologia studiază revelația referitoare la Dumnezeu și la lucrările Sale, precum și toate cele ce există în lumea văzută și nevăzută, întrucât acestea se află într-o legătură cu Dumnezeu. Dar *teologia* în sens clasic ortodox este unirea omului cu Dumnezeu, în comuniunea de iubire, ea având prin excelență o dimensiune liturgică, doxologică, duhovnicească. Când se zice că „îngerii teologhisesc” nu înseamnă că ei fac speculații teologice, ci că „văd fața lui Dumnezeu”. A face teologie înseamnă „a trăi în Duhul lui Dumnezeu” pentru că „nimic nu este mai sărac decât cugetarea, care stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu”.
În tradiția ortodoxă, numele de teologi se atribuie Sf. Ioan Evanghelistul, datorită înălțimii gândirii sale despre Logos, Sf. Grigorie de Nazianz, datorită celor 5 cuvântări teologice ținute în Biserica Anastasia din Constantinopol și Sf. Simeon Noul Teolog, datorită învățăturii sale despre experiența lui Dumnezeu în lumină.
În Ortodoxie, teologia nu înseamnă doar o cunoaștere abstractă, teoretică a lui Dumnezeu și a lucrării Sale mântuitoare, ci ea este totodată o experiență a misterului Dumnezeului celui viu și personal și a tainei Sale mântuitoare. Teologia este o *harismă*, întrucât nu înseamnă atât de mult căutarea și analiza de către noi a existenței lui Dumnezeu, cât căutarea și analiza conștiinței noastre de către Dumnezeu, așa încât nu atât de mult cunoaștem noi, cât cunoaște El despre noi, Dumnezeu fiind nu un obiect de analizat, cât un subiect care, în comuniune cu noi, Se revelează, cunoscându-ne totodată mai mult decât o putem face noi. Teologia este și o taină deoarece nu numai că transcende posibilitățile gândirii noastre, fiind invitați pentru o pătrundere în câmpul ei să utilizăm exprimări paradoxale, ci și pentru că în adâncirea conținutului ei experiem unirea apofatică cu Dumnezeu cel personal, unire pe care încercăm pe cât posibil să o exprimăm în concepte catafatice sau raționale.
Prin urmare, natura adevărată a teologiei este experiența vie, dincolo de cuprinderea minții, a prezenței lui Dumnezeu. Fondul vieții teologice este experiența participării la viața pe care Însuși Dumnezeu o împărtășește omului.

„Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (*In* 17, 3). Teologia este, în fapt, experiență de pregustare a vieții veșnice. Cercetarea dogmelor, a textelor sacre, a Tradiției este, desigur, extrem de importantă, ca raportare interioară la sursele care relatează experiența dumnezeirii, dar nu constituie finalitate în sine.
Teologie înseamnă, deopotrivă, vorbire *despre* Dumnezeu. Constatând însă cât este de greu, dacă nu chiar imposibil, în condiții de minimă onestitate, a vorbi despre cineva fără să-l cunoști personal, este limpede că vorbirea despre Dumnezeu se împlinește (doar) în condițiile cunoașterii Lui prin experiență nemijlocită, adică în urma vorbirii *cu* Dumnezeu. Dumnezeu este Prezență personală Care cere, în vederea cunoașterii, gestul întâlnirii directe. El se adresează omului lăuntric: „Teologia, desigur, este *viață*, iar teolog este acela în inima căruia vorbește Dumnezeu-Cuvântul (*o Theos Logos*)".

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Florovski, George, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. F. Caragiu, G. Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003; Vlachos, Hierotheos, „Orthodox Theology and Science", în: *Greek Orthodox Theological Review*, 44/1999, pp. 131-148; Ware, Kallistos, „Eastern Orthodox Theology", în Adrian Hastings et al. (eds), *The Oxford Companion to Christian Thought*, Ed. OUP, 2000, Oxford, pp. 184-187.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

TEOLOGÚMENĂ. (gr. *teologumena*) Învățătură creștină cu fundament revelațional, dar care nu a dobândit consensul Bisericii (*consensus Ecclesiae dispersae*), cu toate acestea avea mare circulație printre teologi. Exemple de teologumene: timpul creării îngerilor, durata zilelor creației, transmiterea păcatului strămoșesc, vămile văzduhului etc.

Bibliografie. *Teologia Dogmatică și simbolică, Manual pentru Institutele teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, *Bucuresti, 1958*; Bel, Valer, *Dogmă și Propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994; Stăniloae, Dumitru, „Noțiunea dogmei", în: *ST*, XVI (1964), 9-10, pp. 533-571.

Mihai Himcinschi

TEORÍE. (gr. *theōria – contemplare*, *observare*, *speculație*) **I.** Contemplare fructificată în trăirea teologică, în experiența legăturii personale cu Dumnezeu.
Theōria – contemplarea teologică este vedere harismatică: nu anihilare și paralizare a minții prin încetarea oricărui raționament, ci, dimpotrivă, activarea ei la un nivel de supraputere, desprinderea minții prin puterea rugăciunii de orice determinare limitativă și antrenarea acesteia în acel adânc de supraprezență a lui Dumnezeu. Theōria este încadrare peste puterile minții într-o lucrare de întâlnire cu Dumnezeu pe un teritoriu unde omul nu poate ajunge singur, în virtutea puterilor sale naturale, ci numai învrednicit de puterea îndumnezeitoare a harului. Într-o accepțiune mai largă, orice „vedere" a adevărului dumnezeiesc comunicat Bisericii prin Duhul Sfânt este theōria. Iar cum comunicarea adevărului se face în Biserică prin cuvânt, theōria se relevă ca principiu fundamental de interpretare a oricărui text revelat, cu puterea harului. Această putere nu face decât să prelungească la infinit momentul Cincizecimii în sensul unei pătrunderi întru înțelegere prin Duhul Sfânt. De altfel, numai inspirația Duhului Sfânt aduce la a fi cu adevărat comprehensibile cuvintele lui Hristos. În acest context, theōria devine cheia esențială de lectură a textului revelat, favorizând o erminie a Duhului: „O premisă greșită stă la baza ideii că exegeza este, în mod esențial, o știință în sensul modern al cuvântului: ideea că istoria însăși cuprinde adevărul ultim. *Theōria*, însă, înțelege evenimentul istoric ca pe un vehicul esențial al acestui adevăr, un vas pământesc care conține o comoară veșnică".
Theōria este o viziune participativă în lume cu puterea harului. Ea nu produce o imagine-reprezentare statică a lumii, ci deschide lumea unei priviri în duh, dinamice: „*theōria* oferă o viziune asupra realității nevăzute, care se va sustrage neîncetat cercetărilor minuțioase ale

științelor empirice. Această vedere în adâncurile ascunse ale revelației dumnezeiești este oferită interpretului care își asumă conștient și cu credință o atitudine de contemplație sau de rugăciune. Adevăratul teolog, ne amintesc Părinții, este omul care se roagă".

Rugăciunea este vehiculul devenirii teologice, care pe treptele ei cele mai înalte este „vedere" a lui Dumnezeu. În celebrele dispute isihaste, Sf. Grigorie Palama apără în fața lui Varlaam, de orice interpretare umanist-raționalizatoare, experiența vederii luminii dumnezeiești accesibile prin darul lui Dumnezeu creștinului avansat pe treptele rugăciunii curate. Vederea luminii necreate este o covârșitoare și prea deplină prezență a Domnului care îmbrățișează din interior sufletul rugătorului. În acest sens, apofatismul este expresia prin excelență a treptei celei mai înalte a teologiei, întrucât: „Lucrarea aceasta mai presus de minte este superioară celei din cadrele minții; ei (monahii, n.n) nu cunosc pe Dumnezeu nu în sensul că nu văd nimic, cum fac cei ce-L cugetă prin negație, ci prin vederea însăși văd ceea ce-i mai presus de vedere".

Dacă în perspectiva lui Varlaam „întunericul divin" de care vorbește Sf. Dionisie Areopagitul este un fel de vid absolut, realizat de minte prin negarea a orice, pentru Sf. Grigorie Palama acesta nu este altceva decât acea supraabundență luminoasă de care creștinii se bucură prin *theōria* – contemplație. La această contemplare este chemat tot sufletul însetat de curăție și de mântuire. Doar în prezența harului dumnezeiesc omul se întâlnește cu adevărat cu sine însuși, în taina pocăinței, care este începutul oricărei contemplări: „Fără o tainică, adică ascunsă ochilor noștri, sau vădită lucrare a Luminii nefăcute, omul nu își poate cunoaște păcatul în ce chip s-ar cuveni. A-și vedea propriul păcat constituie începutul contemplării. Neapărat trebuie subliniat că acesta este cu putință pretutindeni, în orice vreme, în orice condiție exterioară. Nici fuga în pustie, nici îndepărtarea de oameni, nici teologia științifică, nici vreo psihanaliză atentă, nici conceptualizarea filosofică sau abordarea rațională a Evangheliei, nimic asemănător celor enumerate mai sus nu constituie esența contemplării duhovnicești. Bineînțeles că și ieșirea în pustie sau zăvorârea, precum și alte mijloace de a se însingura se pot arăta a fi un privilegiu prețios, căci constituie niște condiții prielnice pentru o adâncă pocăință, în afara căreia toată lucrarea noastră, precum și orice chip al nevoinței se prefac într-o simplă întreprindere omenească, în esență puțin folositoare mântuirii. Prin acea dureroasă pocăință se pogoară harul Sfântului Duh peste om, ducându-l în sfera Vieții dumnezeiești. Cu cât mai încordată este tânjirea pocăinței, cu atât mai puternic lucrează în noi Însuși Dumnezeu, atingându-Se de noi și Însuși împărtășindu-Se zidirii Sale într-un chip numai Lui cunoscut. În starea unui astfel de har, omul, cu toată ființa sa, trăiește realitățile lumii dumnezeiești și le contemplă ca pe niște lucruri vădite".

II. Sistem de afirmații care reflectă o concepție sau o cunoaștere despre un anumit lucru, obiect sau ființă.

III. Plan epistemic care ține de domeniul deducției logice, opus cunoașterii experimentale sau practice. Acest fapt se referă la speculație, ceea ce a dat mai târziu, începând cu modernitatea, accepțiunea științifică a termenului. Aceasta din urmă exprima gestul de reprezentare abstractă, dezvoltat strict cu ajutorul mijloacelor intelectuale, a unui fenomen.

Adaptarea perfectă a termenului la exigențele științei moderne îl definește astăzi ca structură dezvoltată la nivel mental, imagine intelectuală, traductibilă în propoziții logice și verificabile. Teoria este o interpretare care încearcă să se constituie în coloană vertebrală pentru fapte experimentale disparate. Este coerența interioară a unui puzzle de fapte care au nevoie de un principiu integrator pentru a fi înțelese în ansamblul lor. Este un ansamblu de idei, de noțiuni abstracte, mai mult sau mai puțin organizate, care se aplică unui domeniu bine identificat de cunoaștere. Este o construcție intelectuală metodică și organizată, cu caracter ipotetic și sintetic. Este o supoziție sau un sistem de idei care

intenționează să explice ceva, în general pe baza unor principii generale, independente de obiectul pe care îl explică. Este o „schemă mentală a ceva ce trebuie făcut”.
Teoria științifică, interpretare explicativă de fapte experimentale, poate fi evaluată prin două caracteristici: una care ține de relația cu fenomenul studiat, care este raportarea externă, și alta care ține de structura interioară, de „simplitatea logică” a premiselor, și pe care Einstein o numește „perfecțiunea internă”. Alegerea între mai multe teorii, care explică același fenomen, se face printr-o soluție de compromis între cele două caracteristici enunțate mai sus.
Vorbind despre trăsăturile fundamentale ale teoriilor științifice, Albert Einstein exprimă exigența calitativă a necesității unei anume fineți și, deopotrivă, rigori în utilizarea teoriilor în raport cu faptele experimentale: „teoria nu are voie să contrazică faptele experienței. Pe cât de vădită apare la prima vedere această cerință, pe atât de subtil se structurează ea în aplicare. Astfel, putem, deseori, poate chiar întotdeauna, să menținem o temelie teoretică generală, în măsura în care facem posibilă adaptarea ei la fapte prin ipoteze suplimentare, introduse în mod artificial”.
Theoria este, pentru trăitorul creștin, nu gestul de reprezentare abstractă, cât cel de contemplare. Evagrie Ponticul vede viața creștină structurată în două etape: prima este faza „activă”, „practică”, iar a doua este cea „contemplativă”, de „cunoaștere”. Prima presupune urcușul duhovnicesc de trecere de la comportamentele pervertite, pătimașe, la cele care dau viață, adică la virtuțile duhovnicești. A doua exprimă gustarea tot mai deplină a prezenței lui Dumnezeu prin rugăciune. Unii Părinți o subîmpart pe aceasta din urmă în etapa contemplării lui Dumnezeu prin intermediul naturii și, respectiv, în cea a teologiei, adică a contemplării tainice a lui Dumnezeu, nemijlocite. Faptul că prima etapă este numită „activă” nu înseamnă nicidecum că a doua ar fi „pasivă”. Eventual, putem vorbi de „pasivitate” în sensul apofatismului ortodox: o supraabundență a prezenței dumnezeiești, care copleșește inițiativa umană, este „pătimire” a inițiativei dumnezeiești, a celei care, prin intensitate, face să pălească inițiativa omenească. Contemplarea nu este nicidecum o stare de lenevie, ci este gestul evanghelic al fiului risipitor, cel care, după ce parcurge drumul de reîntoarcere acasă (etapa activă), se aruncă în brațele Celui pe care nu mai îndrăznea să-L numească Părinte din cauza vieții cheltuite în păcat și rămâne „contemplând”, adică nemaisăturându-se de prezența Lui. Este o revenire acasă, în plenitudinea prezenței părintești, este Înviere prin pocăință, este trecere de la starea de rob și de înstrăinat la cea de fiu: „Cel ce nu crede taina aceasta mare a harului celui nou și nu caută spre nădejdea îndumnezeirii nu va putea disprețui plăcerea cărnii, a banilor, a avuției și mărirea de la oameni. Sau chiar de-ar putea-o face pentru scurtă durată, îl cucerește mândria că a ajuns desăvârșirea, prin ceea ce este târât iarăși în rândul celor necurățiți. Cel ce caută însă spre ea, chiar de-ar dobândi tot lucrul bun, având mereu înaintea privirii sale desăvârșirea care trece peste orice margini și care nu poate fi niciodată încheiată, nu se socotește să fi realizat ceva și se face tot mai smerit; [...] strigă plângând cu Isaia: «vai, mie, că necurat fiind și buze necurate având, am văzut cu ochii mei pe Domnul Savaot» (*Is* 6, 5). Iar plânsul acesta înmulțește curăția, căreia Domnul harului îi dăruiește mângâierea și luminarea sa. De aceea, zice Ioan (Scărarul, n.n), cel ce învață din experiență: «abisul durerii a văzut mângâierea; iar curățenia inimii a primit luminarea».

Bibliografie. *Le Petit Robert – dictionnaire de la langue française*, Ed. Dictionnaires le Robert, Paris, 2000; Arhim. Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003; Breck, John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Einstein, Albert, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Humanitas, București, 1996; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea ortodoxă – ascetica și mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Stăniloae, Dumitru, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

TEOTOKÁR. (gr. *Theotokarion*) Carte de slujbă ce cuprinde Canoanele Maicii Domnului.

În pustiul Kapsala din Sfântul Munte Athos, Sf. Nicodim Aghioritul a întocmit și a adunat, de la diferiți imnografi (Andrei Criteanul, Ioan Damaschin, Teofan Graptul, al Niceii, Iosif Imnograful, Ioan al Evhaitelor, Mitrofan din Smirna, Teodor Studitul, Fotie al Constantinopolului, Gheorghe al Nicomidiei, Teoctist Studitul, Pavel Amoreul, Nicolae Catasche-pinul, Atanasie al Constantinopolului, Ignatie al Constantinopolului, Marcu al Efesului, Teodor Lascaris, Manuil Retorul, Clement, Ilie Ecdicul, Calinic de Heracleea, „celălalt Nicolae", Tecla) 62 de canoane de preacinstire a Maicii Domnului, împărțite în 2.450 de tropare, structurate pe cele opt glasuri, pe care le-a așezat sub titlul „Theotokarion". Este o carte de cult care se folosește la Sfântul Munte, de către călugări, la pravila zilnică. Nu este încă tradusă în limba română.

Bibliografie. Dionisiatul, Teoclit, *Maica Domnului în teologia și imnografia Sfinților Părinți*, Ed. Bizantină, București, 2002.

Lucian Petroaia

TEOTOKOLOGÍE. Ramură a teologiei dogmatice ce are ca temă persoana Maicii Domnului.

Termenul este derivat din limba greacă, de la Θεοτοκος, care înseamnă Născătoare de Dumnezeu. În teologia contemporană, mai are în paralel o altă denumire relativ echivalentă: Mariologie. Diferența este că acesta din urmă provine de pe o filieră teologică occidentală, unde Maica Domnului este numită adesea simplu: „Maria" sau „Maria, mama lui Iisus", ori „Fecioara Maria". Există, totuși, o diferență confesională sesizabilă între cele două denumiri, care implică și conținutul învățăturilor. Denumirea Maicii Domnului, după apelativul nominal, adică Maria, indică pe de o parte o abordare relaxată, chiar familiară a sfintei sale persoane. Dar aceasta nu este definitorie pentru a evidenția rolul său în lucrarea lui Dumnezeu de mântuire a lumii, ci trebuie ca aceasta să fie pusă în relație cu Persoana lui Hristos, Fiul Său, născut în mod feciorelnic, Care este Însuși Mântuitorul. De aceea, pentru a nu exclude și nici pentru a centra persoana sa în afara iconomiei dumnezeiești, Maica Domnului este numită Născătoare de Dumnezeu, sau Teotokos. Denumirea de Teotokos a fost mai comună teologiei răsăritene din acel context al disputelor hristologice ale sec. al V-lea, unde teologii dioprosopiști contestau această denumire, spunând că Maica Domnului este doar Născătoare de om, prin aceasta crezându-se că se salvează integritatea firii umane în Hristos. Părinții de la Al III-lea Sinod Ecumenic, au stabilit la Efes că denumirea de Teotokos este potrivită, deoarece ea rezumă concepția esențială a ortodoxiei despre unirea ipostatică și, mai ales, despre comunicarea însușirilor firilor din Ipostasul Cuvântului. Așadar, în Răsărit, în teologia de rit ortodox, a fost preferată această denumire în locul numelui propriu, pentru că astfel Persoana Maicii Domnului este pusă în strictă legătură cu Fiul Său și, mai cu seamă, evocă participarea acesteia la lucrarea mântuitoare a Lui. De aici vine și oportunitatea de a extinde denumirea asupra disciplinei teologice ce are ca subiect persoana Maicii Domnului. În paralel, Maica Domnului mai poartă și alte denumiri în acest spațiu ortodox: Stăpâna noastră, Împărătească a Cerului, Mireasă nenuntită, și multe alte asemenea, care fac trimitere la rolul său în cadrul mântuirii oamenilor. Referințele occidentale sunt mai puțin preferabile, fiindcă, netrimițând către relația de har cu Fiul ei, pun accentul pe meritele personale ale Maicii Domnului, iar acest fapt este dovedit de dogma Imaculatei concepții, care nici acum nu aduce o lămurire privitoare la rolul de Maică a lui Dumnezeu, ci la forma excepțională a ei însăși de a se naște în absența păcatului strămoșesc. Acest fapt este eronat din punctul de vedere al credinței creștine, pentru că Hristos a trebuit să asume păcatul strămoșesc. Teotokologia introduce, prin denumirea sa, și contextul unei dispute istorice hristologice.

Dintre ideile principale ale teotokologiei amintim: nașterea Maicii Domnului care a fost rodul unei lucrări dumnezeiești, unde

Domnul deschide pântecele Anei; pururi fecioria Maicii Domnului, atât înainte, cât și după nașterea Fiului său dumnezeiesc; „sufletul prin care a trecut sabie" prorocit de dreptul Simeon, dovadă a faptului că există o răstignire interiorizabilă a Maicii Domnului odată cu Fiul Său, dar și o răstignire mistică pentru această lume a tuturor celor ce vor crede lui Hristos; oportunitatea denumirii de Teotokos; confirmarea pentru întruparea Cuvântului a întregii umanități recapitulate în expresia „Fie mie după cuvântul Tău!", rostit arhanghelului Gavriil; nașterea „fără de sământă bărbătească", o naștere minunată; rolul universal mijlocitor al Maicii Domnului prefigurat la nunta din Cana Galileii; adormirea Maicii Domnului și ridicarea ei cu trupul la cer. Mai regăsim și prefirări ale Maicii Domnului în simboluri vechitestamentare comentate de Părinții primelor veacuri: cortul sfânt, rugul aprins, scara lui Iacov, trecerea neudată a israeliților prin Marea Roșie, ploaia de pe lână etc. Dar pe lângă acestea, găsim și ideea preacinstirii Maicii Domnului, care este „mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii", caracterul supraangelic arătând cinstea de care s-a învrednicit înaintea lui Dumnezeu, exprimată iconologic prin șederea de-a dreapta Fiului ei, uneori împreună cu Sf. Ioan Înaintemergătorul (Deisis). Există, cu siguranță, și idei eronate privitoare la Maica Domnului, care nu concordă cu învățătura de credință a Părinților Bisericii și care sunt rodul unor concepții eronate despre Hristos. O hristologie defectuoasă se răsfrânge adesea și într-o teotokologie sau mariologie defectuoasă.

Bibliografie. Buchiu, Ștefan, *Introducere în teotokologia ortodoxă*, Ed. Sigma, București, 2006; Chiril al Alexandriei, Sf., *12 anatematisme împotriva lui Nestorie*, în *Anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei*, trad. Pr. O. Căciulă, Ed. Cărților Bisericești, București, 1937.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

TEOTÓKOS. (gr. *Theotokos*) Termen provenit din limba greacă, care desemnează persoana Maicii Domnului.

Maica Domnului este persoana cea mai însemnată dintre toți sfinții, deoarece a binevoit ca Fiul lui Dumnezeu să ia trup din ea și să se nască din ea.

Zămislirea și nașterea Fiului este un act care pune în valoare voința Maicii Domnului de a se face ascultătoare voinței dumnezeiești. În acest sens, expresia pe care o găsim la Sf. Evanghelist Luca, „Fie mie după cuvântul tău!", este socotită consimțământul întregii firi omenești, glăsuit prin consimțământul personal al Maicii Domnului. Expresia „iată roaba Domnului" semnifică conștiința robiei eliberatoare a lui Dumnezeu, ieșirea din robia păcatului prin robia față de Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu este Persoana a doua a Sfintei Treimi, Care a venit în creație nu într-o formă neconvențională, ci într-una firească firii însăși: prin întrupare și naștere. Acesta este modul firesc al venirii în lume a oricărui om, semn al marii prețuiri a lui Dumnezeu, prin care Acesta Se identifică cu condiția umană, cercetată de El din intimitatea ei. Ca să fie mântuită, dar în primul rând ca să fie deplin îndumnezeită, firea umană trebuia asumată personal de Fiul, pentru ca Acesta să dea posibilitatea relaționării cu Dumnezeu a oamenilor, în măsura în care aceștia relaționează unii cu alții. Pentru a asuma firea umană prin naștere, Fiul a binevoit să-Și ia trup din Fecioara Maria, o persoană curată înaintea lui Dumnezeu, și de la Duhul Sfânt. De aceea, zămislirea și nașterea Fiului sunt lucrări dumnezeiești, care amplifică starea de curățire și de sfințenie a Maicii Domnului. Maica Domnului mai este numită și Fecioară sau Fecioara Maria. Aceasta este prima denumire evanghelică pe care o găsim consemnată amănunțit în Evanghelia după Sfântul Luca. Îngerul Domnului, Arhanghelul Gavriil, a fost trimis în Nazaret la o fecioară al cărei nume era Maria să-i vestească voia lui Dumnezeu: din ea să se nască „Fiul Celui Preaînalt". Acesta îi spuse „bucură-te cea plină de har! Domnul este cu tine, binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău!" (*Lc* 1, 28). Aceasta întreabă cum va fi cu putință aceasta din moment ce nu cunoaște bărbat, la care îngerul îi răspunde că Duhul Sfânt va veni peste ea și puterea Celui

Preaînalt o va umbri. Aici se consemnează faptul că nașterea lui Hristos a fost mai presus de fire, adică fără bărbat, deci Maica Domnului este fecioară și după naștere, la fel ca înainte de naștere. Această pururea-feciorie a Maicii Domnului este una dintre calitățile distinctive a persoanei sale sfinte, fapt pentru care este lăudată în toată tradiția creștină pentru calitatea de maică feciorelnică. Acest caracter paradoxal este adesea evocat în imnologia ritualică, în dogme, precum și în celelalte monumente ale Sfintei Tradiții, reprezentând un simbol pentru mântuirea omenească în general. Precum Maica Domnului rămâne fecioară după naștere, și omul după îndumnezeire rămâne tot om. Această lucrare minunată a lui Dumnezeu, dincolo de „rânduiala firii", este anticipată de profeția lui Isaia în mod explicit: „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel (*Is* 7, 14).

Tradiția patristică și exegeza primelor secole consemnează multe simboluri în providența specială a lui Dumnezeu cu poporul evreu, care fac trimitere la pururea feciorei Maicii Domnului. Astfel, găsim o preînchipuire a pururea feciorei ei în rugul aprins, pe care l-a văzut Moise și nu se mistuia, apoi în Marea Roșie, prin care poporul evreu a trecut cu „picioare neudate", în Sfânta Sfintelor, atât în cortul mărturiei, cât și în templul lui Solomon, care adăpostea în sine Chivotul Legii. Maica Domnului este numită după numele ei propriu care era *Maria* (în greacă Μαρια, iar în ebraică **îøéí** - vocalizat *Miriam*). Tradiția creștină consemnează adesea acest nume ca fiind însoțit simplu de calificativul „sfântă", deci „Sfânta Maria". Această denumire simplistă se întâlnește adesea nu în cultura teologică scrisă, cultă ori ritualică, ci în cea populară.

Denumirea de Maica Domnului este accesibilă și înglobează în sine dogma înomenirii lui Dumnezeu. Este vorba despre Maica pământească a lui Dumnezeu, prin aceasta înțelegându-se cum un Ipostas dumnezeiesc poate avea maică atunci când își asumă umanitatea. Similaritatea dintre nașterea lui Dumnezeu și nașterea oamenilor este adusă în discuție în cadrul disputelor hristologice privitoare la dumnezeirea lui Hristos. Când se ajunge la consecințele coexistenței dumnezeirii și umanității din persoana lui Hristos, vedem că acestea implică și evenimentul nașterii Sale mai presus de fire, dar și persoana Maicii Domnului. Una dintre consecințele unirii ipostatice este denumirea de Teotokos, care în limba greacă înseamnă Născătoare de Dumnezeu (de la grecescul Θεοτοκος, unde τοκεω înseamnă „a naște" sau „a da naștere"). Această denumire s-a consacrat pe fondul proporției dintre caracterul uman și cel dumnezeiesc al Persoanei lui Hristos. În ce raport erau firile între ele sau cum trebuia înțeleasă unitatea firilor erau chestiuni care se repercutau subtil și asupra evenimentului nașterii Sale din Fecioara Maria. Astfel, școala antiohiană, prin reprezentantul său de seamă, Nestorie, care ajunsese patriarh al Constantinopolului în 428, abolește denumirea de Teotokos, preferând-o pe cea de Antropotokos sau Născătoare de om. Rațiunea pentru care el susținea acest lucru era ideea de a se feri de o umanitate minimalistă persoana lui Hristos. Probabil că exemplul umanității minimaliste a lui Apolinarie din Laodiceea lăsase urme adânci în conștiința teologică a sec. al IV-lea, de aceea precauția extremă era că Hristos este om într-o măsură atât de amplă și completă încât este ipostaziabil aparte de Logosul. Astfel, după Teodoret de Cyr, un alt reprezentant de seamă al școlii antiohiene, Ipostasul lui Hristos era unul compus, la rândul lui, din două ipostase adiacente, unul dumnezeiesc, altul uman, ori după alte expresii Hristos era un Ipostas dumnezeiesc care includea în sine un ipostas uman mai mic, pentru a salva ideea că umanitatea din Hristos era completă când era ipostaziabilă într-o persoană (prosopon) umană de sine, distinctă de cea dumnezeiască. Această teorie poartă denumirea de dioprosopism. O consecință firească a dioprosopismului sau a maximalismului antropologic a fost aceea a nașterii Fiului doar după ipostasul sau prosoponul uman, unde Fecioara Maria a născut un Hristos fracționat, i-a născut doar firea umană. Dintre cei care au apărat denumirea de

Teotokos, se distinge Sf. Chiril al Alexandriei, care, în 428, scrie despre Maica Domnului că naște nu o fire umană, ci un ipostas, adică Ipostasul Cuvântului. Nașterea nu este văzută aici ca un act al firii, cum este nașterea oamenilor unii din alții, ci este un act de libertate al voinței lui Dumnezeu și al acceptării Fecioarei Maria. De aceea, nu se poate spune despre Fecioara că este Maica unui om, ci este Născătoare de Dumnezeu. Pe același drum argumentativ merg și Părinții capadocieni și, ulterior, teologii alexandrini. Fecioara Maria este numită Născătoare de Dumnezeu în virtutea comunicării inconfundabile a firilor dumnezeiești și omenești în Ipostasul Cuvântului. În imnologia bisericească și teologia clasică greacă, Maica Domnului este denumită cu predilecție Teotokos, adică Născătoare de Dumnezeu, tocmai pentru a preveni un eventual minimalism antropologic în Hristos. Valoarea acordată Maicii Domnului în Biserică este direct proporțională cu calitatea de Teotokos, căci prin acest har de a fi Născătoare a lui Dumnezeu ea este locul rezidenței depline a lui Dumnezeu. Prin aceasta ea este „plină de har" sau „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii". Abundența harului asupra ei nu trebuie înțeleasă ca o suplinire a meritelor personale, ci ca o complementaritate a curăției ei, de a cărei frumusețe a fecioriei, Gavriil, mirându-se, i-a strigat „bucură-te!".

Calitatea centrală a persoanei sale în Biserică asigură o amplă mijlocire către Fiul ei, către Făcătorul tuturor. Mijlocirea este atestată în literatura ascetică și mistică, aceasta fiind o calitate ce ține de planul eshatologic. Mijlocirea se face în virtutea unei continuități de fire. Astfel, Fiul ei dumnezeiesc, având din ea umanitatea, ascultă rugăciunile sale pentru ceilalți. În virtutea mijlocirii, Născătoarea de Dumnezeu este numită Maică a Bisericii sau „biserică sfințită" și „rai cuvântător". În Sfânta Liturghie este menționată o titulatură completă: „Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata, mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria".

Alte denumiri date Maicii Domnului este Μητηρ του Θεου sau Θεομητηρ, adică Maica lui Dumnezeu. Această denumire are aproximativ aceeași valoare ca și Teotokos. În majoritatea limbilor slave, i se spune Bogorodița (adică Богородица) cu mici variații de la acesta (Bogurodița în poloneză, Bahorodička în cehă, Baharodița în bielorusă).

Cultul ritualic al Bisericii menține această poziție centrală a Maicii Domnului alături de Fiul ei. De aceea, în majoritatea reprezentărilor plastice, ea nu este reprezentată singură, ci alături de Hristos prunc. Așadar, calitatea de Maică este nedisociabilă de prezența Fiului ei. Reprezentările alături de Hristos prunc sunt cele în care Pruncul este ținut în brațe, fie la mijloc, într-un medalion, fie având în dreptul pântecelui un medalion cu alt fond decât veșmintele unde Hristos prunc stă cu fața binecuvântând. În alte icoane, pruncul stă în medalionul respectiv într-un potir, având expunere doar de la brâu în sus. Icoanele în care Maica Domnului mai apare alături de Fiul ei sunt cele alături de Fiul matur care stă pe tron, fie alături de Sf. Ioan Înaintemergătorul și Botezătorul, numită și Deisis, fie alături de Hristos Judecător sau Hristos Arhiereu. Maica Domnului este poziționată iconografic doar de-a dreapta Fiului ei. O altă reprezentare a Maicii Domnului alături de Hristos matur este aceea a crucificării, unde stă la baza crucii Fiului ei, tot de-a dreapta, iar în partea simetrică ei stând Sf. Ioan Evanghelistul. Această reprezentare arată extensia caracterului ei maternal asupra tuturor celor ce-L iubesc pe Fiul ei, deci asupra întregii Biserici. Alte reprezentări ale Maicii Domnului sunt cele ale unor scene colective cum sunt Înfricoșătoarea Judecată în detaliu, scenă întâlnită pe fresce de dimensiuni mari, cum sunt cele de pe peretele exterior de apus al Bisericii. O altă scenă este cea de la nunta din Cana Galileii, unde își dezvăluie din nou caracterul mijlocitor. Altă scenă ar fi Nașterea din Betleem, în care apare într-un tablou completat de mai multe personaje: păstori, magi, îngeri, animale, Dreptul Iosif. Reprezentările mai rare ale Maicii Domnului sunt acelea

în care nu apare alături de Fiul ei, ca de pildă alături de dumnezeieștii ei părinți, Ioachim și Ana, când era pruncă sau când este adusă la templu. Altă scenă este cea a Bunei Vestiri alături de Arhanghelul Gavriil, care are o profundă încărcătură hristologică. O altă scenă rară este Maica Domnului singură într-o cristelniță, ce reprezintă Izvorul Tămăduirii, care se pomenește în perioada săptămânii luminate. Acest tablou reia tema mijlocirii, subliniate clar și în troparele Paraclisului său: „bogăție de tămăduiri reverși Fecioară". O scenă adesea întâlnită este cea Maicii Domnului la Cincizecime, alături de Sfinții Apostoli, apoi la Adormirea ei. De asemenea, o scenă rară este aceea a Maicii Domnului singură, care are un omofor ce-l ține întins frontal ori peste anumiți drepți, sfinți, chivote, biserici, obiecte votive, cetăți reprezentate miniatural sau locuri etc. Acoperirea cu sfântul și cinstitul omofor ține tot de dimensiunea Sfintei Tradiții, manifestată în istorie într-un mod minunat, harismatic, dar cu o anumită continuitate până în ziua de azi. Lucrarea harismelor în Biserică este evocată prin punerea sub caracterul protector al omoforului ei. Deși reprezentarea omoforului este una fără persoana lui Hristos, totuși nicio exprimare plastică a Maicii Domnului nu este una extrahristologică. Unde este zugrăvită Maica Domnului, acolo este, implicit, și Hristos, prin însemnele literale unde scrie Maica Domnului sau *Mitir tou Theou* (adesea prescurtat MP ΘY), dar mai ales prin specificul veșmântului inconfundabil.

Dintre sărbătorile închinate Maicii Domnului, un loc aparte îl ocupă Adormirea sa. Evenimentul are o amploare mare, explicabilă prin numeroasele Biserici care îl au ca hram. Plecarea din această lume a Maicii Domnului nu se găsește consemnată în Sfânta Scriptură, ci în Sfânta Tradiție, în Sinaxarul Bisericii mari din Constantinopol. La Adormire, a venit Însuși Fiul ei să ia sufletul către veșnicele lăcașuri și, în chip minunat, toți Apostolii au fost aduși pe loc în chip minunat, fiecare de unde propovăduia. Iar Toma, venind după trei zile, au deschis mormântul să se închine și el, dar au văzut că trupul nu mai era, ci a fost mutat la cer. Aceasta este o anticipație a învierii de obște, care determină omul să se confrunte cu ponderea enormă a eshatonului, sub însemnul căruia se desfășoară și clipa de față.

Bibliografie. Buchiu, Ștefan, *Maica Domnului – o introducere în teotokolgia ortodoxă*, Ed. Bren, 2008; Ioan Damaschin, Sf., *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1996; Stăniloae, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II-III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

TESTAMÉNT.I. (*can.*) Act prin care o persoană stabilește destinația unor bunuri sau valori personale după decesul său.

II. (*spirit.*) Moștenirea spirituală pe care cineva o lasă urmașilor săi. Aici se mai adaugă și sensul de „legământ", adică porunca și promisiunea că moștenirea va fi preluată, păstrată, fructificată și transmisă mai departe.

III. (*bibl.*) Legământ, alianță sau înțelegere (pact) (*Gal* 4, 24) între Dumnezeu și oameni. Primul testament-legământ, cel vechi, este încheiat de Dumnezeu la alegerea poporului evreu. Noul testament a fost prezis cu mult înainte și a fost încheiat de Hristos Mântuitorul prin legea Sa cea nouă, prin sângele Său vărsat pe cruce, și actualizat continuu în jertfa euharistică, potrivit cuvintelor: „Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu, al legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor" (*Mt* 26, 26-28). Noul Testament nu înseamnă rupere de cel Vechi, ci împlinirea prorociilor și desăvârșirea lui. Noul Testament este un testament veșnic (*Evr* 13, 29), el are instituții noi, o preoție nouă izvorâtă din preoția lui Hristos-Arhiereul (*Evr* 7, 11-14).

În canoane găsim câteva referiri la testament, aparent numai în sens juridic, dar în esență cu un profund substrat creștin. Astfel, episcopul poate să-și transmită prin testament propria lui avere cui dorește el (Can. 40 Ap.; Can. 24 Ant.), cu condiția ca moștenitorii să fie ortodocși (Can. 22 Cart.), în caz contrar este scos din pomeniri (Can. 81 Cart.). Averea bisericească nu poate fi lăsată prin testament nimănui, ci

rămâne a Bisericii (Can. 35 Trul.). Monahii nu pot avea nimic al lor propriu, de aceea nu au ce să transmită prin testament, ci totul rămâne mânăstirii (Can. 22 Cart.).

Bibliografie. Ivan, Iorgu D., *Bunurile bisericești în primele șase secole. Situația lor juridică și canonică*, București, 1937; Mihoc, Vasile, „Eclesiologia Noului Testament”, în: *ST*, 3-4/1977; Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, București, 1984; Pitulescu, Ion et al., *Dicționar de termeni juridici uzuali*, București, 1996.

Irimie Marga

TETRACÓRD. (*muz.*; gr. *tetra – patru*; *hordi – coardă*) Grup coordonat de patru sunete consecutive, ascendente sau descendente, ale cărui extreme formează o cvartă. În Antichitate, grecii aveau tetracordul interval de bază, mai târziu pentacordul și, mult mai târziu, heptacordul, până au ajuns la disdiapason.

Nicu Moldoveanu, Stelian Ionașcu

TETRAEVANGHÉL. v. EVANGHELISTÁR.

TETRAPÓD. v. ANALÓG.

THEÓSIS. v. ÎNDUMNEZEÍRE.

TIMP. (lat. *tempus – timp*, *vreme*) Ritm prin care se definește mișcarea sau devenirea ființelor și obiectelor și prin care se succed evenimentele. Întrucât fiecare persoană percepe scurgerea timpului în mod diferit, în funcție de stările sufletești (nerăbdare, teamă, bucurie etc.) sau de vârstă, se crede că timpul este o capacitate interioară a ființei de a se raporta la succesiunea cu care evenimentele exterioare sieși se desfășoară. Datorită acestei raportări subiective și personale, oamenii au căutat mereu repere exterioare, stabile, a căror ritmicitate să poată fi observabilă și cuantificată de o comunitate cât mai largă. Timpul este un concept filosofic, dar abordat și în teologia patristică, făcând referire la planul lumii create și fiind propriu acestuia. Datorită faptului că Dumnezeu este necreat și firea Sa dumnezeiască este simplă și absolută, neafectată de schimbare, El este deasupra timpului sau în afara acestuia. Timpul este definit și ca o modalitate de manifestare a ființei, așa cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul, fapt recunoscut și de filosofia modernă, prin teoria interdependenței dintre ființă și timp a lui Martin Heidegger, reafirmată prin analiza pertinentă a Părintelui Dumitru Stăniloae în lucrarea sa, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, și unde se pune în evidență timpul ca dimensiune proprie ființei create.

Dumitru Vanca, Mihai Burlacu

TIMP LITÚRGIC. Totalitatea momentelor și duratelor specifice dedicate slujirii lui Dumnezeu în cadrul cultului bisericesc.

Timpul, la fel ca spațiul de altfel, este o condiție a existenței umane, fiind concomitent o realitate obiectivă și subiectivă. Cum reperul cel mai stabil și obiectiv părea să fie ciclicitatea aștrilor, oamenii s-au folosit de ritmul acestora pentru a măsura zilele, anotimpurile și anii (*Fc* 1, 14) și a construi calendare care să-l orienteze în lumea obiectiv-materială, dar mai cu seamă în cea subiectiv-spirituală. Pentru creștini, care căutau să păstreze vie memoria Mântuitorului și a faptelor Sale ori a sfinților sau a evenimentelor care au marcat viața Bisericii, necesitatea stabilirii unor reguli și a unor date precise, unanim și uniform acceptate, a fost o preocupare permanentă. De aceea, Biserica și-a construit calendarul liturgic pe de-o parte în jurul marilor sărbători: Paștile, Rusaliile, Crăciunul, care au și determinat apariția unor cicluri liturgice cu reguli diferite, pe de altă parte în jurul diviziunilor astronomice oferite de calendarul civil; ziua, săptămâna, luna, anul, pe care de-a moștenit din practica iudaică și cea romană.

Spre deosebire Iudaism, unde timpul este perceput ca răstimpul de așteptare dintre creație și împlinirea promisiunii eshatologice, în Creștinism promisiunea este împlinită în Hristos, de aceea El umple timpul, îl ordonează și îi dă un nou ritm – ritmul creșterii și înaintării făpturilor raționale spre unirea cu Dumnezeu. De aceea, pentru creștini timpul nu mai are valoare decât în perspectiva veșniciei și în virtutea participării omului la realitățile divine

cele mai presus de fire. Umplând timpul prin prezența Sa în lucrările sacramentale ale Bisericii, Hristos transfigurează timpul (și spațiul), lumea devenind astfel o „icoană a veșniciei". Astfel, fiecare sărbătoare nu este doar timp al comemorării unui eveniment din viața Lui ori a Bisericii, ci un timp al prezenței Sale.

Ziua liturgică. Măsurând, din punct de vedere astronomic, durata unei rotiri complete a Pământului în jurul propriei sale axe, ziua astronomică nu este identică cu cea liturgică. Continuând tradiția iudaică, ziua liturgică începe seara, nu cu miezul nopții cum socotim noi azi: „Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi" (*Fc* 1, 5). Datorită acestui fapt, ziua liturgică începe cu oficiul slujbelor de seară – Vecernia, care este cea dintâi dintre *Laudele bisericești*. Tot din Iudaism, Biserica a moștenit împărțirea zilei în ceasuri (fiecare ceas având aproximativ 3 ore) și în străji nocturne, ca la romani. Cartea de cult care reglementează oficiul liturgic pe parcursul unei zile este *Ceaslovul*, ce cuprinde serviciul liturgic al Laudelor bisericești.

Săptămâna liturgică. Fracțiunea temporală de șapte zile a fost moștenită de la evrei, cele șapte zile ale creației fiind modelul revelat (*Fc* 1) al ritmului activității umane, cu șase zile de lucru și una de odihnă (sabat). Cum pentru creștini Învierea lui Hristos este o nouă piatră de hotar, ziua de duminică devine noua zi de odihnă (*Evr* 4, 8-9), zi a noii creații și zi a noii odihne (Sf. Iustin Martirul), deopotrivă ziua întâi și ziua „a opta" a săptămânii. De aceea, săptămâna liturgică începe cu duminica, mai exact cu vecernia zilei de duminică. Din punct de vedere sacramental, cea mai importantă săptămână a anului este Săptămâna Mare, care devine model liturgic al tuturor celorlalte săptămâni, iar Săptămâna Luminată model imnografic al acestora.

În cadrul săptămânii creștine, fiecare zi este dedicată unui eveniment important din lucrarea răscumpărătoare a Mântuitorului și este închinată unor categorii de sfinți: *Duminica* – a Învierii; *Luni* – a Sfinților Îngeri; *Marți* – a Sfinților Prorocii și Sf. Ioan Botezătorul; *Miercuri* și *Vineri* – a Sfintei Cruci și a Patimilor Domnului Hristos; *Joi* – a Sfinților Apostoli și Sfântului Nicolae; *Sâmbăta* – martirilor/morților. Cele mai importante zile liturgice ale unei săptămâni sunt duminica, denumită metaforic *paștile săptămânal*, precum și zilele de miercuri și vineri, zile de post ce amintesc de pătimirile Domnului Hristos.

Cartea cea mai importantă, care reglementează oficiul liturgic săptămânal (în afara Postului Mare și a Penticostarului), este *Octoihul*, în care imnurile și cântările de strană sunt rânduite în funcție de unul dintre cele opt glasuri, repetate ciclic pe parcursul săptămânilor din anul liturgic.

Luna liturgică. Are o mică importanță în dezvoltarea serviciului liturgic. Durata unei luni civile, neavând o corespondență reală cu durata unui ciclu lunar (*luna sinodică*), nu poate avea o stabilitate decât în funcție de ordinea zilelor care o compun (prima, a douăzecea, a treizeci și una etc.) și care au fost marcate cu evenimente din viața Bisericii, în special moartea unor martiri ori a unor episcopi, a căror comemorare a dus la nașterea martirologiilor și a sinaxarelor. Pentru a comemora virtuțile și viața exemplară a acestor sfinți, Biserica le-a dedicat diferite tipuri de imnuri (tropare, condace, icoase), care au ajuns să formeze, cu timpul, cele douăsprezece Minee (*Minei,* din gr. *μήην, -ος – lună*), corespunzătoare fiecăreia din cele 12 luni ale anului.

Anul liturgic. Spre deosebire de anul civil sau anul bisericesc, (varianta bizantină a anului civil care începea la 1 septembrie) și care are 365/366 de zile, *anul liturgic* poate avea mai multe sau mai puține zile (44-58 săptămâni), deoarece măsoară răstimpul dintre sărbătoarea Sfintelor Paști a doi ani consecutivi. Sărbătoarea Paștilor devine, sacramental, taina unui nou început (nu întâmplător textul Evangheliei pascale proclamă întruparea lui Hristos), căci Biserica ne dă an de an șansa de a retrăi mistic lucrarea mântuitoare împlinită de El și de a-L asculta vorbindu-ne prin Evanghelie.

Așa cum este structurat azi, anul liturgic este compus din trei perioade a căror durată este reglementată de sărbătoarea Paștilor, centrul întregului an. Aceste trei perioade și-au luat

numele de la cărțile de strană cele mai folosite în perioada respectivă (*Triod*, *Penticostar*, *Octoih*): Perioada Triodului (10 săptămâni: începând cu Duminica Vameșului și sfârșind cu Sâmbăta Mare); Perioada Penticostarului (8 săptămâni: de la Duminica Învierii până la Duminica I-a după Rusalii); Perioada Octoihului (26-40 săptămâni: din lunea de după Duminica I-a după Rusalii până în sâmbăta dinaintea Duminicii Vameșului). Fiecare din aceste perioade are ca centru de gravitație un eveniment important din viața Bisericii (Învierea; Pogorârea Sfântului Duh; Nașterea Domnului) și accentuează o latură a activității Sale (sacramentală, profetică și didactică).

Bibliografie. Bradshaw, Paul (ed.), *Liturgy & Worship* (*The New Westminster Dictionary*), John Knox Press, Louisville-Londra, 2002; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Ciobotea, PF Daniel, „Timpul și valoarea lui pentru mântuire în Ortodoxie", în: *Ort*, XXIX (1977), 2, pp. 196-207; Crăciun, Î.P.S. Casian, „Sensul sacru al timpului", în vol. *Candelele credinței*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2005, pp. 397-407; Necula, Nicolae, „Data Paștelui și problema calendarului", în *Almanah bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2001, pp. 87-93; Necula, Nicolae, „Despre calendar. Stil nou și stil vechi", în vol. *Îndrumător pastoral*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 1996, pp. 10-12; Necula, Nicolae, „Despre calendar", în vol. *Îndrumător pastoral*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 1994, pp. 6-8; Necula, Nicolae, „Importanța anului liturgic în viața credincioșilor", în *Almanah bisericesc*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 1997, pp. 30-33; Sartore, Domenico; Triacca, Achile M.; Cibien, Carlo (eds), *Liturgia* (*Dizionario di*), Ed. San Paolo, Milano, 2001; Talley, Thomas J., *The Origins of the Liturgical Year*, New York, Pueblo Publishing Company, 1986; Vanca, Dumitru, „Timpul sacru în creștinism", în: *Altarul Reîntregirii*, XI (2005), 2, pp. 71-82; Vanca, Dumitru A., *Introducere în Teologia liturgică*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009; Vîlciu, Marian, „Precizări referitoare la problema calendarului", în: *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2011, pp. 77-86.

Dumitru Vanca

TIPÍC. (gr. *tipos* – *formular*, *normă*) Totalitatea rânduielilor și a regulilor după care Biserica își desfășoară cultul divin, precum și consemnarea lor.

Tipicul are două părți: I – cuprinde rânduiala serviciului divin al Sfintei Liturghii și al celor șapte Laude, pe parcursul întregului an bisericesc; II – cuprinde rânduiala Sfintelor Taine și Ierurgii și alte precizări privind unele practici (rânduiala clopotelor, a toacei, a cădirilor) sau ritualuri bisericești (scoaterea Sfintei Cruci la Denia din Joia Pătimirilor, scoaterea Sfântului Agneț pentru bolnavii de peste an). Tipicul cuprinde și excepțiile de la regula generală, cât și combinațiile ce se realizează la unele sărbători, în legătură cu cărțile de cult (Minei, Triod, Octoih, Penticostar). Pentru a ajunge la forma sa de astăzi, Tipicul a cunoscut mai multe etape și are mai mulți autori. Primul dintre Părinți care a adunat și notat regulile de cult este Sf. Hariton Mărturisitorul (sec. al III-lea), completat în lucrarea sa de Sfântul Eftimie cel Mare (sec. al IV-lea). Rolul major în alcătuirea Tipiconului îl are Sfântul Sava (sec. V-VI); după acesta, au mai adăugat anumite rânduieli Sf. Sofronie al Ierusalimului, Sf. Cosma de Maiuma și Sf. Ioan Damaschin (sec. VII-VIII). În secolul al IX-lea, Cuviosul Marcu Savaitul a adăugat capetele sale, iar Sf. Teodor Studitul a generalizat Tipiconul în zona Constantinopolului, cu anumite precizări și completări. Procesul de desăvârșire a Tipiconului a luat sfârșit în sec. al XVI-lea, când apare prima ediție tipărită, opera ieromonahului Ioasaf de Nauplia, sub titlul *Tipiconul Sfântului Sava*, așa precum era cunoscut și mai înainte. El a fost rânduit, în linii mari, de Sfinții Apostoli, în sec. I. Compunerea lui este atribuită însă Sfântului Sava (sec. al V-lea), care a preluat regulile de la Cuv. Eftimie și Teoctist (sec. al IV-lea), după cum și ei, la rândul lor, le primiseră de la Sf. Hariton Mărturisitorul (†270). În Biserica Ortodoxă Română, normele de tipic au fost cu strictețe respectate, dar au circulat sute de ani sub formă de manuscris. Prima ediție românească a Tipicului, cu titlul *Tipicul cel Mare sau mănăstiresc*, a fost tipărită la Iași, în anul 1816, iar ultima la București, în 1976. Această ultimă ediție a fost retipărită la Alba Iulia și în alte centre. Tipicul cel mare al Sfântului Sava a fost tipărit la Suceava, la Editura „Bucovina istorică", în 2002.

Bibliografie. *Tipic bisericesc*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1974; *Tipicul Sfântului Sava. Text și comentariu liturgic*, Ed. Credința noastră, Galați, 2003; Erbiceanu, Constantin, „Tipicul în Biserica Ortodoxă", în: *BOR*, XVI (1892), 7, pp. 429-434, 530-544, 631-637; Necula, Nicolae D., „Este îndreptățită practica înconjurării bisericii la slujba Utreniei Învierii?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 34-35; Necula, Nicolae D., „Când se ridică mâinile la rugăciune, în timpul sfintelor slujbe?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 49-55; Necula, Nicolae D., „Ce lucruri esențiale trebuie să cunoaștem la rânduiala slujbei în sobor?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 41-48; Necula, Nicolae D., „Este îngăduit a se îngenunchea în zilele de duminici în biserică?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 35-38; Necula, Nicolae D., „Se îngenunchează și se fac metanii în perioada dintre Paști și Rusalii?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 38-42; Necula, Nicolae D., „Cum se aplică principiul «după cum vrea cel mai mare»?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 20-22; Sava cel Sfințit, Sf., *Tipicon*, Ed. „Bucovina istorică", Suceava, 2002.

Lucian Petroaia

TIPICÓN. v. TIPÍC.

TÍPLOTĂ. (*var*. TÉPLOTĂ; slav. *topli – cald*) Vasul în care se încălzește apa caldă sau căldura ce se așază în Sfântul Potir, după frângerea Sfântului Agneț și așezarea părții „IIS" în Sfântul Sânge, binecuvântată cu formula: „Binecuvântată este căldura sfinților Tăi, Doamne, totdeauna…". În timpul turnării, este rostită formula: „Căldura credinței, plină de Duhul Sfânt. Amin". Este confecționat adesea din metal, având forma unei căni mici sau a unui ibricel, și este păstrat la proscomidiar.

Lucian Petroaia

TOLERÁNȚĂ REIGIÓASĂ. (fr. *tolérance*) Principiu de drept comun conform căruia religiile sau sistemele religioase care interferează într-un spațiu social comun își recunosc reciproc dreptul de exercitare instituțională.

Acest termen comportă diferite înțelesuri datorită polisemiei sale și a fost definit atât de teologi, cât și de alte categorii de specialiști – între aceștia trebuie să-i enumerăm mai ales pe cei ai filosofiei, ai științelor politice, ai sociologiei, ai psihologiei, ai istoriei ideilor etc. În spațiul nostru, luat în sensul de *toleranță religioasă*, acest principiu este adesea folosit în sensul de renunțare la un drept sau la o responsabilitate religioasă în favoarea cuiva inferior din punct de vedere doctrinar. Nu trebuie să confundăm planul religios de dezbatere față de acest cuvânt cu alte planuri care rezidă în puncte de vedere secularizate, în sensul că transcendența religiei nu este validată de acest discurs, motiv pentru care întreaga dezbatere despre toleranță este purtată numai pe baze psihologice, umaniste și fără nicio viziune trans-istorică, fiind îndreptată mai ales către dreptul de intervenție al unei autorități care este pus în discuție în baza libertății de a alege a persoanei ce derivă din libertatea de conștiință. Libertatea de a alege se află, la rândul ei, în centrul dezbaterii dintre spațiul public și spațiul privat și, evident, de jurisdicția care derivă de aici. Toleranța este un fundament al culturii democratice, unde adevărurile sunt relative și diferențele sunt considerate un drept legitim. Pentru John Locke, toleranța înseamnă a înceta să mai lupți cu ceva pe care nu poți să-l schimbi. În alt registru, înseamnă acceptarea altora, indulgență, permisivitate, înțelegere, minte deschisă. Termenul poate, de asemenea, să exprime simpatie sau indulgență față de alte credințe, convingeri sau practici religioase sau socio-comportamentale ori o deviere de la un standard. Prin referire la corpul uman, poate să arate capacitatea cuiva de a răspunde la un tratament sau o substanță administrată de medic în timp ce caracterul tolerant este descris de literatura modernă ca fiind atitudinea prin care se permite sau se acceptă ceva care este dăunător sau neplăcut în general.

Bibliografie. Blommaert, Jan; Verschueren, Jef, *Debating diversity. Analysing the discourse of tolerance*, Ed. Routledge, Londra, 1998; Martin, D., „The religious and the political", în E. Barker, J.T. Richardson, (ed.),

The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford, Ed. Aldershot and Burlington, Ashgate, 2008; SAADA-GENDRON, Julie, *La tolerance*, Ed. Flammarion, Paris, 1999.

Gelu Călina

TÓMOS. Act ce cuprinde o hotărâre cu valoare panortodoxă, emisă de o autoritate bisericească autocefală.

Cele mai cunoscute tomosuri sunt cele cu privire la recunoașterea autocefaliei sau autonomiei unor noi Biserici locale sau cele cu privire la canonizarea unor noi sfinți. Majoritatea tomosurilor bisericești cu valoare istorică au fost emise de Patriarhia Ecumenică.

Bibliografie. CIOBOTEA, Ilie-Dan, „Autocefalia bisericească: unitate de credință și libertate responsabilă", în *MB*, 5-6/1985, pp. 290-298; CIUCUR, Marcel, „Dreptul de acordare a autocefaliei în Biserica Ortodoxă", în: *ST*, 5-8/1977, pp. 536-542; STAN, Al.I., „Autocefalia și viața bisericească", în: *GB*, 5-6/1985, pp. 298-305; STAN, Liviu, „Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă", în: *MMS*, 7-8/1962, pp. 567-579; STAN, Liviu, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie", în: *MO*, 5-6/1961, pp. 278-316; STAN, Liviu, „Despre autocefalie", în: *Ort*, 3/1956, pp. 369-396; STAN, Liviu, „Despre autonomia bisericească", în: *ST*, 5-6/1958, pp. 378-393; STAN, Liviu, „Obârșia autocefaliei și autonomiei", în: *MO*, 1-4/1961, pp. 80-113; TALÂZIN, V., „Sobornicitate și autocefalie" (trad. Mgr. M. Plătică), în: *MMS*, 7-8/1960, pp. 451-455; ZAINEA, PS PIMEN, „Autonomie și autocefalie în picturile bisericilor din Moldova", în: *MMS*, 4-6/1985, pp. 306-311.

Irimie Marga

TRADÍȚIE. v. SFÂNTA TRADÍȚIE.

TRADUCIANÍSM. Concepție ce afirmă că sufletul omului provine din sufletele părinților, ca născut din ele, așa cum este nașterea trupurilor.

Conform acesteia, sufletele poartă în sine caracterele părinților, după cum și trupurile poartă în ele asemănarea cu părinții. Argumentul de bază al acestei teorii este dat de observația statistică, astfel explicându-se transmiterea păcatului strămoșesc.

Etimologic, termenul provine de la latinescul *trado*, *-ere*, *tradidi*, *traditum*, care înseamnă *a transmite*, *a conduce,* dar pe filiera lui *tradux*, *traducis*, un derivat de la acest verb, care înseamnă coarda de viță de vie ce conduce seva către mlădițe. Traducianismul își găsește fundamentare pe concepțiile despre suflete. Astfel, în filosofia greacă antică exista opinia că sufletul are o consistență materială subtilă sau cvasi-materială precum cea a trupului, de aici rezultând ideea transmiterii sufletului din părinți concomitent cu trupul. De aici s-a inspirat probabil Origen, a cărui operă avea oarecare influențe neoplatonice, dar mai ales Tertulian. În acesta își va găsi traducianismul exprimarea inteligibilă, motivat de asemănarea cu felul în care caracterele trupului se moștenesc de la înaintași. Fericitul Ieronim susținea că majoritatea orientalilor au o concepție traducianistă despre suflet, însă acestea aveau ca motivație nu o asemănare analogică cu caracterele trupești, precum susținea Tertulian, ci o concepție emanaționistă, care se regăsește și în concepțiile gnostice și panteiste. Dintre aceștia, mai cunoscut este Apolinarie din Laodiceea.

Majoritatea Părinților răsăriteni, la fel ca Fericitul Augustin, nu au avut o poziție clară în această privință, fie afirmând voalat un traducianism moderat, fie nepronunțându-se. Poziția teologilor scolastici, cu excepția lui Alexandru de Halles, a fost aceea creaționistă. Teologia protestantă și cea catolică contrareformistă au redeschis studiile privitoare la traducianism, arătând că există mai multe nuanțe. Există un traducianism materialist, combătut de Toma de Aquino, un traducianism analogic, care a fost criticat de majoritatea scolasticilor, dar și de Calvin, și un traduciansim emanaționist, specific culturii orientale gnostice. Dincolo de clasificările acestea, teologia modernă și contemporană arată că pot fi motive pentru care pot fi luate în considerare atât traducianismul (este vorba despre cel analogic), cât și creaționismul, fiecare venind cu un registru propriu de argumente recoltate din constatarea simplă a asemănării de caracter dintre părinți și copii. Totodată, este valabilă și teoria creaționistă care aduce argumentul asemănării după chip a omului cu Dumnezeu, dar această asemănare chip-Arhetip este una structuralistă, nu una analogică.

Probabil de aceea, traducianismul și creaționismul nu au aprofundat tema chip-arhetip. Pr. Dumitru Stăniloae arată că firea omenească este risipită de la greșeala lui Adam, de aceea nu este continuă și subțiată între ipostasele omenești. Având ca model de transmitere nașterea din veci a Fiului din Tatăl, nașterea omenească trebuia să comunice și ea, asemenea cum Tatăl comunică Fiului întreaga dumnezeire, continuitatea unei firi depline. Dar odată ce firea s-a împărțit prin păcat, nașterea nu a mai păstrat o continuitate de fire și, de aici, indivizii diferiți. Deci în cazul firii unite vorbim de o origine cvasi-traducianistă a sufletului omului, iar în cazul doctrinei antropologice despre chip, vorbim despre creaționism antropologic. Pe de altă parte, o altă explicație ar fi aceea că traducianismul, la fel ca creaționismul, se argumentează defectuos, deoarece asemănarea chip-arhetip reprezintă clar o relație iconică, nu una de continuitate de ființă de la sufletele părinților la copii. Concepția ortodoxă susține o asemănare pe linie filială a sufletelor, dar aceasta nu este dată de experiența individual-personală a părinților, ci de o tendință apriorică a firii.

Bibliografie. Origen, *Despre principii*, în coll. *PSB* 8, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Tertulian, *Despre suflet*, în coll. *PSB* 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

Ștefan Buchiu, Mihai Burlacu

TRANSFÉR. (*can.*) Actul de schimbare a jurisdicției încredințate unui cleric la hirotonie. Încredințarea jurisdicției la hirotonie a fost comparată cu o căsătorie. Așa cum mireasa lui Hristos este Biserica, tot așa mireasa celui hirotonit este jurisdicția lui încredințată. La un sinod de la Alexandria, din anii 338-339, pornindu-se de la cuvintele Sf. Apostol Pavel „Ești legat de soție? Nu încerca să strici legătura" (*1 Cor* 7, 27), părinții au adăugat următoarele: „Dacă aceasta s-a zis despre soție, cu cât mai mult trebuie zis despre Biserică și episcopul său". Legătura dintre episcop și eparhia lui, ca o legătură de căsătorie, rezultă și din expresia de „Biserică văduvită", folosită pentru eparhiile vacante, de exemplu în Can. 25 Sin. IV Ec. Din această perspectivă, schimbarea jurisdicțiilor, prin transferare, este privită ca un act necanonic, act asemănat cu schimbarea soției, prin divorț și recăsătorie. Sfintele canoane condamnă transferul dintr-o jurisdicție în alta, mai ales Can. 14 Ap., care prevede: „Nu este îngăduit ca un episcop, părăsindu-și eparhia sa, să pună stăpânire pe alta, chiar dacă ar fi constrâns de către mai mulți episcopi, fără numai dacă ar fi o cauză binecuvântată care-l silește să facă aceasta, și anume, numai dacă ar aduce celor de acolo vreun folos mai mare în ceea ce privește dreapta credință. Dar și aceasta să nu o facă de la sine, ci prin chibzuința multor episcopi și cu cea mai mare rugăminte". Problema transferării a fost reluată la mai multe sinoade și în mai multe canoane. Can. 21 Ant. prevede: „Episcopul să nu se mute de la o eparhie la alta, nici din voia sa, nici silit de popor, nici constrâns de episcopi, ci să rămână la Biserica (eparhia) pentru care a fost sortit încă de la început de Dumnezeu, și să nu se strămute de la el". Această problemă a fost dezbătută și la Sinodul din Sardica (343), de către Episcopul Osiu de Cordoba, și apare în Can. 1 Sard., care spune: „Osiu, episcopul cetății Cordobei zise: Nu atât obiceiul cel rău, cât mai ales corupția cea preavătămătoare a cârmuirii treburilor bisericești trebuie să se dezrădăcineze chiar din temeliile ei, ca niciunuia dintre episcopi să nu-i fie iertat a se muta dintr-o cetate mică în altă cetate. Căci este vădit pretextul acestei cauze, pentru care se fac unele ca acestea. Căci niciodată nu s-a putut afla vreunul dintre episcopi care să fi năzuit a se muta de la o cetate mai mare la o cetate mai mică, ceea ce dovedește că unii ca aceștia s-au aprins de un înfocat chip al lăcomiei după averi și au slujit mai mult trufiei, ca să arate că au câștigat stăpânire mai mare".

Interdicția transferurilor de jurisdicție trebuie privită, însă, și din perspectiva principiului iconomiei din Biserica Ortodoxă, care lasă loc întotdeauna dreptei socoteli, pentru a nu

se produce un rău mai mare. De aceea, transferurile au fost îngăduite din motive binecuvântate, în cazuri de excepție, așa după cum reiese și din canoanele deja amintite. Canonistul bizantin Theodor Balsamon, în lucrarea *Despre transferări*, susținea că stabilitatea în Biserică era norma generală, iar transferările erau acceptabile numai pentru cauze foarte stringente și la rugămintea multor episcopi. În Biserica apuseană, interdicția transferărilor a fost, în general, bine respectată, nu numai de episcopi, ci și de ceilalți clerici. În Biserica răsăriteană, această regulă s-a ținut mai riguros în cazul episcopilor. Începând din sec. al XII-lea, transferările episcopilor aveau să se înmulțească, unele justificate de tulburări politice, altele mai puțin justificate. În epoca modernă și contemporană, practica diferă de la o Biserică locală la alta. Până pe la sfârșitul sec. al XVI-lea, în Rusia, transferările se făceau foarte rar. Chiar și ulterior, ele nu erau foarte frecvente. În sec. al XIX-lea, situația s-a schimbat radical, întâlnindu-se transferări multiple, chiar sistematice. Cu toată intervenția sinodului local al Bisericii Ruse din februarie 1918, care a statornicit iarăși principiul stabilității, totuși transferările nu au încetat până astăzi. În Patriarhia de Constantinopol, tot de prin sec. al XIX-lea, transferările au început să fie foarte frecvente. În Biserica Greciei, unde tema a stârnit o vie controversă, încercarea de a impune o stabilitate strictă episcopilor s-a dovedit a fi un efort zadarnic. În Biserica Bulgară, s-a respectat cel mai bine principiul statorniciei, întrucât mitropoliții sunt inamovibili, singura excepție fiind promovarea la rangul de patriarh. În Biserica Ortodoxă Română, în trecut, transferările se făceau numai în cazuri de excepție. Situația s-a schimbat din sec. al XIX-lea, când transferările au devenit o regulă. Noile legiuiri ale Bisericii Ortodoxe Române au restabilit parțial vechiul principiu jurisdicțional al statorniciei, prin aceea că s-au interzis transferările episcopilor la același nivel.

Bibliografie. Beck, Hans–Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993; L'Huillier, Peter, *Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV*, București, 2000; Marga, Irimie, „Principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă. Definiția și sensul teologic al principiului jurisdicțional", în: *RT*, 1/2004, pp. 171-182; Marga, Irimie, „Probleme canonice actuale legate de principiul jurisdicțional", în: *RT*, 2/2004, pp. 55-68; Milaș, Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, Arad, 1931; Phidas, Vlassios I., *Droit Canon. Une perspective orthodoxe*, Chambesy/Geneva, 1998.

Irimie Marga

TRANSFIGURÁRE. (gr. *metamorphosis*) Creația întreagă are implementată în structura ei sensul transfigurării. Prin urmare, termenul transfigurare se referă la om și la cosmos, iar din punctul de vedere al teologiei ortodoxe aceasta se realizează în Hristos și în Biserică. Evenimentul coborârii lui Moise de pe muntele Sinai (*Iș* 34, 29-35), dar mai ales evenimentele Schimbării la Față (*Mt* 17, 1-8) și Învierii Domnului Hristos în lumină (*Mt* 28, 1-8) stau mărturie peste veacuri despre esența și destinul omului și a cosmosului. Această temă a transfigurării omului și cosmosului în lumină străbate ca un leitmotiv al desăvârșirii omului întreaga spiritualitate a Răsăritului creștin, fiind întâlnită cu preponderență în abordările ascetico-mistice ale Părinților Bisericii. Sf. Macarie Egipteanul, plecând de la exemplul lui Moise pe Sinai, afirmă posibilitatea transfigurării trupurilor în lumină, ca preînchipuire a învierii viitoare, eshatologice. Totodată, subliniază faptul că, pentru a ajunge la o asemenea stare, nu este necesară numai hrana trupească, ci mai ales cea duhovnicească, omul angajându-se într-un adevărat proces ascetico-mistic, care deși se desfășoară în cosmos și pentru cosmos, ține în primul rând de Dumnezeu, de sinergia dintre om și Dumnezeu. Iar în alt loc, afirmă cu aceeași claritate realitatea transfigurării trupurilor sfinților în lumină, după chipul trupului transfigurat al lui Iisus Hristos pe Tabor: „După cum trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte a fost slăvit și s-a transformat în strălucire divină și într-o lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci. Și după cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos i-a acoperit trupul și acesta a strălucit,

la fel și în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este înlăuntrul lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor. Pentru că, încă de acum, ei participă cu mintea lor la ființa și natura Lui. Că s-a scris: «Cel ce sfințește și cei ce se sfințesc dintr-Unul sunt toți» (*Evr* 2, 11). Încă și aceasta: «Slava pe care Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o lor» (*In* 17, 22). Și după cum dintr-un singur foc se aprind multe făclii, iar acestea sunt la fel, în mod firesc trupurile sfinților, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeași natură ca și cea a lui Hristos".

Posibilitatea transfigurării omului și cosmosului în lumină încă din această viață, ca prefigurare a stării eshatologice, Sfântul Maxim o întrezărește ca având fundamentul în Schimbarea la Față a lui Hristos pe Tabor. Ucenicii, văzând schimbarea la Față a lui Hristos în lumină, au fost transfigurați și ei prin curățirea simțirilor trupului și sufletului. Întregul cosmos a fost transfigurat pe Tabor. Sfântul Maxim vede „veșmintele înălbite" ca având un dublu înțeles simbolic: unul în ceea ce privește cuvântul Scripturii, revelația prin cuvânt, care este descoperită, luminată în toată înțelegerea ei, și celălalt în ceea ce privește creația, revelația naturală, care „vestește prin felurimea înțeleaptă a diferitelor forme care o alcătuiesc și o descoperă, asemenea unui veșmânt, demnitatea Celui ce poartă puterea Rațiunii creatoare". Dintre diferitele interpretări care sunt date lui Moise și Ilie, o reținem pe cea cosmologic-eshatologică, care arată creația inteligibilă și sensibilă a Cuvântului Creator. „Moise înfățișează rațiunea celei sensibile, ca cel supus facerii și stricăciunii, cum arată istoria referitoare la el, care povestește nașterea și moartea lui. Căci așa este și zidirea sensibilă, având un început cunoscut al facerii și nădăjduind un sfârșit produs prin descompunere. Iar Ilie, pe cea inteligibilă, întrucât istoria referitoare la el nu povestește nașterea lui, chiar dacă s-a născut, și nu face să se aștepte descompunerea prin moarte, chiar dacă va sfârși să existe în forma omenească. Căci așa este și zidirea inteligibilă, care nu are nici începutul facerii vădit oamenilor, chiar dacă s-a făcut și a început și a fost adusă din neexistență la existență, și nu așteaptă nici un sfârșit determinat al existenței prin descompunere".

Punând în contrast evenimentul transfigurării materiei de pe Tabor și evenimentul dezintegrării materiei de la Hiroshima, Părintele Profesor Dumitru Popescu comentează într-un ton aproape profetic: „Contrastul este izbitor. Dacă Hristos ne-a arătat calea prin care materia poate fi transfigurată, Hiroshima arată calea prin care materia poate fi dezintegrată. De o parte viața, de cealaltă moartea. Opțiunea pentru una sau cealaltă implică viitorul omenirii și al planetei noastre".

Posibilitatea transfigurării nu se înregistrează numai în cosmologie, ci, în primul rând, în antropologie, omul având o adevărată vocație cosmică în a transfigura creația întreagă, îndumnezeindu-se prin comuniunea cu Creatorul, în cadrul ei. După modelul lui Hristos, în Care umanitatea a fost transfigurată și îndumnezeită în lumină, omul are menirea și posibilitatea de a-și transfigura în Hristos prin Duhul Sfânt, în Biserică, propriul trup în lumină și de aici întreaga creație. Părinții Bisericii insistă asupra faptului că trupul omului înainte de cădere, deși era material, era țesut din lumină, din harul și slava Creatorului său. Căderea omului în păcat a produs o răsturnare în ceea ce privește raportarea sa la viață, care mai înainte era constitutivă lui. Acum, viața s-a schimbat în supraviețuire, omul trăiește o viață în moarte, el amânând moartea și pentru aceasta este îmbrăcat cu „haine de piele" (*FA* 3, 21). Deci, hainele de piele „nu reprezintă trupul (*soma*) omului, ci ele reprezintă «*mortalitatea* biologică» (*nekrotes*), privită de Părinții Bisericii «ca o a doua natură a omului de după cădere»". Panagiotis Nellas evidențiază într-un mod excepțional tradiția biblică și patristică ce arată că „hainele de piele au fost adăugate omului după cădere și că astfel ele *nu reprezintă un element constitutiv natural al lui*. Ceea ce observația empirică numește «naturalitatea» omului este, pentru învățătura biblică și patristică, o stare *ulterioară*, de după cădere, nu însăși natura lui originară și, prin urmare, adevărată".

Se înțelege, așadar, că *hainele de piele* (*dermatinoi chitones*) țin de mortalitatea omului, care a fost răscumpărată obiectiv de către Hristos, iar subiectiv de către fiecare om în parte în Biserică, prin asceză și mistică, prin Sfintele Taine. Această *mortalitate* cuprinde întregul organism psiho-somatic al omului, adică nu numai trupul care devine *dens* și *solid*, ci și funcțiile psihice, care devin *corporale*. Această *materialitate* poate fi însă transfigurată, omul ajungând în Hristos la starea cea dintâi sau chiar mai sus, omul dobândind în Hristos „har peste har" (*In* 1, 16). Sf. Grigorie de Nyssa afirmă: „Acolo prorocul dă de înțeles, prin simbolul zilei a opta, ziua învierii; curățirea arată întoarcerea din nou la curățirea cea după fire a omului întinat; și tăierea împrejur înseamnă lepădarea pielii moarte, pe care am îmbrăcat-o după ce ne-am făcut goi de viață prin neascultare. Aici, fericirea a opta este așezarea din nou în ceruri a celor căzuți în robie, a celor chemați din nou din robie în Împărăție". În Taina Botezului, omul îi cere lui Dumnezeu, prin gura preotului: „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină". Veșmintele albe de la Taina Botezului nu *simbolizează* altceva decât posibilitatea revenirii la trupurile duhovnicești, țesute din lumină, transfigurarea materiei trupului, posibilitatea revenirii prin Hristos în Duhul Sfânt la adevărata natură a omului. Sf. Simeon Noul Teolog afirmă, în acest sens, posibilitatea și modalitatea transfigurării trupurilor sfinților: „Astfel, sfinții din veac, cei de odinioară și cei de acum, privind duhovnicește, nu privesc o formă, sau un chip, sau o reproducere, ci o lumină fără formă, precum și ei sunt lumină din lumina Duhului. Dar, făcându-se astfel fiecare dintre sfinți, nu se fac și trupurile lor îndată nestricăcioase și spirituale; ci precum fierul care este ars de foc se împărtășește de lumina lui și leapădă îndată negreala sa, dar despărțindu-se de foc se face și se vede iar rece și negru, așa și trupurile sfinților, împărtășindu-se de harul unit cu sufletul lor sau cu focul dumnezeiesc, se sfințesc și, arzând, se fac și ele străvezii și luminoase și se fac mult deosebite și cu mult mai de cinste decât celelalte". În acest sens, se pot da nenumărate exemple care evidențiază posibilitatea și realitatea transfigurării trupului și materiei. Astfel, avva Pamvo a fost preaslăvit de Dumnezeu așa încât nimeni nu se putea uita la fața lui din pricina strălucirii ei. Tot la fel și avva Siluan și avva Sisoe și avva Arsenie.

Este elocventă, în acest sens, întâlnirea dintre Motovilov și Sf. Serafim de Sarov, întâlnire care debordează de un realism mistic propriu dobândirii Duhului Sfânt și experierii Lui în lumină. Putem afirma cu tărie continuitatea experiențelor mistice în Răsăritul creștin, fundamentate pe teologia luminii și a energiilor divine necreate, așa cum sunt ele prezentate în Sfânta Scriptură (evenimentul Schimbării la Față de pe Tabor și al Învierii Domnului) și experimentate de nenumărații oameni sfinți, în decursul istoriei Creștinismului răsăritean, până în sec. al XIV-lea (Sf. Grigorie Palama și isihaștii), al XVIII-lea (Sf. Serafim de Sarov) și chiar până astăzi. De aceea, lumea este destinată transfigurării ei prin omul sfânt, care stă în relație de iubire și de ascultare cu Dumnezeu. Teologia ortodoxă subliniază faptul că transfigurarea lumii prin om nu înseamnă doar o simplă chemare, ci reprezintă o vocație, care este dotată în vederea realizării ei cu toate darurile și dimensiunile compatibile realizării unei astfel de vocații.

Din punct de vedere ortodox, transfigurarea omului și a cosmosului nu se poate realiza în afara dimensiunii ascetic-mistice și liturgic-sacramentale a Bisericii. Sensul spiritual al materiei poate fi evidențiat prin înțelegerea lumii ca dar al lui Dumnezeu făcut oamenilor. Înțelegerea lumii pe coordonatele darului face ca lumea și omul, care este în legătură cu Dumnezeu prin lume, să progreseze spiritual. Astfel, transfigurarea materiei este direct proporțională cu înțelegerea lumii pe coordonatele darului, care înglobează o atitudine euharistică a omului în creație, atitudine pe care acesta o deprinde în Biserică și, mai apoi, o extinde în întreaga creație. Înstrăinarea de această atitudine, suprimarea concepției lumii ca dar, care postulează existența unui Dăruitor, prin profesarea unei acțiuni autonome a

omului în lume, duce inevitabil la o despiritualizare a materiei, la o golire a materiei de substratul și fundamentul ei spiritual, de sensul și de scopul ei de a fi mediu de relație și comuniune a omului cu Creatorul său și a omului cu semenii săi. Actualizarea unei atitudini sacramentale în creație este vocația și misiunea creștinilor, a celor care primesc de la Hristos direct puterea de a face din toate o *mulțumire*. Dar și în Biserică, la fel ca în Eden, relația omului cu Dumnezeu se realizează în libertate, prin intermediul unui eveniment de mâncare și băutură. Acest fapt are conotații speciale și în ceea ce privește viața omului de zi cu zi (practicarea ascezei, raportarea lui la bunurile lumii, exploatarea lor, consumarea lor), de unde putem afirma că există o perspectivă hristică, eclesială, euharistică asupra creației și o perspectivă care ține exclusiv de determinarea materială a lumii, de patimile lumii, de idolatrizarea lumii prin dimensiunea hedonistă și consumistă a ei, de acțiunile și orientările lui *homo economicus* în lumea postmodernă. Euharistia oferă omului contemporan posibilitatea realizării dimensiunii paradoxale a existenței sale, în sensul că în ea nu ne hrănim cu o hrană moartă, deși sub formă materială, nu ne desfătăm de hrana stricăciunii, deși ne folosim de ea pentru a fi *euharistiată,* nu sperăm nimic de la vremelnicie, deși suntem vremelnici pe acest pământ. Astfel, nu părăsim creația, ci experiem în cadrul ei și făcând apel la unele aspecte ale ei, într-un mod nedeplin încă, tainele vieții în Dumnezeu.

Euharistia și întreaga Liturghie a Bisericii mărturisesc că toate lucrurile lumii au o finalitate liturgică, că omul este chemat să le transfigureze, să le descopere scopul pentru care au fost create, să le devulgarizeze și să alunge de pe ele imaginea caricaturală a unei lumi căzute. Euharistia arată omului postmodern că lumea nu este scop în sine și singura soluție în fața morții este Hristos, Pâinea Vieții și Taina Bisericii. Din această perspectivă, îndumnezeirea, salvarea și „săturarea" omului nu se realizează în autonomia sa, în calitate de consecință a unor proiecte, diversificări și creșteri economice, ci în relație cu Hristos și în Biserică, dar și în lume, ca extindere a dimensiunii de viață eclesial-euharistică până la marginile pământului. Comuniunea omului cu Hristos, în sfânta Biserică, are menirea să transforme și atitudinea acestuia față de creație, care dobândește, în locul unei dimensiuni opace, o dimensiune personală, omul devenind preotul creației, iar creația, prin elementele euharistice, se transformă în trup al lui Hristos. Vedem, așadar, că nu numai omul, ci și cosmosul întreg nu se poate înnoi decât în relație cu Biserica, centru liturgic al întregii creații, care crește în lume, în măsura în care omul se împărtășește de viața liturgică și sacramentală a ei. Tainele Bisericii constituie inima vieții cosmice, deoarece materia supusă morții primește, în și prin ele, puterea vieții, a unei noi vieți.

Separarea și opacitatea sunt înlăturate în Sfintele Taine, în timp ce materia – apa, pâinea, vinul, untdelemnul – răspunde vocației sale originare de a fi sacrament al comuniunii dintre om și Dumnezeu. În și prin Tainele Bisericii, omul are posibilitatea să dezbrace „tunicile de piele" – viața biologică, animală, care este ceva adăugat naturii – cu care a fost îmbrăcat de Dumnezeu după cădere, revenind la haina luminoasă a harului lui Dumnezeu și transfigurând, astfel, întregul cosmos. Potrivit teologiei ortodoxe, toate dimensiunile viețuirii – profesională, artistică, intelectuală – pot și sunt chemate să se altoiască pe viața sacramentală, devenind din simple facultăți de a trăi, „simțiri și funcții spirituale", mijloace prin care omul asumă, încorporează și transfigurează cosmosul în Biserică.

Bibliografie. *Patericul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1993; Grigorie de Nyssa, Sf., *Marele cuvânt catehetic*, trad. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998; Guitton, Jean, *Dumnezeu și știința*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Harisma, București, 1992; Ioja, Cristinel, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Ioja, Cristinel, *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Macarie Egipteanul, Sf., *Omilii duhovnicești*, XII, în coll. *PSB* 34, trad. Pr. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al

Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în coll. *PSB* 80, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983; Nellas, Panagiotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Diac. I.I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, [2]1999; Popescu, Dumitru, *Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*, în vol. *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, Pr. Dumitru Popescu (ed.), Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 11-26; Schmemann, Alexander, *Din apă și din Duh*, trad. Pr. I. Buga, Ed. Symbol, București, 1992; Simeon Metafrastul, Sf., *Parafraza în 150 de capete la cele cincizeci de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*,63, în *Filocalia*, vol. V, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1995; Simeon Noul Teolog, Sf., *Cuvântări morale*, I, în *Filocalia*, vol. VI, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977; Thunberg, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, trad. Pr. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996.

Cristinel Ioja

TRAPÉZĂ. (gr. *trapeza – masă*, *mâncare*) Locul unde se ia masa într-o mănăstire. Deși pare un loc pur funcțional, trapeza a căpătat cu timpul și o funcțiune didactică, deoarece, în timpul mesei, unul dintre frații rânduiți citește, în auzul tuturor, texte din literatura duhovnicească. Astăzi, cele mai multe trapeze au pereții pictați cu scene biblice, ceea ce împreună cu liniștea impusă și cu lectura duhovnicească creează o atmosferă de cvasi-sacralitate.

Dumitru Vanca

TRÉPTE BISERICÉȘTI. v. IERARHIE. Concretizări ale principiului ierarhic după care se conduce Biserica. Ierarhia bisericească este de două feluri, și anume: ierarhia bisericească sacramentală, de instituire divină, și ierarhia bisericească jurisdicțională, de instituire umană. Treptele bisericești sunt consecințele corespunzătoare acestor ierarhii.

1. *Ierarhia bisericească sacramentală* este instituită direct de Mântuitorul Hristos și, indirect, tot de Acesta, prin Sfinții Apostoli. Treptele bisericești ce rezultă din această ierarhie sunt: episcopii, preoții și diaconii.

a. *Episcopii* sunt urmașii direcți ai Sfinților Apostoli, hirotoniți de aceștia prin punerea mâinilor, transmițându-le puterea harică deplină în Biserică.

În Noul Testament, termenul *episcopos* nu se întâlnește niciodată cu însemnătatea restrânsă pe care o are astăzi, datorită evoluției terminologice ce se încheie abia către sfârșitul epocii apostolice. Noul Testament menționează trei episcopi, Iacov, Timotei și Tit, dar fără îndoială că, alături de aceștia, au fost hirotoniți de Apostoli și alți episcopi. Sf. Evanghelist Ioan pomenește despre cei șapte „îngeri" ai Bisericilor din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea (*Ap* 2-3) care, desigur, dacă nu toți, cel puțin unii au fost episcopii acestor cetăți.

Episcopii aveau, după Noul Testament, o întreită misiune, de a săvârși lucrurile sfințitoare, de a învăța și de a conduce pe credincioși spre mântuire. Spre deosebire de preoți, episcopii aveau dreptul și datoria de a săvârși hirotonia. Prin episcopi s-a asigurat succesiunea apostolică, garantându-se păstorirea credinței și continuându-se împărtășirea harului mântuitor.

b. *Preoții* sunt a doua treaptă a ierarhiei bisericești sacramentale. În Noul Testament, se vorbește prima dată despre preoți în cartea *FA* 11, 30, cu prilejul istorisirii unei trimiteri de ajutoare de către creștinii din Antiohia și Ierusalim.

După modelul Bisericii din Ierusalim, Sfântul Iacov se referă la treapta a doua a ierarhiei bisericești, atunci când îndeamnă pe bolnavi „să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru ei, ungându-i cu untdelemn în numele Domnului" (*Iac* 5, 14). Iar Sf. Apostol Petru, după ce îndeamnă pe creștini, în general, să trăiască viața cea nouă în Hristos, dă numeroase povețe și preoților (*1 Ptr* 5, 1-4). Sf. Evanghelist Luca ne-a redat știrea că Pavel și Barnaba, străbătând ținuturile Asiei Mici pentru a vesti cuvântul dumnezeiesc, hirotonea preoți în orașele prin care treceau. Sfântul Pavel „trimițând din Milet la Efes, a chemat la sine preoții Bisericii" (*FA* 10, 17),

înaintea cărora a rostit cea mai frumoasă dintre cuvântările sale pastorale.

Preoții trebuiau recrutați din rândurile creștinilor cu alese virtuți și plini de evlavie. Condițiile pentru intrarea în cler sunt înșirate de Apostol în *1 Tim* 3, 2-12. Preoții au fost investiți cu o întreită misiune: de a săvârși lucrările sfințitoare, de a învăța cuvântul Evangheliei și de a păstori pe credincioși. Sf. Apostol Petru îi îndeamnă pe preoți să-și îndeplinească această misiune cu multă sârguință: „Pe preoții ce dintre voi îi rog [...] păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră, cercetând-o nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu, nu pentru câștig urât, ci din dragoste" (*1 Ptr* 5,1-2). Slujirea preoțească este indispensabilă pentru viața religioasă a comunităților creștine și de aceea Epistola către Evrei adresează creștinilor îndemnul de a asculta și de a se supune preoților (*Evr* 13, 17, 24).

c. *Diaconii* reprezintă primul act în direcția instituirii ierarhiei de către Sfinții Apostoli, după voința Mântuitorului (*FA* 6, 1-6). Acest lucru duce la concluzia că Sfinții Apostoli s-au lăsat determinați de considerente practice, în organizarea ierarhiei bisericești, căutând să satisfacă necesitățile Bisericii lui Hristos, dându-i astfel structura cea mai potrivită.

La fel ca ceilalți slujitori ai Bisericii, pentru a se ridica din rândul credincioșilor și a intra în ierarhia bisericească, diaconii trebuie să primească harul divin prin taina hirotoniei. La aceasta nu erau îngăduiți decât cei care se distingeau prin viața lor creștină. Primii diaconi cunoscuți în Biserica creștină sunt cei șapte bărbați despre care vorbește Sfântul Luca în *FA* 6, 1-6 că au fost așezați în treapta diaconiei prin „rugăciune" și „punerea mâinilor Apostolilor" și care a avut loc curând după Cincizecime, înainte de convertirea lui Saul, adică înaintea anului 36.

Misiunea la care au fost chemați cei șapte diaconi nu era o simplă slujire la mese, mai ales că aceste mese erau agape, mese ale dragostei, care aveau loc, oarecum în cadrul liturgic, urmând îndată după împărtășirea credincioșilor. Această slujire avea caracter liturgic, neputând fi împlinită de simpli credincioși, de aceea slujirea diaconilor a fost sacramentală, iar instituirea lor s-a făcut prin hirotonie.

2. *Ierarhia bisericească jurisdicțională* este de instituire umană și a apărut în decursul istoriei bisericești, cu scopul eficientizării activității bisericești. Această ierarhie nu are caracter haric, ci doar administrativ bisericesc. În Biserica Ortodoxă Română, treptele ierarhiei jurisdicționale sunt structurate în felul următor:

a. Treptele ierarhiei jurisdicționale derivată din treapta de episcop: arhiereu-vicar, episcop-vicar, episcop titular, arhiepiscop, mitropolit și patriarh.

b. Treptele ierarhiei jurisdicționale derivată din treapta de preot: preot paroh, protopop și preot în administrația eparhială (inspector, consilier, vicar).

c. Treptele ierarhiei jurisdicționale derivată din treapta de diacon: protodiacon și arhidiacon.

Bibliografie. Ciudin, N., „Temeiurile biblice și patristice ale ierarhiei bisericești", în: *ST*, 3-6/1950, pp. 198-217; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, București, 1990; Găină, Dumitru I., „Unele rânduieli canonice privitoare la episcopi", în: *GB*, 9-10/1965, pp. 815-824; Găină, Dumitru I., „Sfinții Apostoli și episcopii", în: *ST*, 9-10/1962, pp. 582-597; Gheorghe, Constantin, „Ierarhia bisericească după Epistolele Sfântului Apostol Pavel", în: *ST*, 7-8/1971, pp. 497-505; Ică, Ioan I., „Ierarhia bisericească sacramentală după Sfânta Tradiție", în vol. *Îndrumătorul Bisericesc*, Cluj, 1980, pp. 69-77; Ică, Ioan I., „Slujirea preoțească după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ierarhia bisericească și puterea disciplinară", în: *MO*, 1-2/1975, pp. 6-16; Izvoranu, S., „Ierarhia bisericească după scrierile bărbaților apostolici", în: *MMS*, 8-9/1957, pp. 615-630; Marcu, Grigorie T., „Excurs exegetic-filologic neotestamentar privitor la înțelesurile posibile ale termenului διακονος", în: *MA*, 7-8/1962, pp. 449-468; Marina, Eugen, „Despre preoți și diaconi după Sfintele Canoane", în: *BOR*, 11-12/1965, pp. 1063-1076; Mihoc, Vasile, „Preoția după Noul Testament", în: *MA*, 4-6/1974, p. 256; Mircea, Ioan, „Apostolatul după Noul Testament", în: *ST*, 7-8/1970, pp. 547-564; Miron, Dan, „Principii și rânduieli morale privitoare la cler în canoanele Sinoadelor Ecumenice", în: *ST*, 9-10/1970, pp. 689-703; Moisiu, Al., „Despre ierarhia bisericească", în: *Telegraful Român*, 7-8/1972; Stăniloae, Dumitru, „Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei", în: *ST*, 3-4/1970, pp. 165-178; Verzan, Sabin, „Cârmuirea Bisericii în epoca apostolică", în: *ST*, 5-6/1955, pp. 336-352.

Irimie Marga

TRIADICÁLE. (*muz.*) Cele douăsprezece tropare de pe glasul glas al II-lea din slujba miezonopticii din duminici, închinate Sfintei Treimi.

Bibliografie. Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Ed. Diecezană, 2001.

Dumitru Vanca

TRIADOLOGÍE. v. SFÂNTA TREÍME. Capitol al teologiei dogmatice care are ca obiect studiul dogmei Sfintei Treimi.

Mihai Burlacu

TRICHÉR. (gr. *trikeri*) Sfeșnic mic portabil, cu trei lumânări, folosit de episcop pentru binecuvântare la slujbele arhierești, în momentele cele mai importante mai ales din Liturghie. Tricherul simbolizează cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Partener, [4]2008; Braniște, Ene; Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002.

Nicolae D. Necula

TRIHOTOMÍSM. Concepție potrivit căreia structura omului este triplă: trup, suflet și duh. v. SÚFLET.

Mihai Burlacu

TRIÓD. (gr. *Triodion*) **I.** Perioadă liturgică din cursul anului bisericesc, cuprinsă între Duminica Vameșului și a Fariseului și Sâmbăta Patimilor, alcătuită din trei săptămâni premergătoare Postului Mare și cele șapte săptămâni ale Păresimilor;

II. Carte de cult care cuprinde slujbele ce se oficiază în bisericile ortodoxe, în perioada Triodului. Denumirea provine din compusul τρεις și ώδή (*trei cântări*) și prezintă caracteristica structurală a acestei cărți: dacă în celelalte cărți de cult canoanele sunt de nouă cântări, Triodul are canoane triodice – de trei cântări. Conținutul Triodului este opera colectivă a mai multor Sfinți Părinți (Teodor și Iosif Studitul) și rezultatul aproximativ unui mileniu de sinteză teologică și creație imnografică. Pe lângă textul imnografic al zilelor din această perioadă, Triodul conține, la sfârșit, și *Viața Sfintei Cuvioasei Maicii noastre Maria Egipteanca*, scrisă de Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Tipicul sau Capetele lui Marcu* (îndrumări tipiconale aparținând Cuviosului Marcu) și îndrumări privind culoarea veșmintelor liturgice din această perioadă și precizări pentru alte slujbe. *Triodul înflorit* este o altă denumire, mai veche, dată Penticostarului, perioadă liturgică ce începe deodată cu noaptea pascală și durează până la Duminica Tuturor Sfinților (prima după Rusalii), răstimp în care se folosește cartea cu același nume – Penticostar. Prin Triod se înțelege, așadar, și cartea ce cuprinde cântările și citirile din perioada Triodului. Denumirea este dată de faptul că numărul odelor canoanelor de la Utrenie, în această perioadă, nu este de opt, ca în perioada Octoihului, ci din trei. Cel care a compus aceste canoane se pare că este Sf. Teodor Studitul (†826), împreună cu fratele său, Iosif (†830). Din sec. VII-VIII, Triodul făcea parte din colecția numită Tropologhion, unde se afirma ca parte distinctă. Există Triodul mare, numai cu text, precum și volum de cântări selectate, scrise pe o notație sau pe dublă notație

Bibliografie. Farcașiu, Lucian, „Semnificația teologico-duhovnicească și rânduiala liturgică a duminicilor premergătoare Postului celui Mare", în: *Teologia*, IX (2005), 2, pp. 48-64; Geția, Gheorghe, „Triodul", în: *MB*, VI (1956), 4-6, pp. 22-31; Manoilescu, Natalia, „Sensurile dogmatice și duhovnicești ale Triodului", în vol. *Duhul Sfânt în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2005, pp. 22-36; Necula, Nicolae D., Pocăință și Înviere în Triod", în: *GB*, LII (1996), nr. 5-8, pp. 10-18; Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000; Tucă, Nicușor, „Hristologia Triodului", în: *Sfântul Apostol Andrei*, II (1998), 3, pp. 117-131; Tucă, Nicușor, „Semnificația perioadei Triodului", în: *Îndrumător pastoral-Episcopia Tulcii*, II (2010), 2, pp. 220-234; Vîlciu, Marian, „Învățătura despre Sfânta Cruce în cartea Triodului", în: *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2002, pp. 345-370.

Lucian Petroaia

TRIÓDE. v. CANÓN, DIÓDE.

TRISAGHIÓN. Termen ce desemnează atât imnul liturgic „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pre

noi", care se cântă după ieșirea cu Evanghelia (Vohodul mic), înainte de citirea Apostolului, cât și cântarea îngerească: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domul Savaot" din *Is* 6, 3-6 ce a fost preluată în creștinism și introdusă în anaforaua euharistică între Rugăciunea teologică și cea hristologică. *Trisaghionul liturgic* („Sfinte Dumnezeule...") a fost introdus și generalizat oficial, în rânduiala Liturghiei, între anii 450-453, în vremea lui Proclu, patriarhul Constantinopolului, și a împăraților Teodosie al II-lea și Pulcheria. Acest imn este menționat prima dată în actele Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon și poate fi găsit, în prezent, în liturghiile bizantine, dar și în Liturghia de rit galican (Franța), și la monofiziți (armeni, sirieni, iacobiți, etiopieni), copți (Egipt), care-l cântă cu adaosul: „Cela ce Te-ai răstignit pentru noi".
Introducerea *Trisaghionului biblic* („Sfânt, Sfânt, Sfânt…") în anaforaua euharistică reprezintă o dilemă încă nerezolvată pentru cercetarea liturgică actuală. În marea majoritate a vechilor anaforale euharistice, acest imn apare în rugăciunea de mulțumire pentru împlinirea iconomiei mântuirii, însă în unele texte euhologice străvechi precum: *Didahia celor 12 Apostoli* (*Prex Eucharistica*, pp. 66-67), *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit (*Prex Eucharistica*, pp. 80-81), *Testamentum Domini* (*Prex Eucharistica*, p. 219) și anaforaua Sf. Epifanie al Salaminei el lipsește cu desăvârșire. (R. Taft, pp. 304-306) Primii creștini au fost în mod cert familiarizați cu Trisaghionul biblic din *Is* 6, 3, pentru că acest fragment biblic a fost folosit în cultul sinagogal. Qedussah sau Trisaghionul biblic apare în cultul sinagogal iudaic, în prima binecuvântarea a dimineții, *Yotser Or* (Tu, Cel care a-i făcut lumina), care prefațează citirea Shemei Israel (*Prex Eucharistica*, p. 37), în cea de-a treia cerere a Shemon Esreh sau Tefillah sau rugăciunea celor 18 cereri (*Prex Eucharistica*, pp. 41-54) și în Qedussah de Sidra, în binecuvântarea de la sfârșitul rugăciunii dimineții. Mărturii despre uzul Sanctusului în Biserica primelor veacuri apar în prima Epistolă a Sf. Clement Romanul, (A. Jaubert, pp. 155-156) în relatarea martirajului Sfintelor Perpetua și Felicitas (C. van Beek, p. 32), în *De oratione* a lui Tertulian (E. Dekkers, p. 259), în actele apocrife ale lui Ioan fiul lui Zevedeu (*Prex Eucharistica*, pp. 74-75) și în actele apocrife ale lui Toma (*Prex Eucharistica*, pp. 76-79). Referiri clare ale folosirii Sanctusului în cadrul anaforalei euharistice pot fi găsite și în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea, în cartea a X-a (G. Bardy, pp. 81-104), în *Catehezele mistagogice* (*Cateheza* 5.6) ale Sf. Chiril al Ierusalimului (A. Piédagnel, p. 154), în anaforaua lui Serapion de Thmuis (*Prex Eucharistica*, pp. 128-133), în *Constituțiile Apostolice* VIII, 12, 27 (*Prex Eucharistica*, pp. 82-95). În sec. al V-lea, Sanctusul era deja o componentă structurală a anaforalei euharistice atât în Răsărit, cât și în Apus, despărțind rugăciunea teologică de cea hristologică. Sunt cunoscute două forme sau tipuri de Sanctus, care corespund celor două mari tradiții liturgice, cea *egipteană* și cea *antiohiană* sau *siriană*. Identificarea acestor două tipuri de Sanctus distincte a condus la apariția în cercetarea liturgică a două mari teorii privind originea și evoluția Trisaghionului biblic în textul anaforalei euharistice. Prima teorie, cea *egipteană*, a fost făcut cunoscută de Gregory Dix și ea considera că la originea introducerii Trisaghionului biblic în anaforaua euharistică a stat tradiția cultică a Alexandriei, unde se pare că a fost folosit pentru prima dată pe la mijlocul sec. al III-lea, fapt menționat de scrierile *De principiis* I și IV ale lui Origen. Această teorie a fost mai apoi nuanțată de Georg Kretschmar, care a afirmat că, în timpul lui Origen, Sanctusul nu a fost folosit în anafora, dar el a fost introdus în secolul al III-lea în textul euharistic, sub influența teologiei marelui învățat alexandrin (G. Kretschmar, pp. 24-28). A doua teorie a fost prezentată de E.C. Ratcliff, într-un eseu important din 1950, în care autorul a pornit de la premisa că, în mediul cultic siriac, a fost pentru prima dată inserat Sanctusul în anaforaua euharistică (E.C. Ratcliff, pp. 29-36, 125-134). În opinia lui Ratcliff, rugăciunea teologică a fost la început o anafora în sine, căreia foarte devreme i-a fost adăugat Trisaghionul biblic, ca o concluzie a textului euharistic.

Majoritatea liturgiştilor consideră că Trisaghionul biblic ar fi o adăugire făcută textului anaforalei euharistice în sec. III-IV. Cu toate acestea însă, în unele texte euhologice, Sanctusul pare a fi o parte componentă a nucleului originar, ceea ce duce la presupunerea că, iniţial, datorită rolului mare pe care improvizaţia l-a jucat în cultul primelor veacuri, a existat o varietate de „modele" de texte euharistice şi nu doar un singur arhetip originar din care au derivat toate Liturghiile cunoscute astăzi. Aceasta este şi explicaţia de ce nu toate vechile Liturghii cunoscute conţin Trisaghionul biblic. Anaforalele fără Sanctus precum Tradiţia apostolică a lui Ipolit şi *Testamentum Domini* sunt mărturii ale unor vechi tradiţii liturgice în care Sanctusul nu a fost introdus.

Improvizaţia şi caracterul oral al cultului creştin al primelor veacuri a făcut ca şi anaforalele care conţin Trisaghionul biblic să fie diferite între ele, reflectând în esenţă două mari tipuri sau tradiţii: cea egipteană şi cea siriană. În Egipt, Sanctusul nu conţine binecuvântarea finală (Benedictus) şi este perfect încadrat în structura *pleni/vere – plenum/imple* a textului euharistic, aşa cum apare ea în Liturghia Sfântului Marcu şi în cea a lui Serapion de Thmuis. Acest fapt militează pentru o posibilă dată timpurie a adoptării Sanctusului în tradiţia liturgică egipteană, în vremea fixării în scris a textului euharistic. Cu toate că nu poate demonstra acest lucru, Robert Taft este de părere că Sanctusul a fost introdus în Egipt pentru prima dată în textul euharistic, iar ideea introducerii lui în Liturghia altor provincii ar proveni tot din tradiţia cultică egipteană. În Siria, mai precis în partea ei de răsărit, cultul creştin a fost dintru început mult influenţat de cel iudaic. Astfel se explică şi faptul că cea mai veche atestare (certă!) a folosirii Sanctusului în textul euharistic apare în anaforaua siriacă a Sf. Apostoli Addai şi Marji, ce a fost datată ca provenind din sec. al III-lea, având însă rădăcini ce coboară până în sec. al II-lea. Sanctusul acestui formular euhologic nu conţine binecuvântarea finală, după cum şi în tradiţia cultică iudaică Trisaghionul poate să apară şi cu, dar şi fără Benedictus.

Deşi nu există un consens în definirea originii Sanctusului în anafora, totuşi trebuie subliniat faptul că, în mod cert, contextul cultic iudaic în care a apărut şi s-a dezvoltat creştinismul primar a lăsat urme în tradiţia liturgică a Bisericii primelor veacuri. Elemente din cultul sinagogal au fost preluate, au fost prelucrate şi adaptate la noua realitate eshatologică a cultului creştin, însă comunităţile primare nu s-au simţit obligate de a adopta sau a folosi aceste formulare euhologice iudaice, dovadă fiind modul diferit în care au fost receptate în fiecare regiune, adoptate şi folosite aceste elemente ale cultului iudaic, ceea ce explică şi diversitatea dintru început a anaforalelor euharistice. Un astfel de element preluat de Biserica primelor veacuri a fost şi Trisaghionul biblic (Qedussa) care a pătruns foarte devreme în Liturghia creştină, fie cu sau fără Benedictus. Tradiţia liturgică locală a fiecărei regiuni a dictat modul în care a fost integrat sau nu Trisaghionul biblic în textul euharistic creştin. În unele regiuni, precum Egiptul şi Siria, el a fost foarte devreme acceptat, devenind parte componentă a textului euharistic. În alte regiuni însă, Trisaghionul a fost introdus mai târziu în secţiunea de mulţumire a anaforalei euharistice. Doar astfel pot fi explicate cele două mari tipuri de Sanctus ce apar în textele euhologice cunoscute până în prezent.

Trisaghionul biblic a cunoscut o evoluţie în decursul timpului. La origini, el a fost adresat lui Dumnezeu-Tatăl, la fel ca întregul text al anaforalei. Toate celelalte accente trinitare sau hristologice aduse lui sunt adăugiri făcute mai târziu. La mijlocul sec. al IV-lea, polemica antiariană a dus, mai întâi în Egipt, iar mai apoi şi în celelalte provincii ale Răsăritului ortodox, la o interpretare trinitară a Sanctusului. În Antiohia, însă, şi în zonele ei de influenţă, precum Capadocia, a avut loc o interpretare hristologică a Sanctusului ce a adus cu sine şi înlocuirea în Benedictus a pasajului din *Iz* 3, 12 cu cel din *Mt* 21, 9.

Bibliografie. Beek, C. van (ed.), *Passio Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936; Botte, B., „Fragments d'une anaphore inconnue attribuée a S. Épiphane", în: *Le Muséon*, 73/1960, pp. 311-315; Cyrille de Jérusalem,

Catéchèses mystagogiques, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. XVI bis, Ed. A. Piédagnel, Paris, 1966; Dekkers, E. (ed.), *Tertulliani Opera*, I, în coll. *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. I, Turnhout, 1954; Eusébe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. LV, Ed. G. Bardy, Paris, 1958; Hänggi, Anton, Irmgard, Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968; Jaubert, A., *Clément de Rome. Epitre aux Corinthiens*, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. CLXVII, Paris, 1971; Kretschmar, G., „Die frühe Geschichte Jerusalemer Liturgie", în: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, 2/1956, pp. 24-28; Lampe, E., *A Patristic Greek Lexikon*, Clarendon Press, Oxford, 2003, p. 1409; Rahmani, I.E. (ed.), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz, 1899; Ratcliff, E.C., „The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora", în: *Journal of Ecclesiastical History*, 1/1950, pp. 29-36, 125-134; Taft, R., „The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier", I, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 57/1991, pp. 304-306.

Ciprian Streza

TROÉȘNIC. (*var.* TROÍȘNIC**)** Imn sub formă de canon imnografic, în nouă cântări, aflat în Octoih, în cadrul slujbei Miezonopticii de Duminică, compus întru adorarea Preasfintei Treimi. Nu trebuie confundat cu *Triadicalele* – troparele Preasfintei Treimi – sau cu *Rugăciunea către Preasfânta Treime a lui Marcu*, elemente care se află în cadrul aceluiași canon.

Lucian Petroaia

TROÍȚĂ. Cruce votivă, complexă, de cele mai multe ori din lemn sau piatră, formată din îmbinarea a trei cruci, amplasată la răspântii, pentru a aminti călătorilor de Dumnezeu și de rugăciune. Prin extensie, termenul a trecut asupra oricărei cruci amplasate la răspântii pentru lauda lui Dumnezeu sau pentru amintirea unor evenimente istorice importante. Astfel de troițe din lemn s-au ridicat în majoritatea orașelor după Revoluția din 1989, pentru a marca evenimentul sau în amintirea celor care au murit în acele zile. În unele zone ale României, sărbătoarea Sfintei Treimi (lunea după Rusalii) este numită Troiță.

Bibliografie. Bernea, Horia, *Mapa CRUCEA*, Muzeul Țăranului Român, 1993; Nicolae, Jan; Dumitran, Ioan; Cucui, Elena; Rustoiu, Ioana, *Crucea în patrimoniul județului Alba*, Ed. Altip, Alba Iulia, 2010; Sava, Viorel, „Sfânta Treime – temei și centru al cultului divin ortodox", în *„În Biserica Slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Golia, Iași, 2004, pp. 9-30.

Dumitru Vanca

TROPÁR. (gr. *troparion*) Imn bisericesc de întindere moderată, intonat pe glasuri sau citit în cadrul slujbelor.

El este „cea mai veche, mai mică și mai simplă formă a poeziei imnografice, închegată unitar prin dezvoltarea unei invocații, aclamații ori exclamații, cântată (citită) la sfârșitul Vecerniei, începutul și sfârșitul Utreniei, la Vohodul mic al Sfintei Liturghii și la Slujba Ceasurilor. Intercalat între psalmi, troparul era destinat să caracterizeze sărbătoarea zilei și să întrerupă – printr-o cântare mai ritmată – psalmodia".

Originea termenului este mult discutată, emițându-se mai multe păreri: a) potrivit tradiției eline (Pindar), troparul era melodia unei cântări, sens adoptat în Evul Mediu occidental, melodia unui imn, iar mai apoi, însuși imnul; b) tropos (*tropos* – mod de a fi) poate însemna modul de cântare, melodia ori „chipul" (icoana vieții Sfântului), descrierea sărbătorii; c) *tropaion* („trofeu"), semnul biruinței lui Hristos; *trope* („schimbare"), în sensul cântului alternativ, antifonic; *tropeo* („mă întorc spre ceva"), pentru că, în execuția lor, troparele „se întorceau" după melodia irmosului și pe toate ehurile (Marcu din Efes și Zonaras).

Tropare se numesc și strofele din canoane, precum și așa-zisele stihiri. Autori de tropare au fost: Anatolie Imnograful (sec. al V-lea), Antim Timocle (sec. al V-lea), Chiril al Alexandriei și Roman Melodul (sfârșitul sec. al V-lea și începutul sec. al VI-lea), prin care genul atinge apogeul.

Troparul este o compoziție imnografică, în textul original grecesc având rimă și ritm, sinteză de slăvire vieții și faptelor unui sfânt sau de cinstire a unui praznic, fiind forma veche, fundamentală a poeziei imnografice. În cultul Bisericii Ortodoxe de astăzi, desemnează o strofă izolată, care prezintă pe scurt viața și faptele unui sfânt sau semnificația unei sărbători. Troparele se cântă la slujba Sfintei Liturghii, a Vecerniei, Utreniei și Ceasurilor.

Cele mai vechi tropare sunt cele anatolicești (atribuite lui Anatolie al Constantinopolului), al căror conținut evocă Pătimirile și Învierea Domnului Hristos. Cele mai cunoscute tropare sunt: cele ale glasurilor (I – *Piatra fiind pecetluită…*; II – *Când Te-ai pogorât la moarte…*; III – *Să se veselească cele cerești…*; IV – *Propovăduirea Învierii...*; V – *Pe Cuvântul cel împreună fără de început…*; VI – *Puterile îngerești la mormântul Tău…*; VII – *Stricat-ai cu Crucea Ta moartea…*; VIII – *Dintru înălțime Te-ai pogorât, Milostive…*), cel de la Litie (*Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bucură-te…*), ale unor sfinți (la un cuvios – *Întru tine, Părinte…*; la un mucenic – *Mucenicul Tău, Doamne…*), ale Născătoarei-ale Învierii. Tropare sunt considerate și alte genuri imnografice: ipacoi, idiomela, automela, podobia, sedealna.

Bibliografie. Vintilescu, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, Ed. Partener, Galați, [2]2006.

Lucian Petroaia

TROPOLOGHIÓN. (*var.* TREFOLÓGHIU) v. ANTOLOGHIÓN. Colecție de tropare. Primele colecții de acest fel au apărut în sec. V-VI.

Lucian Petroaia

TRUP. Partea constitutivă materială a omului, perceptibilă cu simțurile. Constituția materială a viețuitoarelor. (*fig.*) Parte materială, instrumentală, a unei ființe raționale, prin care aceasta își exercită voința.

Potrivit învățăturii biblice și patristice, omul este o ființă dihotomică formată din trup și suflet. Trupul are valoare soteriologică, fiind chemat dimpreună cu sufletul la desăvârșire, prin trupul transfigurat, pnevmatizat, transfigurându-se întregul cosmos.

Echivalentul cuvântului grecesc *soma* este în limba latină cuvântul *corp*, *corpus*. În limba ebraică, avem termenul *basar* – termen ce presupune un trup viu, în care este prezent sufletul. În Noul Testament, întâlnim mai multe referințe cu privire la trup: „nu toate trupurile sunt același trup, ci unul este trup oamenilor și altul trupul dobitoacelor și altul este trupul păsărilor și altul este trupul peștilor” (*1 Co* 15, 39). Pentru toate aceste patru feluri de trupuri de ființe cuvântul folosit pentru trup este cel de *sarx,* care înseamnă carne, dar înseamnă, în același timp, și trup sau chiar persoană umană (*Mt* 19, 5; 24, 22; 26, 41; *Mc* 10, 8; 3, 6; *In* 1, 14; *Rm* 3, 20; *1 Co* 6, 16). Prin trup se înțelege, în general, aspectul văzut al persoanei umane create de Dumnezeu din materia pământului, căreia i-a dat sufletul prin suflarea de viață divină (*Fc* 2, 7; *1 Co* 15, 45). În urma păcatului neascultării, în trupul omenesc s-a instaurat moartea și, astfel, trupul curat dintru început a devenit „trupul păcatului” (*Rm*, 1, 24; 6, 6) și trup muritor (*Rm* 1, 12; *1 Co* 15, 53-54). Pentru ca omul să poată fi readus la starea cea dintâi din care a căzut prin neascultare, Dumnezeu a trimis în lume pe Fiul Său ca să Se întrupeze. Luând acest trup, El S-a supus legii (*Ga* 4, 4), întru asemănarea trupului păcatului (*Rm* 8, 3). În Noul Testament, întâlnim expresia „trup firesc” și „trup duhovnicesc”, primul fiind trupul firii umane moștenit de la Adam care este pământesc, viețuitor în această lume trecătoare. Cel de-al doilea este „trupul duhovnicesc” sau ceresc al creștinului (*1 Co* 15, 44-48), care va fi asemenea trupului lui Hristos cel înviat și preamărit. Acesta este trupul în care sălășluiește încă de aici Duhul Domnului sau Duhul Sfânt, ca într-un templu (*1 Co* 3, 16-17; 6, 16). Trupul nu există înainte de suflet sau după suflet ca realitate separată, ci el apare simultan cu sufletul, ca parte constitutivă a ființei umane. Fără suportul său personal, trupul se distruge așa cum spune Sf. Apostol Petru: „tot trupul este ca iarba” (*1 Ptr* 1, 24).

Pe linia „teologiei chipului” a Sf. Apostol Pavel, Părinții Bisericii au făcut distincția fundamentală între Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu, și omul creat după chipul lui Hristos, arătând prin aceasta că omul prin creație este „chip al chipului”, iar antropologia dobândește o dimensiune hristologică. Hristos-Logosul este originea, centrul și sfârșitul creației și omului, ca preot și împărat al ei. Această dimensiune hristologică a antropologiei implică și expresia „omul, ființă

rațională în trup", deoarece acesta a fost zidit după chipul Logosului Hristos, Care este Rațiunea, Cuvântul ipostatic al Tatălui. Panagiotis Nellas arată că „arhetipul omului nu este pur și simplu Logosul, ci Logosul întrupat". Asumarea trupului de către Fiul lui Dumnezeu demonstrează valoarea acestuia și sensul său soteriologic.

Astfel, a defini omul ca „ființă rațională în trup" înseamnă a-l defini – așa cum am menționat – „după chipul Logosului întrupat", adică Hristos, chipul implicând înrudirea specială dintre om și Logosul divin. Dar „raționalitatea omului" nu poate fi redusă pur și simplu doar la o facultate sau putere a sufletului sau la o parte din om, ci ea acoperă, în mod cuprinzător, întregul specific uman în menirea lui de a fi asemenea Logosului întrupat. Omul, ca ființă rațională, implică o raționalitate care se referă nu numai la suflet, ci și la trup, „care are de la început în sine lucrarea specifică a sufletului imprimată în el cu toată complexitatea activităților raționale și a formelor lui de sensibilitate". De aceea, „este cu neputință de a desprinde total din suflet rădăcinile trupului, precum este cu neputință de a vedea în trup numai materie". Părintele Dumitru Stăniloae continuă a accentua distincția dintre materia cosmosului și trupul uman care este „materie subiectivizată": „Dacă raționalitatea materializată a ordinii minerale, vegetale și animale își are originea într-un act creator al lui Dumnezeu care a dat o existență proprie acestei raționalități prin plasticizare [...], în trupul omenesc această raționalitate plasticizată își atinge complexitatea maximă". Putem spune că „trupul omului nu este numai materie sau numai raționalitate plasticizată ca obiect, ci materie subiectivizată participând la subiect ca subiect. În realitatea trupului este ceva care transcende ceea ce s-ar putea numi materialitatea lui și mișcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietățile lui materiale. Există o non-obiectivitate parțială a trupului". Sf. Chiril al Ierusalimului, pe linia teologiei patristice, evidențiază frumusețea, armonia și, implicit, raționalitatea trupului: „Ce-i lipsește oare în frumusețe? Ce nu este iscusit în alcătuirea sa? Oare nu trebuiau să se uite la structura cu totul strălucitoare a ochilor? La urechile așezate de o parte și de alta a capului, care primesc fără de nicio piedică sunetul? La nasul ce slujește la distingerea și perceperea mirosurilor? La limba care este slujitoare a două funcțiuni: a gustului și a vorbirii? La plămânii așezați înlăuntrul corpului, care respiră neîncetat aerul? Cine a pus bătaia fără întrerupere a inimii? Cine a împărțit în corp atâtea vene și artere? Cine a împletit cu atâta înțelepciune oasele cu nervii? Cine este cel care a dat ca o parte de hrană să servească la întreținerea corpului, iar altă parte să fie eliminată în chip discret? Cine a ascuns mădularele de rușine în locurile cele mai potrivite? Cine a făcut ca omeneasca fire, care în chip firesc se pierde, să se perpetueze printr-o simplă împreunare".

Legătura strânsă, specială, dintre suflet și trup îi dă posibilitatea celui din urmă să participe la raționalitatea Logosului pe de-o parte, iar pe de altă parte îi dă posibilitatea transfigurării lui și prin el a întregului cosmos, întrucât temeiul acestei transfigurări se află în Iisus Hristos, de unde primesc și oamenii această putere. Datorită legăturii inseparabile dintre Logos și om, dintre Logosul divin și logosul uman, acesta din urmă devine „conștiința lumii" și „factorul de valorificare a raționalității lumii", implicând și dimensiunea cosmică a mântuirii, care este înțeleasă, plecând de la Hristosul cosmic, într-o perspectivă comunitară, interpersonală și dialogală.

Atenția Sf. Ioan Scărarul în procesul despătimirii se focalizează asupra omului în integralitatea ființei sale, afirmând totodată modalitatea prin care patimile trupului își pun amprenta asupra sufletului și patimile sufletului își pun amprenta asupra trupului. Prin trup, omul stă într-o apropiere imediată față de cosmos. Sf. Ioan Scărarul evidențiază asceza trupului, care implică o atitudine și o viziune ascetică în cosmos și asupra cosmosului, asupra materiei cosmosului. Asceza trupului implică, în primul rând, smerenia și paza inimii și a minții. Acestea duc la liniștirea trupului, la o „bună așezare a

purtărilor și simțurilor lui", iar într-un asemenea om liturghisesc în sens dialogic puterile înțelegătoare, îngerii, cel liniștit fiind chipul pământesc al îngerului. Această curăție presupune o stăpânire a duhului omului asupra trupului și nu invers, o reașezare a condiției umane în rostul ei văzut de Creator și nu o rămânere a ei în cadrul antropologic distorsionat generat de păcat. În acest cadru, trupul nu se mai hrănea din „valorile" sufletului și nici sufletul din cele dumnezeiești, ci sufletul se hrănea din valorile trupului, iar trupul din cele ale firii cosmice, descoperind astfel moartea. „Nu e curat cel ce și-a păzit lutul neîntinat, ci cel ce și-a supus în chip desăvârșit mădularele acestuia, sufletului". Astfel, „cel ce a biruit trupul, a biruit firea. Iar cel ce a biruit, negreșit a ajuns mai presus de fire. Și cel ce s-a făcut așa «micșoratu-s-a cu puțin față de îngeri» (*Evr* 2, 7), ca să nu zic că deloc". Biruirea trupului nu înseamnă desconsiderarea lui, desființarea lui, ci disciplinarea lui, plasarea lui într-o scară a valorilor voite de Creator, depășirea mișcărilor iraționale din el. Această biruință înseamnă o ridicare a trupului din condiția căderii adamice, o scoatere a lui de sub influența pieritoare a morții prezente încă în creație, o lepădare a veșmintelor de piele ale lui. Din această perspectivă, trupurile Sfinților devin Sfinte Moaște; legea care domină în aceste trupuri transfigurate nu mai este legea morții, stricăciunii și a descompunerii, ci legea cea de viață a Duhului Sfânt.

Cosmosul este chemat la îndumnezeire, care se va realiza prin mijlocirea omului constituit din trup și suflet. Dumnezeu îndumnezeiește cosmosul prin sufletul uman care stă în legătură cu trupul, care, la rândul său, stă în legătură cu cosmosul. Peste toate acestea, sufletul stă în relație cu Dumnezeu, relație din care trupul și cosmosul nu lipsesc. Omul este atât un microcosmos, cât și mai ales adevăratul macrocosm, întrucât, în gândirea sa, poate să cuprindă și să depășească toate, le poate unifica pe toate cele sensibile prin puterea spirituală a ființei sale care nu este despărțită de trup.

Biserica mărturisește credința în învierea trupurilor transfigurate prin harul Duhului Sfânt (*1 Tes* 4, 14-17). Întruparea Fiului lui Dumnezeu înseamnă asumarea trupului omenesc, ca temelie a îndumnezeirii tuturor. Iisus Hristos S-a înălțat la cer cu trupul și va veni cu el, ca să judece vii și morții. Prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos, trupul omenesc are o altă perspectivă, aceea de a deveni templu al Duhului Sfânt. Întrucât Hristos a distrus păcatul în trup, trupul este mort pentru păcat (*Rm* 8, 3, 10), adică el nu mai trăiește în mod necesar în ordinea păcatului. Sf. Macarie Egipteanul arată că: „După cum trupul Domnului, atunci când s-a suit pe munte a fost slăvit și s-a transformat în strălucire divină și într-o lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci. Și după cum slava cea dinăuntru a lui Hristos i-a acoperit trupul și acesta a strălucit, la fel și în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este înlăuntrul lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor. Pentru că, încă de acum, ei participă cu mintea lor la natura, ființa și natura Lui".

Nu numai Taborul constituie model al transfigurării trupului în lumină, ci și Sinaiul. Moise devine model al misticului care, trecând printr-un exercițiu ascetic, dobândește „slava" lui Dumnezeu ca preînchipuire a transfigurării finale a materiei, slavă care strălucește tainic în inimile creștinilor și care, la înviere, va acoperi și trupurile lor ca o îmbrăcăminte. Trupul lui Hristos, transfigurat pe Tabor, descoperă ordinea Învierii și a stării eshatologice la care omul este chemat să participe cu toată ființa sa. Pozitivitatea trupului este afirmată fără echivoc de Sfântul Macarie, numindu-l „buna haină a sufletului", expresie pe care o întâlnim și la alți Părinți ai Bisericii. Sufletul există și are viață veșnică nu prin sine, ci prin Dumnezeu, hrănindu-se cu mâncare și băutură duhovnicească, aceasta venind de la Duhul Sfânt, după cum trupul se hrănește din cosmos, fără de care nu poate viețui. Această condiție nu este una autonomă. Trupul nu trebuie să rămână la cele oferite de propria fire, după cum nici sufletul nu trebuie să rămână la cele oferite de propria fire. Sfântul Macarie îl i-a drept exemplu pe Moise, afirmând înveșnicirea materiei

transfigurate a trupului alături de suflet, adică a omului în integralitatea ființei sale, încă de aici. „De această slavă creștinii se învrednicesc încă de acum în chip tainic, însă atunci la înviere se va arăta pe trupul lor. Că slava pe care, încă de acum, o au cei sfinți în sufletele lor, acea slavă va acoperi și va îmbrăca trupurile cele goale și le va răpi la ceruri, iar de aici încolo ne vom odihni cu Domnul în veci, în împărăția Sa cu trupul și cu sufletul".

Materia nu a existat din veșnicie în Dumnezeu, nici undeva în afara Lui, ci a fost adusă din neființă la ființă prin voința creatoare și înțeleaptă a Creatorului. Sf. Grigorie de Nyssa arată că materia este constituită dintr-o serie de calități adunate într-un întreg: „Așadar, dacă Dumnezeu poate totul, înseamnă că atunci când a creat lumea, din vrerea Lui deopotrivă de înțeleaptă și atotputernică, El a pus în ea toate însușirile fizice de ușor și de greu, de dens, rar, moale, aspru, umed, sec, rece, cald, dându-i culoare, formă limită, distanță. În ele însele toate acestea sunt tot atâtea simple idei și noțiuni și niciuna dintre ele nu formează materia, ci ea este prezentă abia când sunt adunate toate acestea laolaltă". El specifică faptul că fiecare dintre aceste calități este logos. „Despre acestea nu spunem decât că niciuna dintre însușirile materiei nu formează materia însăși, nici forma, nici culoarea, nici greutatea, nici poziția în spațiu, nici cantitatea, nici altceva din cele ce determină materia, ci fiecare din aceste însușiri își au rostul lor, abia alcătuirea și unirea lor laolaltă spunem că formează trupul".

Prin urmare, în cosmologia Sf. Grigorie de Nyssa, aceste „rațiuni" nu numai că dau calitate materiei, făcând-o cosmos sensibil, ci și constituie materia însăși, ele începând să existe prin voința lui Dumnezeu. Deși a utilizat mult filosofia platonică și stoică, totuși Sfântul Grigorie construiește o altă concepție cosmologică, în care materia își are originea la Dumnezeu printr-un act creator și nu prin emanație. Neidealizând materia, o apropie de spirit, fără însă a-L confunda pe Dumnezeu cu materia sau, altfel spus, materia are o structură spirituală, are un fundament spiritual, care este prezent în ea, stă la baza ei, fără însă să se confunde cu ea sau să o anuleze. Materia este constituită dintr-o serie de calități, sintetizate într-un întreg, care nu ar putea exista fără vreuna dintre acestea. Astfel, materia se naște numai când aceste calități se întâlnesc împreună și fiecare dintre ele este logos.

În același fel descrie și alcătuirea trupului omenesc. Astfel, niciuna dintre însușirile trupului nu este prin ea însăși trup, nici forma, nici culoarea, nici greutatea, nici înălțimea, nici mărimea, nici vreo altă însușire, ci fiecare dintre acestea este Logos, conlucrarea lor și unirea devine însă trup. Sensul materiei constă în transfigurarea ei, transfigurare care va avea loc la înviere, prin unirea trupului cu sufletul. „În alcătuirea ființei noastre, partea din suflet care se aseamănă cu Dumnezeu rămâne legată nu de ceea ce se scurge în alterare și schimbare, ci de ceea ce rămâne statornic și mereu identic cu noi înșine. Tocmai felul în care se fac aceste combinări ale materiei produce «înfățișarea exterioară» a diferitelor forme, iar propriu-zis aceste combinări nu-s altceva decât amestecul elementelor primare (așa numim elementele care alcătuiesc atât universul întreg, cât și trupul omenesc însuși) de aceea, întrucât «înfățișarea exterioară» a trupului rămâne în suflet așa cum chipul cuiva se întipărește în masa de ceară a sufletului, urmează că nici materialele care au servit la formarea figurii pe pecete nu rămân străine de suflet, ci în clipa învierii sufletul primește din nou în el tot ce se leagă de urma întipăririi în el de forma sau «înfățișarea exterioară» a trupului. Iar legătură deplină poate avea sufletul numai cu elementele care au format încă de la început această «înfățișare exterioară». Așadar, s-ar putea prea ușor ca din masa comună, ceea ce se ține propriu-zis de suflet, o parte să se întoarcă la fiecare din aceste elemente". El vorbește despre un fel de memorie a sufletului care recunoaște părțile și elementele trupului, memorie imprimată în ceea ce privește trupul în unitatea cu el în această viață și de care se va folosi în recunoașterea elementelor lui la înviere.

În *Dialog despre suflet și înviere*, Sfântul Grigorie subliniază rolul sufletului în trupul omenesc precum și rolul sufletului în realcătuirea trupului omenesc prin puterea lui Dumnezeu la înviere. Pentru episcopul Nyssei, învierea nu este altceva decât „restaurarea firii noastre în starea ei de la început" și chiar mai mult. Dimensiunea eshatologică a creației va revela omului un trup transfigurat, având ca model trupul îndumnezeit și deplin pnevmatizat al lui Iisus Hristos. Această transfigurare a trupului implică o viziune eshatologică asupra cosmosului, care și el va pătimi starea cerului nou și al pământului nou. „Trupul nostru va deveni întocmai, adică la fel cu trupul Celui Ce șade de-a dreapta Tatălui, al Celui închinat de îngeri, al Celui înaintea Căruia stau puterile cele netrupești! Va fi la fel cu trupul Aceluia Care șade mai presus de toate Stăpâniile și Puterile!". Moartea nu distruge trupul, care este opera Creatorului, ci stricăciunea trupului și de aceea vederea stricăciunii ne îndreptățește – plecând și de la nenumăratele exemple cosmice a semințelor – să filosofăm despre înviere. De aceea, lupta duhovnicească în vederea desăvârșirii nu este împotriva trupului sau a cosmosului, ci împotriva „duhurilor răutății din văzduhuri" și a mișcărilor iraționale intrate în lume prin neascultare. Trecerea omului de la lume spre Dumnezeu coincide, la Sfântul Maxim, cu trecerea de la dualitate spre unitate. Astfel, dualitatea pe care alipirea trupului de materie o produce în structura omului este depășită în omul sfânt, care desprinde trupul din mrejele materiei, legându-l de valorile sufletului care stă în relație cu Treimea, omul dobândind astfel unitatea ființei sale și depășind dualismul amintit, se îndumnezeiește prin participarea la unitatea tripersonală a Dumnezeirii.

Rezidirea noii creații în Iisus Hristos, prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa la cer și pogorârea Duhului Sfânt, în această creație răscumpărată în Hristos, constituie arătarea în creație a Bisericii, înțeleasă ca Trup al lui Hristos și Templu al Duhului Sfânt. În acest organism divino-uman, în care Duhul este prezent, se realizează sinergic mântuirea creației, a omului și a cosmosului. Astfel, noțiunea de „trup" are implicații hristologic-eclesiologice profunde. Chiar omul, nu numai Biserica, este văzut ca templu al Duhului Sfânt în Hristos. Omul în Hristos devine Biserică în care sălășluiește Duhul Sfânt. Pe linia teologiei pauline, Părinții Bisericii insistă asupra ideii de Biserică trup al lui Hristos și de prezență permanentă a Duhului Sfânt în acest Trup. Astfel, este evidențiată relația, reciprocitatea dintre cap și trup în sensul că trupul este împlinirea capului și capul împlinirea trupului. Plecând de la aceste considerente, Biserica are un aspect divino-uman. Biserica, în calitate de trup al lui Hristos constituit în Duhul, arată că lucrarea Duhului se manifestă în ea și nu este izolată de lucrarea lui Hristos, ci o actualizează, o face prezentă pe acesta în ea. Observăm o relație perihoretică, de întrepătrundere, de coexistență fără confuzie a lui Hristos și a Duhului. Așadar, fundamentul Bisericii, nu este doar hristologic, nici doar pnevmatologic, ci amândouă aceste aspecte sunt luate împreună, în unitate fără confuzie.

Astfel, Sfântul Duh este cel care susține Biserica – Trup al lui Hristos ca o unitate în diversitate și unește în Hristos membrele Trupului Său într-o unitate fără confuzie. Sfântul Duh este puterea interioară a Bisericii și forța ei constitutivă, ca unitate organică a Trupului lui Hristos. Trupurile credincioșilor, devenind mădulare ale Trupului lui Hristos în Duhul, ele sunt în același timp și temple ale Duhului Sfânt, Care locuiește în Trupul lui Hristos și deci al credincioșilor, care sunt mădulare ale acestui Trup. Prin urmare, Sfântul Duh este prezent în noi tocmai datorită faptului că suntem integrați prin Taine în Trupul lui Hristos, care este Biserica. Așadar, Biserica este, în acest sens, nu numai Trup al lui Hristos, ci și templu al Duhului Sfânt prin sălășluirea Duhului în Trupul lui Hristos, a cărui mădulare suntem noi împreună. Biserica este rodul lucrării Fiului și Duhului, trimiși în lume de Tatăl, iar relația perihoretică dintre Hristos și Duhul în Treime se reflectă în Biserică înțeleasă ca Trup tainic al lui Hristos și templu al

Duhului Sfânt, sau Trupul lui Hristos constituit în Duhul. Putem afirma că în relația dintre Fiul și Duhul Sfânt în Biserică există o mișcare ce corespunde perihorezei în viața intratrinitară.

Bibliografie. Grigorie de Nyssa, Sf., *Dialogul despre suflet și înviere*, în *Scrieri*, II, în coll. *PSB* 30; Grigorie de Nyssa, Sf., *Despre facerea omului*, XXVII, în *Scrieri*, vol. II, în coll. *PSB* 30; Ioan Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Ioja, Cristinel, *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților răsăriteni*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Ioja, Cristinel, *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Lossky, Vladimir, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985; Macarie Egipteanul, Sf., *Omilii duhovnicești*, XV, 38, în coll. *PSB* 34, trad. Pr. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Mantzaridis, Georgios I., The *Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984; Nellas, Panagiotis, *Deification in Christ: Orthodox Perspective on the Nature of the Human Person*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1987; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003.

Cristinel Ioja

TÚNDERE. (*liturg.*) Cu origini precreștine, tunderea este semnul văzut al unei promisiuni (*FA* 18, 18). În Creștinism, tunderea liturgică este simbolul inițierii într-o nouă stare; de aceea este prezentă în ritualul botezului, al hirotoniei (treptele inferioare) sau în monahism. Semnificația sa este multiplă, fiind înțeleasă ca făgăduință, jertfă sau renunțare. Spre deosebire de Creștinismul occidental, unde tunderea se aplică prin raderea totală a părului din creștetul capului (tonsura), Creștinismul răsăritean cunoaște doar tonsura simbolică, sub forma tunderii a patru șuvițe de păr, în cruciș.

Bibliografie. *Molitfelnicul*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; Gherman al Constantinopolului, *Istoria Bisericii și contemplație mistică*, 65, 69; Plămădeală, † Antonie, *Libertate și spiritualitate în tradiția Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006; Spidlick, Tomas, *Manualul de teologie sistematică*, vol. III: *Monahismul*, Ed. Deisis, Sibiu.

Dumitru Vanca

Ț

ȚÂRCÓVNIC. v. PSALT. Regionalism care desemnează în Oltenia, cântărețul bisericesc.

U

UMANITÁTE. v. OM.**I.** Totalitatea persoanelor umane, în accepțiunea cumulativ-numerică a termenului, și dimensiunea ontologică specifică acestora.
II. Termen dogmatic, întrebuințat în teologia hristologică, sinonim cu „omenitate", referindu-se la firea omenească în general, și în particular, la firea omenească ipostaziată de Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu. În teologia românească, „umanitate" este un neologism întrebuințat pentru desemnarea neamului omenesc, nu doar în accepțiunea de fire umană comună, sau fond comun, ci pentru totalitatea oamenilor ca sumă a indivizilor ei. Omenitate este utilizat cu predilecție pentru a desemna firea umană a lui Hristos.

Mihai Burlacu

ÚNGERE. Actul liturgic ritual prin care se aplică uleiul sfințit sau Sfântul și Marele Mir, ca semn văzut al puterii divine nevăzute ori a harului divin. În accepțiunea biblică, ungerea se administra în scopul consacrării unor obiecte pentru necesități liturgice și instituirii persoanelor alese ori desemnate pentru a îndeplini anumite funcțiunii publice (arhiereul și preoții, regele). Cel uns prin excelență este Mântuitorul Hristos (gr. χρίω – a unge). În fapt, numele Hristos este traducerea grecească a ebraicului *Mașiah*, transliterat în textele biblice *Mesia*. Ca semn al prezenței harului, în creștinism ungerile sunt prezente la Botez (o transformare a vechiului rit al punerii mâinilor) și la Sfântul Maslu, dar și la alte rânduieli cum sunt sfințirea caselor, punerea temeliei bisericii, înmormântarea etc., ori ca semn al binecuvântării după încheierea Sfintei Liturghii (miruirea).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985; Jurcă, Eugen, *Ritualul Sfântului Botez*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2005; Nicolae Cabasila, Sf., *Despre viața în Hristos*, trad. T. Bodogae, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001; Simion al Tesalonicului, Sf., *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2002-2003; Streza, PS Laurențiu, *Botezul în diferite tradiții liturgice*, Ed. Trinitas, Iași, 2002.

Dumitru Vanca

UNIATÍSM. (*var.*UNIAȚÍE) Termenperceput astăzi ca având o conotație peiorativă, ce definește modalitatea prin care o parte dintre creștinii din Răsăritul Europei sau din Orient a trecut sub jurisdicția Papei de la Roma, dar care păstrează diferitele tradiții liturgice sau rituri din care provin: alexandrin, antiohian, armean, bizantin sau sirian. Termenul *greco-catolic* se referă doar la acea parte a catolicilor care provin din Biserica Ortodoxă și păstrează tradiția liturgică bizantină/ritul bizantin.
În documentele oficiale ale Vaticanului, în locul termenilor de *unit* sau *greco-catolic*, se folosește denumirea de *catolic de rit oriental*, iar Bisericile respective sunt numite Biserici Catolice Orientale. După statutul canonic, acestea sunt *Biserici Patriarhale* (Biserica Maronită,

Greco-Catolică Melchită, Armeană, Caldeeană, Coptă și Siriană), *Arhiepiscopii Majore* (Greco-Catolică Ucraineană, Siro-Malabareză, Greco-Catolică Română și Siro-Malankareză), *Mitropolii* (Etiopiană/Eritreană, Bizantină/Ruteană din Statele Unite ale Americii) și alte *Biserici sui juris* (Greco-Catolicii Ruteni, din fosta Yugoslavie, Biserica Greco-Catolică din Ungaria, Slovacia, Bulgaria, Grecia și Turcia și Biserica Greco-Catolică Italo-Albaneză). În total, există 22 de Biserici Catolice Răsăritene. După Marea Schismă, au existat mai multe încercări de refacere a unității bisericești între Catolici și Ortodocși (Lyon 1274, Ferrara-Florența 1438), dar fără nici un rezultat. Ulterior, Biserica Romano-Catolică s-a confruntat cu Reforma religioasă și ieșirea de sub autoritatea Papei a Bisericilor Protestante. În aceste împrejurări, s-a încercat atragerea la unirea cu Biserica Romei a ortodocșilor, mai ales a celor aflați sub stăpânirea unor regi sau împărați catolici.

Uniatismul a fost motivat religios de eclesiologia exclusivistă a Bisericii Romano-Catolice, specifică sinodului tridentin, potrivit căreia cine nu era în comuniune cu Papa de la Roma nu se putea mântui. Pentru ca ortodocșii să accepte jurisdicția religioasă a Romei, nu li s-a impus de la început să accepte întreaga teologie catolică. În cazul Transilvaniei, de exemplu, românilor li s-a cerut doar recunoașterea celor patru puncte florentine: primatul papal, Filioque, purgatoriul și azimele. Unirea cu Roma a fost acceptată de o parte dintre ierarhii ortodocși, preoți și credincioși din motive politice, economice și sociale, mai puțin din convingere religioasă. Asupra lor s-au făcut presiuni, atât din partea iezuiților, cât și a autorităților politice de credință catolică.

Prima unire cu Biserica Romei a avut loc în Statul Polono-Lituanian, fiind consfințită prin Sinodul de la Brest din anul 1596. Biserica Ortodoxă din teritoriile rutene,(*Rutenia* este traducerea latină a cuvântului *Rous*, preferat de Roma denumirii de *Ucraina*, apărută în anul 1187) subordonată Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol, a trecut în secolul al XVI-lea printr-o perioadă de criză internă: numirea episcopilor și chiar a stareților era controlată de rege și de nobili, preoții aveau un nivel scăzut de educație, la care se adăugau încălcarea moralei și a canoanelor și simonia. Regele influența justiția bisericească, convoca sinoade și emitea chiar și dispoziții interne privind viața spirituală a clerului. La această situație, credincioșii laici au răspuns prin înființarea unor Frății Ortodoxe cărora Patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea, aflat în trecere prin Ucraina, le-a acordat statutul de stavropighii. Totodată, a numit un nou mitropolit și apoi un exarh patriarhal. Hotărârile patriarhului au nemulțumit profund ierarhia ortodoxă ruteană, care, între anii 1590-1596, a ținut mai multe sinoade în care au discutat posibilitatea trecerii sub jurisdicția Papei. Astfel, ei au fost de acord cu reînnoirea unirii stabilite la Sinodul de la Florența: recunoșteau învățătura catolică despre Purgatoriu, despre Purcederea Sfântului Duh și erau de acord cu introducerea calendarului îndreptat. În schimb, au formulat 33 de articole care cuprindeau condițiile intrării în comuniune cu episcopul Romei: menținerea tradițiilor și a ritualurilor răsăritene, inviolabilitatea proprietăților mănăstirilor, catedralelor episcopale și supunerea preoților față de episcopii lor ortodocși, loc în dietă și senat pentru episcopi, anularea imunității frățiilor, hirotonirea episcopilor să se facă de către mitropolitul Kievului, episcopii ortodocși să fie egali în drepturi cu cei de rit latin.

În anul 1595, doi dintre ierarhii ruteni i-au prezentat Papei Clement al VIII-lea dorința Bisericii lor și condițiile semnării unirii. Însă constituția apostolică *Magnus Dominus* și scrisoarea *Decet Romanum Pontificem*, prin care a luat naștere Biserica Greco-Catolică ruteană, ignorând cele 33 de articole, acceptau, în principiu, păstrarea întregului rit și a ceremoniilor, cu precizarea *câtă vreme nu se opun credinței catolice și nu exclud comuniunea cu Biserica Romei*. Dacă episcopii ortodocși ruteni au conceput unirea ca pe o schimbare de jurisdicție sau ca o alianță între două Biserici, fără a schimba credința și ritul, papalitatea a urmărit o supunere deplină față de Episcopul Romei, conform principiilor

Contra-Reformei, în spiritul Conciliului Tridentin. În anul 1596 au avut loc la Brest două sinoade, unul care a consfințit unirea cu Roma, și altul ortodox, care a condamnat-o și i-a depus din scaun pe episcopii care au semnat-o. De-a lungul istoriei, relațiile dintre greco-catolici și ortodocși au fost tensionate, dar nici relațiile greco-catolicilor cu catolicii de rit latin nu au fost întotdeauna frățești. Dimpotrivă, episcopii romano-catolici nu au acceptat egalitatea cu cei uniți, ba chiar au militat pentru anularea unirii și convertirea ortodocșilor la ritul latin. Unirea de la Brest este actul de naștere al Bisericilor Greco-Catolice de astăzi din Ucraina și Belarus. În anul 1646, în orașul Ujhorod din regiunea Transcarpatia, a avut loc o altă unire religioasă cu Biserica Romei, în condiții similare celei de la Brest, cu deosebirea că ea nu a fost semnată de vreun episcop, ci doar de un număr de 63 de preoți. În anul 1664 a fost semnată o altă unire, la Mukacevo. Schimbările istorice și politice au făcut ca o parte din greco-catolicii rezultați din aceste uniri să fie, astăzi, răspândiți în Ucraina, Slovacia sau Ungaria. La aproximativ un secol după Unirea de la Brest, a avut loc Unirea cu Roma a unei părți a românilor ardeleni. Ea s-a petrecut în condiții asemănătoare, după ce Transilvania a fost ocupată de Imperiul Habsburgic (1688). Românii de aici aveau o mitropolie ortodoxă la Alba Iulia, aflată sub protecția mitropoliților și a domnitorilor Țării Românești. În decursul secolului al XVII-lea, Biserica Ortodoxă din Transilvania s-a confruntat cu o puternică politică de calvinizare. După intrarea sub autoritatea împăraților catolici de la Viena, românii au fost atrași spre unirea cu Biserica Romei. Nu există o părere unanimă în istoriografia ortodoxă și cea greco-catolică cu privire la începutul Bisericii Române Unite cu Roma. Potrivit istoriografiei greco-catolice, unirea cu Roma s-ar fi semnat încă din timpul mitropolitului Teofil, în anul 1697. În mod cert, însă, ea s-a definitivat în timpul lui Atanasie Anghel (1698-1713), ultimul mitropolit ortodox și primul episcop greco-catolic. Actul semnării unirii, având trei file, datează din 7 octombrie 1698. Cuprinde un text în limba română, unul în limba latină și semnăturile a 38 de protopopi. Actul condiționează acceptarea unirii de păstrarea neschimbată a legii, adică ritul, învățătura și disciplina. La fel ca și în cazul ucrainenilor, și aici, în schimbul acceptării jurisdicției Papei de la Roma, se cereau drepturi egale cu clerul romano-catolic. Mai mult, eventuala schimbare a legii atrage după sine anularea semnăturilor și a unirii cu Roma. La începutul anului 1701 Atanasie Anghel era prezent la Viena, unde a fost hirotonit din nou preot și episcop în ritul latin. Unirea a fost sprijinită de împăratul Leopold I (1658 - 1705), care a promis drepturi atât preoților, cât și credincioșilor uniți. A fost numit un teolog iezuit care să controleze activitatea episcopului român unit, sufragan al Arhiepiscopiei romano-catolice de Esztergom.

Uniatismul a fost acceptat doar de o parte a clerului și credincioșilor, și, după o scurtă perioadă de timp, a fost restabilită ierarhia ortodoxă. În Transilvania au existat puternice mișcări anti-unioniste (Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara), ultima fiind reprimată de generalul Adolf von Buccow, responsabil de distrugerea a zeci de mănăstiri și schituri ortodoxe. Unul din cei mai importanți ierarhi ai Bisericii Române Unite cu Roma a fost Inochentie Micu (1729-1751), un militant pentru drepturile poporului român, promise la acceptarea unirii, dar neacordate, și un opozant al latinizării Bisericii sale. Reprezentanții Școlii Ardelene, mișcare culturală apărută în sânul Bisericii Unite, au luptat pentru independența Bisericii și unitatea religioasă a poporului român, fiind antilatinizanți. La mijlocul secolului al XX-lea, Bisericile Greco-Catolice din Ucraina (1946), România (1948) și Slovacia (1950) au fost scoase în afara legii de către regimurile comuniste, situație care a durat până la începutul anilor 1990. Tot din sânul Bisericii Ortodoxe provine actuala Biserică Catolică Melchită. Datorită misiunii călugărilor iezuiți, capucini și carmeliți, în anul 1724, când scaunul patriarhal al Antiohiei a rămas vacant, au fost aleși doi titulari, unul pro-catolic și altul ortodox. Patriarhul Chiril

al IV-lea, recunoscut de către papă în anul 1729, s-a refugiat în Liban deoarece Imperiul Otoman a recunoscut Patriarhia Melchită abia în anul 1848, când și-a putut stabili sediul la Damasc. În secolul al XIX-lea relațiile cu Roma au fost tensionate din cauza procesului de latinizare. Patriarhul Grigorie al II-lea a părăsit Conciliul Vatican I înainte de votarea constituției *Pastor Aeternus*. Ulterior, patriarhul a semnat actul cu condiția respectării tuturor drepturilor patriarhilor răsăriteni. La Conciliul Vatican II, Patriarhul Maxim al IV-lea s-a opus cu toată puterea procesului de latinizare și a solicitat o mai mare deschidere față de tradițiile răsăritene, mai ales în ceea ce privește eclesiologia. Sinodul Bisericii Melchite a stabilit că, în eventualitatea reconcilierii dintre Catolici și Ortodocși, Biserica Melchită va trebui să se reintegreze în Patriarhia Ortodoxă a Antiohiei.
Misionarii catolici au încercat extinderea jurisdicției papale, prin uniatism, nu doar asupra ortodocșilor, ci și asupra celorlalte comunități creștine din Orient: nestorienii și necalcedonienii. Astfel, există cinci Biserici Catolice de rit oriental, provenind din rândul Bisericilor Necalcedoniene: Armeană, Coptă, Etiopiană, Siriană și Siro-Malankareză. Ele au apărut ca urmare a activității misionare a călugărilor catolici iezuiți, dominicani, franciscani și capucini. Atragerea armenilor sub jurisdicția Romei s-a datorat misiunii călugărilor dominicani, astfel că, în anul 1742, Papa Grigorie al XIV-lea a numit un Patriarh pentru ei cu sediul în Liban, la Beirut. În Egipt, ca urmare a misiunii făcute de franciscani, capucini și iezuiți, Roma a numit, în anul 1741, un vicar apostolic, iar în anul 1824 a înființat o Patriarhie cu sediul în Cairo, al cărei prim titular a fost ales abia în anul 1899. Doar din anul 1947 există o ierarhie neîntreruptă. În Etiopia, uniatismul se datorează iezuiților portughezi, unul dintre ei fiind numit patriarh în anul 1626. Ulterior, iezuiții au fost alungați din țară, iar actuala structură ierarhică catolică datează din anul 1961. Biserica siriană-catolică datează din anul 1662, când pe scaunul patriarhal al Bisericii Iacobite misionarii iezuiți și capucini au impus alegerea unui patriarh catolic. În anul 1782 a fost ales patriarh iacobit, Jarweh, care, după instalare, s-a declarat catolic și s-a stabilit în Liban. În anul 1926, doi episcopi iacobiți din India au trecut sub jurisdicția Romei, cerând în schimb păstrarea ritului și rămânerea în scaunul episcopal.
Din Bisericile Nestoriene au apărut două Biserici Catolice Orientale: Biserica Caldeeană și Biserica Siro-Malabareză. O parte dintre episcopii nestorieni, nemulțumiți că scaunul patriarhal se moștenea, și-au ales un alt întâistătător, hirotonit la Roma, în anul 1553, cu titlul de Patriarh al Caldeilor. După moartea lui, comunitatea a revenit la Biserica Mamă. În 1830, Roma a numit un nou patriarh, azi cu sediul la Bagdad. Biserica Catolică Siro-Malabareză a apărut după anul 1498, când portughezii, ajunși în Malabar, au impus ritul latin. Din această cauză, în anul 1653 s-a rupt comuniunea cu Roma, restabilită în anul 1663, ca urmare a misionarilor carmeliți. Abia în anul 1896 a fost numită o ierarhie indigenă, iar Papa Pius al XI-lea a susținut mișcarea de restabilire a specificului oriental al cultului. În anul 1992 Biserica Siro-Malabareză a fost ridicată la rangul de Arhiepiscopie Majoră. De-a lungul istoriei lor, în Bisericile Unite cu Roma a avut loc un proces treptat de latinizare și occidentalizare, vizibil la toate palierele vieții bisericești. Din punct de vedere teologic, a fost însușită învățătura de credință catolică, cultul a fost sensibil influențat de ritul latin (în rânduieli și chiar în vocabularul rugăciunilor), chiar și arhitectura bisericilor; în spiritualitate au pătruns forme și modele de evlavie occidentale (cultul Inimii lui Iisus, adorarea Ostiei), iar din punct de vedere canonic, o schimbare majoră a avut loc în anul 1990 când a intrat în vigoare, pentru toți catolicii de rituri răsăritene, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* Pentru teologii ortodocși, acesta reprezintă un pas spre deplina latinizare. Nemulțumiți de unele aspecte ale relațiilor cu Vaticanul, reprezentanți ai Bisericii Greco-Catolice din Ucraina susțin aplicarea modelului de Biserici Surori între ei și romano-catolici, după modelul

Bisericilor Particulare din primul mileniu creștin. Deși Vaticanul folosește denumirea de Biserici Catolice Orientale, totuși, unele Biserici preferă propria titulatură., cum ar fi *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică*, sau *Biserica Greco-Catolică din Ucraina*.

Din punct de vedere eclesiologic, Bisericile Catolice Orientale nu sunt Biserici de sine stătătoare, ci există ca parte a Bisericii Catolice Universale. Chiar dacă păstrează ritul răsăritean, și acesta profund latinizat, ele mărturisesc credința catolică, de aceea, în mod oficial, sunt numite Biserici Catolice Orientale. Mult timp, ele au fost considerate Biserici de rang inferior; abia la Conciliu II Vatican, prin Decretul *Ecclesiarum Orientalium*, li s-a recunoscut și apărat identitatea. Însă identitatea lor nu mai este una răsăriteană; ele nu sunt Biserici Ortodoxe în comuniune cu Biserica Romei, ci Biserici Catolice de origine răsăriteană. La slujbele care au avut loc în cadrul dialogului teologic catolic-ortodox, reprezentanții Bisericilor Unite cu Roma au participat doar la cele ale Romano-Catolicilor, niciodată la ale ortodocșilor. Dialogul teologic oficial are loc între două Biserici, nu trei. Ortodocșii consideră că folosirea ritului liturgic, a veșmintelor, tradițiilor răsăritene de către greco-catolici nu se justifică. Mai mult, poate fi o formă de prozelitism, deoarece se manifestă ca ortodocșii dar nu sunt ortodocși. Un exemplu în acest sens poate fi faptul că Paștele la greco-catolici este prăznuit la aceeași dată cu ortodocșii. Cultul nu este altceva decât expresia credinței; între cult și credință există o legătură organică. Cultul exprimă credința în complexitatea ei, nu poate fi separat de ea.

Chiar dacă uniatismul se vrea o punte între catolici și ortodocși, în realitate este un obstacol, sursa celor mai puternice resentimente dintre ortodocși și catolici. Uniatismul nu poate fi model, deoarece el reprezintă o stare de provizorat. Finalitatea lui este contopirea în ritul latin sau revenirea la ortodoxie. Prin intermediul lui, pe de o parte Biserica Romei a încercat convertirea ortodocșilor, iar pe de altă parte cei care l-au acceptat au urmărit câștigarea unor drepturi. Nici unii, nici alții nu au obținut ce au dorit. Starea de provizorat a uniatismului poate fi remarcată și din faptul că pe același spațiu canonic, există ierarhie paralelă, latină și greco-catolică. Criza identitară a uniatismului reiese și din faptul că uneori greco-catolicii susțin că diferența dintre ei și ortodocși stă în principal în acceptarea primatului papal, iar alteori susțin că doar formal există asemănări cu biserica Ortodoxă, în esență ei fiind catolici. Reapariția Bisericilor Unite cu Roma, la sfârșitul secolului al XX-lea, a făcut ca relațiile dintre greco-catolici și ortodocși să fie extrem de tensionate, în special din cauza revendicărilor patrimoniale. Problemele apărute la nivel local au pus în dificultate și dialogul teologic oficial catolic-ortodoxo. Astfel, la a patra întrunire a Comisiei Mixte de Dialog Teologic Catolic-Ortodox de la Bari (Italia, 1987) s-a propus înființarea unei subcomisii speciale pentru studierea uniatismului. Membrii subcomisiei, întruniți la Viena (26-31 ianuarie 1990), au căzut de acord că uniatismul nu mai poate constitui model de unire al Bisericilor, el fiind rodul unei eclesiologii străine tradiției Bisericii nedespărțite. Modelul refacerii unității bisericești trebuie să fie cel al Bisericilor Surori. La a șasea întâlnire (Freising, Germania, 1990) uniatismul a fost respins ca metodă de refacere a unității creștine întrucât se opune tradiției comune a Bisericii. A fost pentru prima dată când catolicii au recunoscut, în mod oficial, că uniatismul este un eșec. A șaptea adunare a Comisiei Mixte de Dialog (Balamand, Liban, 1993), dedicată în mod special problemei uniatismului, s-a încheiat cu un document foarte important, intitulat *Uniatismul, metodă de unire din trecut, și căutarea actuală a deplinei comuniuni*. Din nou, uniatismul a fost respins ca metodă de refacere a unității bisericești, dar a fost recunoscut dreptul la existență al Bisericile Orientale Catolice, ca parte a comuniunii catolice, și de a activa pentru nevoile credincioșilor lor. Ele au fost rupte din sânul Bisericilor Ortodoxe, sub presiunea unor factori politici, sociali, economici, devenind în cele din urmă sursă de conflicte și suferințe. Unirile cu Roma

sunt urmarea prozelitismului catolic, generat de o eclesiologie exclusivistă, potrivit căreia doar cei aflați în comuniune cu Papa se pot mântui. Această concepție a fost abandonată la Conciliul Vatican II, astfel că uniatismul a devenit anacronic. Nici în Biserica Ortodoxă și nici în cea Catolică nu a existat o poziție unitară față de acest document. Uniatismul rămâne, așadar, una din problemele cele mai delicate în relațiile dintre ortodocși și catolici. Prin faptul că au fost realizate uniri religioase ale catolicilor cu comunități din toate ramurile creștinismului răsăritean, se poate interpreta că papalitatea era interesată doar de extinderea jurisdicției sale, iar pentru împlinirea acestui scop se trecea peste diferențele dogmatice, acceptându-se necondiționat comuniunea euharistică. Istoria arată, totuși, că uniatismul a fost un compromis al catolicilor prin care, în schimbul recunoașterii primatului papal, au urmărit latinizarea treptată, impunerea întregii teologii latine celor care acceptau unirea religioasă.

Bibliografie. Câmpean, Remus, *Biserica Română Unită între istorie și istoriografie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003; Dragomir, Silviu, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1963; Groen, Bert, Bercken, Wil van den (ed.), *Four hundred years Church Union of Brest* (1596-1996): *a critical re-evaluation. Acta of the congress held at Hernen Castle Netherlands in March 1996*, Ed. Peeters Publishers, 1998; Gudziac, Boris, „The Kyivan Hierarchy, The Patriarchate of Constantinople and Union with Rome", în: Groen, Bert, Bercken, Wil van den (ed.), *Four hundred years Church Union of Brest* (1596-1996): *a critical re-evaluation. Acta of the congress held at Hernen Castle Netherlands in March 1996*, Ed. Peeters Publishers, 1998, pp. 34-35; Korolevskij, Cirillo, „L' uniatisme: définition, causes, effets, étendue, dangers, remèdes", în: *Irénikon*, vol. II, 5-6/1927, pp. 129-190; Marga, Irimie, *În dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand*, tipărită cu binecuvântarea IPS Antonie al Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Ed. Paralela 45, Colecția Cartea Religioasă, Seria Studii Teologice, 2000; Pâclișanu, Zenovie, *Istoria Bisericii Române Unite*, ediție îngrijită de pr. Ioan Tîmbuș, Ed. Galaxia Gutenberg, 2006; Păcurariu, Mircea, *Uniația în Transilvania în trecut și astăzi*, Ed. Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1994; Plămădeală, IPS Antonie, *Uniatismul, metoda de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni. Documentul de la Balamand, text și comentariu*, Sibiu, 1993; Pospielovsky, Dimitri, *The Orthodox Church in the of Russia*, St. Vladimir's Seminary Press, 1998; Roberson, Ronald, *Bisericile Creștine Răsăritene. O scurtă prezentare*, Ed. Sapientia, Iași, 2004; Stăniloae, Dumitru, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București, 1973.

Tălmăcian Florin

UNICITÁTE. (*dogm.*)Atribut conferit lui Dumnezeu, prin care se arată caracterul unic al Acestuia. Unicitatea este un termen utilizat atât în teologie, dar mai ales în filosofie și științele matematice pentru a evidenția irepetabilitatea, imposibilitatea unei dubluri a lucrului sau ființei care sunt caracterizate drept unice. Unicitatea lui Dumnezeu pune în discuție și noțiunea de exclusivitate a Sa, adică de inexistență aunui Cineva similar Lui. Concepția unicității lui Dumnezeu a fost contestată de sistemele religioase ale dualismului persan, apoi al dualismului maniheic, conform cărora coexistă două principii antagonice unul bun și unul rău, uneori personalizate. Aceste principii coeterne se mai regăsesc fragmentar și în filosofiile antice vedice și extremorientale, dar nu atât de bine conturate precum în filosofia gnostică timpurie. Critica acestor sisteme dualiste constă în ideea de perfecțiune, atotputernicie, care nu pot fi repetabil prezente în principii distincte. Critica dualismului și evidența Unului, ca principiu Absolut, a fost afirmată de filosofia presocratică, de Aristotel și neoplatonici, și confirmată de către creștinism prin Revelație. Argumentul filosofic decisiv pentru admiterea Unului și nu a multiplului ca principiu al perfecțiunii este acela că perfecțiunea repetabilă sau reduplicabilă nu mai este perfecțiune. De aceea, se impune ca perfecțiunea să poartă marca unicității, altminteri este tangibilă și deci relativă. Acest argument este regăsit și în „Dogmatica" Sf. Ioan Damaschinul, unde cel de necuprins nu poate fi concurent cu Sine. Tot aici, se insistă și pe ideea că Dumnezeu fiind Treime unită sau Unime întreită, nu încalcă principiul unității, ci el este rodul unei intersubiectivități. Pluripersonalitatea Sfintei Treimi înțeleasă intersubiectiv, conferă unicitate și unitate lui Dumnezeu, iar teologia scolastică a

arătat că unicitatea rămâne integrală chiar în diversitatea ei.

Din punct de vedere teologic, unicitatea lui Dumnezeu este percepută diferit, uneori ambiguu, în cadrul ereziilor creștine. Teologia răsăriteană înțelege unicitatea lui Dumnezeu ca fiind intersubiectivitatea Persoanelor Sintei Treimi și dumnezeirea lor care este una și aceeași. Însă dumnezeirea nu poate fi gândită decuplat de ipostazierea ei, și de aceea, creștinismul ortodox când face referire la unicitatea lui Dumnezeu înțelege de obicei monarhia Tatălui ca „izvor al dumnezeirii", după cum afirmă Sf. Grigorie de Nazianz. Din această cauză, în creștinismul ortodox, dar și în cel romano-catolic unicitatea lui Dumnezeu este văzută ca unitate a Lui. Totuși, teologia romano-catolică a abordat diferit noțiunea de unicitate, înțelegând prin aceasta dumnezeirea ca fire și nu intersubiectivitatea celor trei Ipostase în cadrul firii. Decuplând firea de caracterul ipostatic al ei, dumnezeirea devine un reper pentru o abordare esențialistă a unicității lui Dumnezeu. Această tendință este vizibilă de la perioada scolastică și până în secolul XIX. Majoritatea opiniilor protestante merg Sf. Scriptură, dar și pe o judecată natural deductivă că Dumnezeu nu poate fi decât Unul. Unitatea este în acest caz implicită unicității, iar acest atribut este catalogat în Studiile de Teologie Dogmatică ca unul natural al lui Dumnezeu.

Bibliografie. Buchiu, Ștefan, *Cunoașterea apofatică în gândirea părintelui D. Stăniloae*, Ed. Libra, București, 2001; Dionisie Areopagitul, Sf., *Despre numele divine*, în *Opere complete*, Ed. Paidea, 1996.

Mihai Burlacu

UNITÁTE. (*ecclez.*; *dezambig*. UNITÁTEA BISÉRICII) Însușire a Bisericii de a exista structural și funcțional într-un singur plan unitar, definit de unitatea Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos.

Unitatea Bisericii nu este o doctrină teologică sau o ideologie, ci ea este rezultatul fundamental al revelației în istorie a lui Dumnezeu în comuniunea Treimii. Treimea și unitatea Bisericii se află într-o strânsă legătură. Sfânta Treime reprezintă adevărul de credință atotcuprinzător manifestat în cultul liturgic al Bisericii cu implicații pentru întreaga creație. Biserica este una, întrucât ea reprezintă Trupul extins al Cuvântului lui Dumnezeu făcut om. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, S-a răstignit și înviat, ca să adune pe toți cei dezbinați în iubirea atotcuprinzătoare față de Tatăl și a Tatălui față de El. Lucrarea aceasta unificatoare, săvârșită de Iisus Hristos, constituie însăși esența mântuirii. Iar Dumnezeul cel viu, care S-a întrupat în istorie și a lucrat mântuirea oamenilor, este El însuși Unul. Primul fundament al unității Bisericii este unitatea lui Dumnezeu Însuși în comuniunea Sfintei Treimi. „Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre. Este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, care este peste toate, întru toate și întru toți" (*Ef* 4, 4-6).

Fundamentându-se pe Dumnezeul Cel unic și viu în iubirea veșnică a Sfintei Treimi, Biserica însăși este înțeleasă în Ortodoxie ca mister al comuniunii cu Sfânta Treime, fiind cadrul divino-uman în care se realizează iconomia Sfintei Treimi, pentru mântuirea tuturor oamenilor. După învățătura ortodoxă, Treimea nu este înțeleasă ca o doctrină abstractă sau ca simplă speculație, ci ea are consecințe directe și concrete în viața Bisericii și a mădularelor ei. Prin urmare, unitatea Bisericii este o unitate personală care nu se poate împărți sau separa, ci este o unitate după chipul Sfintei Treimi. A vorbi despre Sfânta Treime înseamnă a vorbi despre unitatea Bisericii.

Cel care coboară această dinamică a vieții trinitare în umanitate este însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat. De aceea, Întruparea este un al doilea element constitutiv al unității Bisericii. Mulți Sfinți Părinți ai Bisericii între care Sfântul Irineu, au elaborat o adevărată teologie a Întrupării, cu implicații directe în unitatea Bisericii. Întruparea reprezintă întemeierea virtuală a Bisericii, deoarece numai prin Întrupare nu s-a realizat încă comuniunea desăvârșită actuală între Dumnezeu și oameni. Abia prin întreaga Sa viață, adică prin învățătura, Patimile, Moartea și Învierea Sa și Șederea Sa de-a dreapta Tatălui,

Fiul lui Dumnezeu a putut să comunice celor ce cred în El viața de comuniune a Sfintei Treimi. Hristos este acela care continuă după Înălțarea Sa la cer lucrarea de adunare și unificare a oamenilor în El. Astfel, Hristos devine fundamentul deplin al unității Bisericii, abia după parcurgerea tuturor actelor Sale mântuitoare. Iisus Hristos este fundamentul unității Bisericii și pentru faptul, că în El s-a unit Dumnezeu și oamenii, iar această unitate divino-umană se extinde și se lărgește în și prin Biserică.

Puterea care concretizează această articulare a vieții divino-umane a Mântuitorului în oameni este Duhul Sfânt, care a coborât la Cincizecime și a făcut să rodească lucrarea mântuitoare săvârșită de Iisus Hristos. Și Duhul Sfânt este fundamentul unității Bisericii pentru faptul că lucrarea Lui nu depășește unitatea divino-umană a Trupului eclesial și nici toate virtualitățile care decurg din aceasta pentru întreaga umanitate și creație. Duhul Sfânt este prezent, prin Tainele Bisericii, în fiecare credincios și în întreaga Biserică. Prezența Sa în cei credincioși se manifestă în diferite daruri, care îi mențin pe aceștia în unitate. Fiecare dar are nevoie de completarea prin celălalt dar. În felul acesta, se stimulează unitatea diferitelor daruri ale mădularelor trupului lui Hristos prin puterea Duhului Sfânt (*1 Co* 12, 12-27). Deci, Duhul Sfânt este factorul unificator și creator de comuniune în Biserică, deoarece în planul vieții intratrinitare El aparține atât Tatălui, cât și Fiului, iar în plan eclesial este prezent în fiecare mădular al Trupului Bisericii, structurând unitatea întregului Trup.

Unitatea Bisericii nu este asigurată, astfel, de o putere juridică, exterioară sau de o autoritate umană, ci de adevăr și de iubire și se manifestă prin mărturisirea aceleași credințe și prin împărtășirea cu aceleași Sfinte Taine ale Bisericii. Astfel, unitatea de credință este o premisă a însăși unității Bisericii. În același timp, strâns legată de unitatea de credință, este și unitatea în aceeași viață sacramentală sau în cultul divin, care este o a doua premisă a unității Bisericii. Unitatea Bisericii se reflectă și în aceeași organizare sinodală, sobornicească, canonică a Trupului lui Hristos.

Păcatul, dezbinarea, ereziile îi pot așeza pe unii membrii ai ei în afara unității depline a Bisericii. Obstacolele de acest fel, dacă nu sunt înlăturate, pot să distrugă unitatea văzută a Bisericii. Biserica, este pe cale spre Împărăția lui Dumnezeu, de aceea unitatea ei este și o permanentă chemare sau misiune. Unitatea Bisericii nu poate fi ruptă de timp și spațiu, căci aceasta nu este limitată la cei ce trăiesc acum pe pământ, ci ea este comuniunea îngerilor, a drepților și a sfinților din toate timpurile și locurile.

Bibliografie. Bria, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Bria, Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică* și *Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Chițescu, Nicolae, „Aspecte ecleziologice în opera Sf. Vasile cel Mare", în *Sfântul Vasile cel Mare. La 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980; Ciobotea, Daniel, *Dorul pentru Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi*, în: *Ort*, XXXIV (1982), 4; Homiacov, A., *Biserica este una*, în: *MMS*, XXXV (1960), 9-12; Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. , Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [3]2003; Tulcan, Ioan, *Unitatea Bisericii manifestata în unitatea de credința și în Taine*, în: *Ort*, XXXIV (1982), 4; Tulcan, Ioan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, [3]2007; Tulcan, Ioan, *Unitatea Bisericii și temeiurile ei dogmatice în Teologia Ortodoxă și Evanghelică-Luterană mai nouă*, Arad, 1999.

Ioan Tulcan

UNIVERSALÍSM. Curent, tendință sau procedeu de a concepe elementele componente ale lumii în ansamblul lor, integrate în totalitatea unui întreg.

Universalismul este o metodă de cunoaștere în care identitățile lucrurilor nu se conturează prin ele însele, ci sunt definite de ansamblul din care fac parte. Faptul că lucrurile se pot defini prin ele însele, detașat de orice din afara identității lor, constituie un impas atât pentru natura lor. Cât și pentru gândirea filosofică a lor, și cu atât mai mult în creștinism, unde lucrurile sunt valorificabile unele prin altele, niciodată luate autonom în ele însele. Valoarea lucrului dincolo de sine, este o expresie, care se conturează în creștinism, și vizează utilitatea

unui lucru prin raporturile exurgice ale acestuia. În acest sens, valoarea lui nu mai este definită preponderent de sinea proprie, ci de „ieșire acestuia din ascundere”. Verbul latin *existere*, în limba română „a exista”, arată, prin componența lui lexicală, că are particula *ex*, care trimite către acea „ieșire din ființa proprie”, către o manifestare în afară, altminteri, nu este vizibil și deci, imposibil de evaluat. În creștinismul ortodox, cele create stau într-o legătură subtilă unele cu altele, dar mai ales cu Dumnezeu Cuvântul, Care este Creatorul lor. Sf. Maxim Mărturisitorul arată că raționalitatea lucrurilor create privește atât lucrul în sine, dar mai ales lucrul din perspectiva Celui care le-a creat, potrivit fiecare cu rostul său. Această raționalitate face conformă firea lucrurilor cu ele însele, unele cu celelalte, dar mai ales cu Cuvântul. Lucrurile stau în deplină armonie, fapt pentru care termenul grecesc „Cosmos” înseamnă „armonie”.

Universalismul nu este un termen specific teologiei creștine, dar în limbaj modern Tradiția Bisericească afirmă acest caracter universalist, el făcând referire la creație și mai puțin la Creator, deoarece Dumnezeu și dumnezeirea se situează dincolo de categoria conceptuală a universalului. Deci, Sf. Tradiție recunoaște caracterul universal al creației, dar nu-l numește *ad nominem* „universalism”. Din punct de vedere semantic, a fost utilizat un echivalent al acestuia în teologia Sf. Părinți capadocieni, numind prin adjectivul *katolike* cele ce poartă în sine această marcă a universalității. Sf. Maxim Mărturisitorul arată că valența universală a lucrurilor este conferită prin actul creatural al acestora. Modelul lucrurilor create sunt acele raționalități create numite *logoi*, ele oferind un caracter unic fiecărui lucru creat și punându-le în legătură unele cu celelalte și cu Dumnezeu-*Logosul*. Logositatea creată afirmă prin teologia Sf. Maxim și a Sf. Dionisie Areopagitul caracterul universal al lor. Aici universalitatea este înțeleasă ca relație între cele ce sunt, și între acestea și Făcătorul lor.

Nici teologia modernă și contemporană nu afirmă alt înțeles universalității creaturale, decât cel înțeles de Sf. Tradiție. Concepția modernă despre universalism este inspirată și preluată din cea a Părinților Bisericii. Este posibil ca teologia scolastică de după Toma de Aquino să lase să se înțeleagă universalitatea în sensul de *absolutism*, sau caracter absolut, propriu evident lui Dumnezeu și pe care Acesta îl conferă lucrurilor create, în special creației îndreptate.

Din punct de vedere sistematic, universalismul este o noțiune care se regăsește în cadrul dogmelor eclesiologice, și arată caracterul *catolic,* sau după caz, în cadrul creștinismului ortodox și caracterul *sobornicesc* al Bisericii. În primul caz, catolicitatea face trimitere către o înțelegere taxonomică, ordinală a universalității în sensuri multiple: de la totalitatea numerică a Bisericii, și până la conformația ierarhică a ei. În al doilea caz, *sobornicitatea* este înțelegerea universalității în sens de *complementaritate*, de caracter universal care dăinuiește în ciuda împărțirii local-administrative a Bisericii.

Bibliografie. Abelard, Paul, *Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius și Ioan din Salisbury*, (bilingv.) trad. S. Vucu, notă introductivă, tabel cronologic și note de Claudiu Mesaroș și Simona Vucu, Ed. Polirom, Iași, 2006; Dionisie Areopagitul, Sf., *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paidea, București, 1996; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Mihai Burlacu

UNTDELÉMN. (gr. *eleon*; lat. *oleum*; slav. *miaslo* – ulei) Ulei cu întrebuințare rituală, obținut adesea din măsline, adus ca jertfă sau dar la templu (*Lv* 2, 15-16). Acesta era folosit și la ungerile rituale de investitură: a regelui (*1 Rg* 10, 1), a clerului și a obiectelor consacrate (*Iș* 30, 25-32) etc. În creștinism, acompaniat de felurite rugăciuni, uleiul este folosit pentru diverse ungeri rituale sau terapeutice cum sunt cele de la Botez și de la Maslu sau de la sfințirea bisericilor ori a antimiselor. De asemenea, uleiul este folosit și ca element de bază în prepararea Sfântului și Marelui Mir, materie liturgică ce exprimă prezența Sfântului Duh, afirmă simbolic autonomia unei Biserici și mărturisește sinodalitatea ei. În mod simbolic, uleiul liturgic este semnul

harului lui Dumnezeu, reprezintă pacea, binecuvântarea (*Fc* 8, 11; *3 Rg* 19, 16), belșugul (*Dt*7, 13), bucuria (*Ps* 44, 9), înțelepciunea, virtuțile (*Mt* 25, 1-13) etc.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Galați, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Ed. Diecezana, 2001.

Dumitru Vanca

ÚȘI ÎMPĂRĂTÉȘTI. Ușile sau porțile de acces ale tâmplei înspre altar, utilizate în cultul Bisericii Ortodoxe. De regulă, în număr de trei, una centrală și mai mare, formată din două canaturi, și două laterale, mai mici, ușile sunt folosite de personalul clerical în timpul funcțiunilor liturgice. În principiu, arhiereul le folosește doar pe cele centrale, în timp ce diaconul le folosește frecvent pe cele mici, numite din acest motiv *„uși diaconești”*. Deși se consideră că ușile împărătești își trag numele de la momentul liturgic al transferului darurilor de la Proscomidiar în Altar, imagine asociată cu intrarea Împăratului ceresc, sau prin împrumutarea denumirii de la icoanele mari de pe tâmplă – numite *icoane împărătești*, denumirea își are originea cel mai probabil în porțile centrale de acces în biserică, căci la catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol erau destinate doar accesului împăratului și patriarhului. Aici era rostită odinioară și rugăciunea *Stapâne, Doamne, Dumnezeul nostru*, [...] *fă ca împreună cu intrarea noastră sa fie și intrarea sfinților Tăi îngeri* [...], după care procesiunea liturgică intra în biserică. Datorită dispariției procesiunilor și mai ales prin traducere în limba română s-a pierdut dimensiunea și locul inițial al acestei rugăciuni, de aceea ea este rostită azi nu în fața vechilor uși împărătești, ci în fața celor ale altarului, numite impropriu uși împărătești.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Galați, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2002; Taft, Robert, *Ritul bizantin*, trad. D. A. Vanca, A. Mehes, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007.

Dumitru Vanca

UTRÉNIE. (gr. *ortotros – aurora, zorii zilei*; slav. *utrom – dimineață*)Una dintre cele șapte Laude din cultul ortodox, care se săvârșește dimineața, înainte de răsăritul soarelui, în pregătirea Sfintei Liturghii, ca mulțumire adusă lui Dumnezeu, Cel Care *ne-a arătat nouă lumina*. La mănăstiri se săvârșește noaptea, după miezonoptică, împreună cu Ceasul I. La catedrale și bisericile se săvârșește seara, în cadrul Privegherii, după Litie. Utrenii speciale sunt Deniile (de la slav. Вдения), care se săvârșesc în Postul Mare, în săptămâna a V-a și în Săptămâna Patimilor, în toate locașurile ortodoxe de cult, seara. Prin conținutul său, ca simbolistică, Utrenia amintește de Patimile pe care Mântuitorul le-a suferit în timpul nopții: prinderea, ducerea la judecată, drumurile de la Ana la Caiafa, batjocurile îndurate de El.

Bibliografie. Vintilescu, Petre, „Oficiul Utreniei”, în: *GB*, XXIII (1963), 7-8, pp. 125-147; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Braniște, Ene, „Slujba Utreniei–istorie și explicare”, în: *ST*, XXIV (1972), 1-2, pp. 70-89; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Mateos, Juan, *Utrenia bizantină*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2009; Farcașiu, Lucian, „Semnificația teologico-liturgică a rânduielii Utreniei”, în: *Teologia*, VII (2003), 3-4, pp. 115-125.

Lucian Petroaia

UTRENIÉR. Carte de cult, cuprinzând cântările bisericești ale Utreniei Învierii, pe cele opt glasuri, așezate pe note. În Biserica Ortodoxă Română, primul Utrenier a fost tipărit de Macarie Ieromonahul, la București, în 1827. În vederea susținerii cântării omofone în biserici, s-a întreprins un mare proiect misionar în anii grei pe care i-a parcurs Biserica Ortodoxă Română în timpul dictaturii comuniste, inițiat de Patriarhul Justinian Marina. La îndemnul acestuia, profesorul Nicolae Lungu și o echipă de colegi au dat școlilor teologice și stranei românești, în 1957, prima ediția a Utrenierului uniformizat, care s-a republicat în 1974. Ulterior, pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu a supravegheat apariția mai multor ediții, îndreptate.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Galați, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Ed. Diecezana, 2001.

Lucian Petroaia

V

VÁSE LITÚRGICE. Vase de cult, sfințite, necesare săvârșirii Sfintei Liturghii (potirul, discul, steluța, copia, lingurița, acoperămintele) și celorlalte Taine, ierurgii sau servicii bisericești (chivotul, cădelnița, candelele, litierul, cristelnița, căldărușa pentru agheasmă, recipientul pentru Sfântul și Marele Mir, cutiuța cu care preotul duce Sfânta Împărtășanie la bolnav). Toate se sfințesc, prin rugăciuni speciale sau prin stropirea cu agheasmă. Ele, conform Can. 21 Laod., nu pot fi folosite în alte scopuri decât cele liturgice, și au un simbolism foarte bine precizat. Cele mai multe dintre ele se păstrează în lăcașul de cult și sunt sub grija unui diacon sau eclesiarh.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Galați, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Ed. Diecezana, 2001.

Lucian Petroaia

VÂRSTĂ CANÓNICĂ. Vârsta la care se pot administra credincioșilor unele taine sau ierurgii. În concret, se face referință la următoarele patru aspecte: *vârsta matrimonială, vârsta la care se poate săvârși hirotonia, vârsta spovedaniei* și *vârsta tunderii în monahism*.

1. *Vârsta matrimonială a mirilor* este o condiție fizico-biologică la întemeierea unei familii, care are un profund caracter moral. O căsătorie încheiată la o vârstă indecentă (prea timpurie sau prea înaintată) este în primul rând o imoralitate, abia apoi o ignorare a stării psiho-somatice a eventualilor miri. Condiția morală a vârstei matrimoniale are, însă, trei aspecte, și anume:

a) Mai întâi, este vorba de *vârsta matrimonială minimă*. În privința aceasta, tradiția canonică a Bisericii nu a fost, cum este și firesc, uniformă. Ea a depins, și depinde încă, de condițiile sociale, de gradul de cultură și civilizație, de procesul obiectiv al maturizării omului. De aceea, între prevederile Bisericii și prevederile statului a existat și există mereu o întrepătrundere și o influență reciprocă. În general, statul, care n-a avut o etică socială constantă, a fost mai indulgent decât Biserica, dar, în cele din urmă, s-a născut principiul ca statul și Biserica să aibă prevederi identice, pentru a elimina unele dezorientări și conflicte. În țările românești, Moldova și Muntenia, potrivit principiului pravilnic (nomocanonic), prevederile cuprinse în pravile erau valabile și pentru Biserică și pentru stat. În Transilvania, Biserica Ortodoxă respecta prevederile civile locale. Odată cu reformele lui Alexandru Ioan Cuza, care impuneau căsătoria civilă anterior Cununiei religioase, s-a încetățenit principiul, valabil până astăzi, ca Biserica să accepte ca vârstă minimă pentru Cununie, vârsta prevăzută de legislația civilă pentru căsătorie. Astfel, astăzi Biserica Ortodoxă Română acceptă ca vârstă minimă pentru Cununie, prevederile din Codul Familiei din România, și anume, 18 ani pentru bărbat și 16 ani pentru femeie, cu posibilitatea de a se da acesteia dispensă pentru vârsta de 15 ani.

b) În privința *vârstei matrimoniale maxime* legislația civilă românească nu prevede, în acest sens, nici o limită. Din punct de vedere creștinesc, Biserica a considerat ca imorale căsătoriile

încheiate la vârste prea înaintate. Astfel, Can. 24 Vasile prevede că *văduva care a ajuns 60 de ani, de ar voi iarăşi să vieţuiască cu bărbat, nu se va învrednici de împărtăşirea Celui Bun*, iar Can. 88 al aceluiaşi prevede că bărbatul *cel ce a ajuns de 70 de ani să nu vieţuiască în patimi cu o femeie*. Căsătoriile peste vârsta de 60 de ani la femei şi peste 70 de ani la bărbaţi se fac numai cu dezlegare, prin iconomie, în funcţie de necesitate, iar nu ca ceva obişnuit şi firesc, ca nu cumva, la baza lor, să stea interese imorale şi materialiste. Altfel, Cununia riscă să cadă într-o binecuvântare nelegiuită. Dezlegarea de la acest canon o poate da episcopul sau preotul, cercetând cazul şi sfătuind spre ceea ce este bun şi moral. La persoanele în vârstă, căsătoria nu mai stă sub semnul necesităţii, nici al rânduielii firii, pentru că nu mai poate fi vorba de naştere de prunci, de aceea, cei care îşi doresc aceasta trebuie să se gândească la a-şi uşura viaţa, fără a-şi îngreuia mântuirea. Aici, mai trebuie menţionat faptul că Taina Cununiei se poate săvârşi oricând, la orice vârstă, asupra soţilor căsătoriţi civil cu mult timp în urmă, dar care au trăit necununaţi, tocmai pentru a-i aduce la moralitate şi pentru a-i împăca cu Biserica înainte de plecarea din lumea aceasta.

c) Cel de-al treilea aspect se referă la *diferenţa de vârstă* dintre miri. Cu privire la aceasta, Biserica a căutat să înlăture imoralităţile, de aceea, tradiţia bisericească a condamnat căsătoriile încheiate între soţi a căror diferenţă de vârstă depăşeşte 10 ani, ca unele care sunt contrare firii şi bunelor moravuri. Legislaţia de stat nu prevede nimic în acest sens. Totuşi, Biserica atrage atenţia asupra acestui aspect, ca unul care sminteşte şi care poate duce la răzbunarea firii. În acest sens, Pravila Mare (Târgovişte, 1652), în glava 198, scrie: *Să se păzească cum se cade de vârstă, să nu fie bărbatul bătrân şi muierea tânără, nice muierea bătrână şi bărbatul tânăr, ce să fie amândouă părţile deopotrivă de ani*.

2. *Vârsta la care se poate săvârşi hirotonia.* În primele veacuri creştine, problema vârstei minime canonice la hirotonie era lăsată în seama înţelepciunii conducătorilor bisericeşti, să primească în cler şi să pună în diferite trepte ierarhice, prin înţelepciune, ţinând seama de interesele Bisericii. Prima dispoziţie canonică în această privinţă a avut rostul eliminării abuzurilor şi se găseşte în Can. 11 Neocez. (preluată apoi şi de Can. 14 Trul.), şi anume, vârsta minimă pentru diacon a fost stabilită la 25 de ani, iar pentru preot la 30. Pentru episcop, *Constituţiile apostolice* (II, 1) au prevăzut vârsta de 50 de ani, dar aceasta nu s-a respectat, iar istoria Bisericii ne arată că vârsta de 30 de ani era considerată potrivită pentru episcopat.

Legislaţia civilă bizantină a redus vârsta candidaţilor la episcopat de la 50 la 35 de ani, prin Novela 123 (din anul 546), apoi la 30 de ani, prin Novela 137 (din anul 564).

Practica ulterioară a Bisericii cu privire la vârsta minimă canonică a admiterii în toate treptele clerului, s-a orientat după prevederile canoanelor, dar şi după principiul că cineva poate fi admis în serviciul public al Bisericii, la vârsta la care poate fi admis în funcţiunile publice ale statului, adică fie majoratul civil, fie cel militar, fie cel politic. Acest obicei bisericesc s-a respectat şi în ţările române. Astăzi, în Biserica Ortodoxă Română, condiţia admiterii la hirotonia întru diacon sau preot este vârsta majoratului (18 ani), iar la hirotonia întru episcop *Statutul pentru organizarea şi funcţionarea BOR* prevede vârsta de 35 de ani (art. 130, par. 1).

3. *Vârsta la care începe creştinul să se Spovedească* este prevăzută de Can. 18 Tim. Alex., *„pentru unii de la vârsta de 10 ani, iar la alţii de la mai mare vârstă*", dar principiul este că duhovnicul trebuie să ţină cont de *„cunoştinţa şi înţelepciunea fiecăruia*". Pravila Mare (Târgovişte, 1652) a stabilit prin glava 321, că Spovedania trebuie să înceapă la 12 ani pentru fete şi la 14 ani pentru băieţi. Astăzi, maturizarea copiilor este mult mai precoce ca în trecut, de aceea, duhovnicii încep să-i spovedească pe copii la vârsta începerii şcolii, respectiv 6-7 ani. Aceasta nu înseamnă că copii nu pot fi spovediţi şi mai repede, ba chiar este recomandat ca copilul să fie învăţat de mic să dialogheze cu preotul, dar responsabilitatea asupra păcatelor intervine mult mai târziu.

4. *Vârsta tunderii în monahism.* Sf. Vasile cel Mare a stabilit ca intrarea în monahism să se facă *la maturitatea judecăţii*, ca persoana în cauză să fie *stăpâna gândurilor sale, şi numai după ce cercetată*

fiind mai mult, totuși a rămas statornică în intenția sa, și stăruind în rugămințile sale de a fi primită, numai *peste 16 sau 17 ani* (Can. 18). Tunderea în monahism cere maturitate, seriozitate, statornicie, perioadă corespunzătoare de noviciat, de aceea, cu cât persoana este mai înaintată în vârstă, cu atât decizia aceasta este mai responsabilă. Pentru situații de excepție, Can. 40 Trul. prevede coborârea vârstei până la 10 ani, când se va putea accepta intrarea în mânăstire, urmând ca abia *la împlinirea minții* novicele să fie tuns în monahism.

Bibliografie. Boroianu, D.G., *Dreptulbisericesc*, pp. 214-215; Ivan, Iorgu D., „Vârsta hirotoniei clericilor", în: *BOR*, 1-2/1937; Mihoc, Constantin, *Taina Căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Ed.Teofania, Sibiu, 2002; Milaș, N., *Dreptulbisericesc*; Stan, Liviu, „Tradiția pravilnică a Bisericii. Însemnătatea și folosul cunoașterii legilor după care se conduce Biserica", în: *ST*, 5-6/1960, pp. 339-368; Șaguna, Andrei, baron de, „Cunoștințe folositoare despre trebile Căsătoriilor, spre folosul Preoțimii și al Scaunelor protopopești", în: *Tipografia diecezană*, § 18, (în scriere cirilică), Sibiu, 1854.

Irimie Marga

VECÉRNIE. (gr. *espera – seară*; slav. *vecerom*; lat. *Vesperina collecta – rugăciune de seară*) Prima dintre cele șapte Laude, în Biserica Ortodoxă, care se săvârșește înainte de lăsarea serii, „la apusul soarelui" (ceasul al zecelea), cu care începe noua zi liturgică. În mănăstiri sau la catedrale și în bisericile de enorie - la hramuri sau praznice - se săvârșește în cadrul Privegherii, unită cu Litia și Utrenia. Se poate săvârși dimineața, în cazuri speciale: în Postul Mare - când este unită cu una din cele trei Liturghii, în Vinerea Mare, la Pogorârea Sfântului Duh. Prin conținutul Psalmului inițial 103 și prin alte părți ale rânduielii sale, Vecernia invită credinciosul la contemplarea Creației și la adorarea Creatorului, iar simbolismul slujbei constă în mulțumirea pe care creștinii o aduc Domnului, pentru ziua trecută și în cererea de a trece, cu pace, seara și noaptea ce vin.

Bibliografie. Braniște, Ene, *LiturgicaSpecială*, Ed. Lumea Credinței, București, [4]2005; Braniște, Ene, „Istoria și explicarea slujbei Vecerniei", în: *BOR*, LXXXIV (1966), 5-6, pp. 513-532; Farcașiu, Lucian, „Semnificația liturgico-teologică a rânduielii Vecerniei", în: *Teologia*, VII (2003), 2, pp. 47-57; Pașcanu, PS Sebastian,„Laude bisericești proprii monahilor și laude bisericești specifice mirenilor", în: *GB*, LVII (1997), 9-12, pp. 215-237; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Lucian Petroaia

VEDÉNIE. v. VEDÉRE DUMNEZEIÁSCĂ.

VEDÉRE DUMNEZEIÁSCĂ. Capacitate ocazională sau permanentă dăruită omului de către Dumnezeu în mod excepțional, de a vedea sau a înțelege anumite lucruri neobișnuite lumii văzute, dar proprii lumii nevăzute.

Părinții Bisericii nu ezită, de altfel, să numească vederea duhovnicească adevărată împărtășire din prezența și din viața dumnezeiască, culminând cu măsurile ultime ale unirii cu Dumnezeu. Pentru creștin, mântuirea înseamnă unire reală cu Dumnezeu prin care „vom vedea pe Dumnezeu precum este". Gestul teologiei este gestul credinței ca experimentare a unei vederi mai presus de vedere și prin care vine înlăuntrul omului încredințarea de netăgăduit a întâlnirii cu Însuși Dumnezeu: „A răspuns Toma și a zis: Domnul meu și Dumnezeul meu. Iisus i-a zis: Pentru că M-ai văzut ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut" (*In* 20, 28-29). Recunoașterea lui Dumnezeu, prin vederea duhovnicească, se va permanentiza în istorie prin gestul jertfei liturgice (instituit de Hristos la Cina cea de taină): „și, când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat, și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; și El s-a făcut nevăzut de la fața lor" (*Lc* 24, 30-31). Repetarea gestului liturgic prin împărtășirea cu Hristos este, astfel, laboratorul recunoașterii dumnezeiești în om, respectiv al permanentizării sesizării prezenței Sale în lume.

Încă dintru începuturi creștinismul a dat mărturia posibilității reale de îndumnezeire a omului. Mistica ortodoxă este mistica împărtășirii din prezența dumnezeiască. Trăirea lui Dumnezeu este trăirea Celui de dincolo de simțuri, dar accesibil prin iconomie dumnezeiască prin intermediul simțurilor, care sunt chemate prin înduhovnicirea omului la o lucrare ce se situează mai presus de puterea lor naturală. Astfel, omul poate trăi o vedere duhovnicească prin intermediul simțului vederii, acesta din

urmă „dilatat" - ridicat la o putere mai presus de natura sa. Vederea duhovnicească implică participarea întregii făpturi umane: „Sufletul, nu fără frică, își ia asupră-și a vorbi despre Lumina care luminează pe omul ce însetează a vedea Fața Celui Fără-de-început. Tainică este firea ei; și în ce chipuri să o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută - ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă - ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții. Blândă, ea este, însă, mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îmbrățișează omul din afară; însă văzând-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțămită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici cea proprie, nici cea a realității ce te înconjoară, și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace. [...] Când Lumina [...] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii."

Datorăm Sf. Grigorie Palama o primă sinteză a gândirii patristice privind posibilitatea reală din partea omului de experimentare a harului dumnezeiesc (energie necreată divină). Sfântul oferea, la epoca sa, această sinteză, ca răspuns la presiunea umanismului filosofic, care tindea să pervertească înțelegerea adevăratei naturi a trăirii teologice. Experierea luminii necreate este posibilă în cei care își curăță inimile spre a deveni altare ale prezenței Dumnezeului celui Preaînalt, este prelungire a împărtășirii luminii necreate pe muntele Tabor de către ucenici, a slavei dumnezeiești. Dumnezeu poate fi în chip real întâlnit în gestul rugăciunii, iar prezența Lui, manifestă prin harul dumnezeiesc, este premisa mutării omului de la vremelnic la veșnic (încă de acum și de aici) ca gest de pregustare ale celor ce vor fi în veșnicie: „Oare nu reiese clar că lumina văzută de apostoli pe Tabor, cea care se vede în sufletele curățite, și ipostasul bunurilor viitoare, e una și aceeași lumină dumnezeiască? Doar de aceea a numit și Vasile cel Mare lumina de la Schimbarea la Față a Domnului pe Tabor preludiu al slavei lui Hristos de la a doua venire. Tot el zice în alt loc: „Puterea dumnezeiască a Domnului a străbătut la suprafață prin trupul Său, luat dintre noi, ca o lumină dumnezeiască printr-o pieliță transparentă, luminând celor ce aveau ochii inimii curățiți."

Este limpede că lumina dumnezeiască nu se adresează organului vizual, ci făpturii întregi, ca una care este dincolo de posibilitățile de experimentare ale firii umane. Este o lumină „înțelegătoare", care împărtășește omului ca înțelegere ceva din viața dumnezeiască: „[...] această luminare este mai presus de rațiune și de cunoștință. Chiar de-o numește cineva și înțelegere, ca una ce este dată prin minte de Duhul Sfânt, totuși se gândește la altfel de înțelegere, la ceva duhovnicesc, ce nu încape nici chiar în inimile credincioșilor, dacă nu se curățesc prin fapte. De aceea, Însuși Cel ce e văzut și dă putință de-a vedea, adică Dumnezeu, lumina inimii curate, zice: „fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*Mt* 5, 8). Cum sunt, deci, aceștia, de aceea, fericiți, dacă vederea de care e vorba este cunoștința pe care o avem și noi cei necurățiți? Bine a zis, așadar, acela care a fost luminat și a descris această luminare, că: „Luminarea nu este cunoștință, ea este lucrare negrăită, văzută nevăzut, nu sensibil, și înțeleasă neștiut, nu rațional".

Orice „vedere" a adevărului dumnezeiesc comunicat Bisericii prin Duhul Sfânt este contemplare și împărtășire din prezența dumnezeiască: „[...] *theōria* oferă o viziune asupra realității nevăzute, care se va sustrage neîncetat cercetărilor minuțioase ale științelor empirice. Această vedere în adâncurile ascunse ale revelației dumnezeiești este oferită interpretului care își asumă conștient și cu credință o atitudine de contemplație sau de rugăciune. Adevăratul teolog, ne amintesc Părinții, este omul care se roagă".Omul rugător experimentează vederea lui Dumnezeu.

Bibliografie. Breck, John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999; Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995; Nedevschi, Sergiu, *Prelucrarea imaginilor și recunoașterea formelor*, Ed. Albastră, Cluj-Napoca, 1998; Saharov, Sofronie, arhim.,

Vom vedea pe Dumnezeu precum este, Ed. Sofia, București, 2005; Simon, Gérard, „Vision”, în: *Dictionnaired'historie et philosophie des sciences* (sous la direction de Dominique Lecourt), Ed. Quadrige/PUF, Paris, 1999; Stăniloae, Dumitru, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993.

Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

VELICÁNII. (*var.* VENICEÁNII, VENICEÁRII) v. MĂRÍMURI.

VENERÁRE. (lat. *veneror*) Termenul tehnic prin care se exprimă modul de închinare față de sfinți și implicit cinstea adusă lor.

Termenii prin care au fost definite modurile de închinare față de persoanele sfinte (*latreia, douleia, hiperdouleia*) a fost explicat și clarificat mai întâi de către Sf. Ioan Damaschin, în timpul disputei iconoclaste, și aprobate și confirmate de către sinodul VII Ecumenic (Niceea, 787). Venerarea este un cult dependent de cultul suprem (de adorare, latreia - pe care îl datorăm persoanelor Sfintei Treimi) și deci, subordonat și relativ. Pe sfinți îi venerăm nu pentru ei înșiși (căci și ei sunt ființe create), ci venerăm într-înșii darurile supranaturale pe care le-au primit de la Dumnezeu pentru vrednicia vieții lor. Cultul sfinților se referă direct sau indirect la Dumnezeu însuși: „*Cinstim pe sfinții Tăi, care sunt chipul și asemănarea Ta; iar pe ei cinstindu-i, pe Tine Te cinstim și Te mărim, ca pe chipul cel dintâi...*“ (*Molitfelnic*, 1965, p. 480).

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Ioan Damaschinul, Sf., *Cultul Sfintelor icoane*, trad. D. Fecioru, Cernica, 1937; Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003; Vanca, Dumitru A., *Icoana și Cateheza*, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2004.

Dumitru Vanca

VESPÉRINĂ. v. VECÉRNIE.

VEȘMÍNTE LITÚRGICE. Veșminte îmbrăcate de clerici în cadrul cultului.

Veșmintele liturgice sunt diferite, în funcție de treapta ierarhică a clericului. Astfel, diaconul are stihar, mânecuțe (naraclițe sau rucavițe) și orar. Preotul se înveșmântează cu stihar, mânecuțe, epitrahil (popular patrahir sau patrahil), brâu (poas), felon (sfită). Veșmintele arhiereului sunt: stihar, mânecuțe, bederniță (nabederniță sau epigonat), epitrahil, brâu, sacos, omofor mare și mic, ornate (crucea și engolpionul), mitră, cârjă cu pateriță, vultur (potnojă). Argumentele biblice arată ce veșminte rituale foloseau și levitul, preotul și arhiereul din Vechiul Testament (*Iș*28 și 39). Argumentul teologic al veșmintelor liturgice din Biserica Creștină îl constituie veșmântul Mântuitorului, strălucind de lumină, arătând Persoana Sa transfigurată, pe Tabor, la Schimbarea la Față. Folosirea veșmintelor în cultul creștin, în special în cel ortodox, dă fast slujbelor și creează atmosferă duhovnicească. După confecționare, ele sunt sfințite prin rugăciuni speciale și prin stropire cu agheasmă, iar la înveșmântare, diaconul, preotul și arhiereul le îmbracă, rostind rugăciuni care arată rostul și simbolismul fiecăruia dintre ele. Credincioșii le sărută și le cinstesc cu mare evlavie, având conștiința că ele participă la cele mai înalte momente de sfințenie și că sunt purtătoare și împărtășitoare de har. Veșmintele se păstrează în veșmântar sau diaconicon și sunt date în grija unui diacon sau a unui ecleziarh.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Teoretică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, ^{3}2002; Necula, Nicolae D., „Este justificată dezbrăcarea veșmintelor preoțești și așezarea lor pe capetele credincioșilor după Sfânta Liturghie?”, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. I, pp. 145-148; Necula, Nicolae, D., „Odoarele bisericești - tezaur religios și național”, în *Îndrumător pastoral*, Arhiepiscopia Bucureștilor, București, 1981, pp. 264-269; Vasile, Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1941.

Lucian Petroaia

VIÁȚĂ DUHOVNICEÁSCĂ. Mod de viețuire în care omul valorizează întreaga existență și realitate nu în funcție caracterul ei văzut sau trupesc, așa cum este tendința generală umană, ci în funcție de necesitatea raportării la Dumnezeu și la voința Acestuia, sau la dimensiunea lumii nevăzute.

În perspectiva Tradiției Răsăritene, viața duhovnicească este generată, susținută și desăvârșită de realitatea liturgică. Actul liturgic este intervenția

lui Dumnezeu în lumea noastră, este lucrarea și tainica viață a Sfintei Treimii ce se împărtășește mădularelor lui Hristos (Bisericii). Prin dimensiunea liturgică, viața morală, departe de a fi chiar o „imitatio Christi", și cu atât mai puțin o conformare la un cod comportamental, este strălucirea tainei lui Dumnezeu în om. În esența ei, viața duhovnicească, în prisma Tradiției creștine ortodoxe, este cultico-doxologică. Ea se definește și se realizează printr-o participare la lucrarea tainică a lui Dumnezeu în lume prin Sfintele Slujbe, căci actul liturgic unește lumea văzută cu cea dumnezeiască, aducându-L real pe Dumnezeu oamenilor și ridicând pe oameni, prin har, la Dumnezeu. Liturghia Bisericii, înțelegând prin acest termen Liturghia Euharistică și întreaga taină a cultului ortodox, este pătrunderea și statornicirea Creatorului în inima făpturii. Sf. Irineu de Lugdunum numește Tainele „lucrările lui Dumnezeu în lume", iar Nicolae Cabasila: „lucrări dumnezeiești… în care se află Hristos"; „sălașul lui Hristos înlăuntrul creștinilor"; unirea omului cu Hristos în chip mai profund decât unirea omului cu sine însuși; unirea desăvârșită cu Hristos „încât devenim părtași și împreună viețuitori cu El, făcându-ne mădulare ale Lui și formând un singur trup cu El". La fel, Sfântul Ambrozie consideră că actul liturgic al Tainei înseamnă prezența și lucrarea dumnezeirii în lume: „acolo este de față prezența dumnezeirii. Crezi în lucrarea Ei și nu crezi în prezența ei? De unde ar rezulta lucrarea, dacă nu ar fi dinainte prezența?". „Actele liturgice sunt prelungiri ale lui Hristos în noi prin harul Duhului care se împărtășește" (Odo Casel).

Viața duhovnicească este cu putință doar prin realismul liturgic eclesial care permanentizează și actualizează lucrarea iconomică a Sfintei Treimi în creație. Ortodoxia creștină nu vede în cultul bisericesc un ritual artificial și abstract (ca formulă religioasă) și nici doar un cadru de manifestare a pietății individuale, ci o reală și permanentă manifestare și lucrare a lui Dumnezeu în lume și cu lumea, așa încât, actul liturgic este o reală întâlnire și unitate dintre Dumnezeu și om, dintre Cel neajuns și cel zidit. Prin Liturghia Bisericii, Dumnezeu Însuși pășește ca subiect în fața omului, pătrunzându-i și umplându-i întreaga existență prin prezența și lucrarea Sa. Prin cultul bisericesc, Dumnezeu este realmente prezent cu noi, este implicat în existența noastră și, prin aceasta, provoacă existența morală la a fi o arătare a eternului în timp. Aceasta pentru că actul liturgic, ca Taină a Prezenței și Lucrării lui Dumnezeu în lumea noastră, inițiază în om o nouă temelie, o nouă origine, aptitudini noi, viață nouă, duhovnicească. Realismul liturgic al cultului face ca slujbele Bisericii să realizeze o „retopire integrală a umanului și o refacere a lui în Duhul lui Hristos".

Ziua liturgică este fragmentul temporal prin care Dumnezeu împărtășește omului lucrarea Sa izbăvitoare. Fiecare Ceas liturgic, fiecare Laudă cultică, sunt forme concrete prin care un aspect sau o etapă a lucrării de mântuire împlinite de Hristos se împărtășește nouă și lumii. Liturghisirea Ceasurilor și a Laudelor transformă timpul dintr-o realitate ce înregistrează degradarea ireversibilă a omului și a zidirii, în timp al relației, în timp al prezenței lui Dumnezeu care izbăvește Creația. Aceasta înseamnă liturghia timpului. Sensul deplin al Zilei liturgice depășește posibilitatea liturghiei timpului. El este legat de Liturghia euharistică spre care tinde liturghia timpului și căreia îi este integrată și subordonată. Pentru că Liturghia euharistică este expresia lucrării mântuitoare ajunsă la apogeu! Trupul euharistic este „trupul întins pe Cruce, trupul care în preajma chinurilor din urmă a tremurat, s-a zbătut, s-a scăldat în dureri, a fost vândut, încătușat… care a suferit biciuiri pe spatele Său, iar prin palmele mâinilor și prin picioare s-a lăsat străpuns de cuie și prin coastă de suliță, trup care s-a crispat de dureri și a gemut când a fost ținut pe lemn. Același este și Sângele care țâșnind din vine, a întunecat soarele, a cutremurat pământul, a sfințit văzduhul și întreaga lume a spălat-o de necurăția păcatului" (Nicolae Cabasila). Liturghia euharistică este manifestarea Împărăției realizate și dăruite lumii, este ridicarea sinaxei euharistice întru Slava Împărăției, este Lucrarea și Persoana lui Hristos prezente în chipul cel mai real aici și acum. De aceea, liturghisirea Ceasurilor și a Laudelor împlinesc un întreit rost: întâi,

împărtășesc un aspect sau o lucrare din iconomia mântuitoare realizată de Dumnezeu cu lumea, apoi, prin ceea împărtășesc (o etapă a mântuirii), se constituie într-o pre-anafora (obligatorie pentru accesul la Liturghia euharistică) și, în al treilea rând, orientează și finalizează zilele săptămânii întru Liturghia euharistică a Duminicii. Tradiția răsăriteană consideră că liturghia timpului și cea euharistică sunt într-un raport organic inextricabil. Viața religios-morală ca viață în Hristos, sau ca viața întru care lucrarea și persona lui Hristos devin lucrarea și persoana credinciosului, nu poate exista autentic decât prin încadrarea liturgică. Neîncadrarea liturgică a efortului etic uman reduce moralitatea la subiectivism, arbitrariu și psihism.

Bibliografie. *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1974; Ambrozie, Sf., *Despre Sfintele Taine*, III, 8, trad. E. Braniște, în coll. *PSB* 53, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Bobrinskoy, Boris, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Bobrinskoy, Boris, *Împărășirea Sfântului Duh*, trad. M. Alexandrescu, A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Ed., București, 1999; Casel, Odo, *Le mystère du cult dans le Christianisme*, trad. J. Hild, A. Liefooghe, Ed. Cerf, Paris, 1964; Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, (I), XL, 1-4, în coll. *PSB* 1, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Coniaris, Anthony M., *Introducere în viața și credința Bisericii Ortodoxe*, trad. C. Făgețan, Ed. Sophia, București, 2001; Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. Dr. I. Popa Ioan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Macarie, Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, *Omilia 18*, în coll. *PSB* 34, trad. Pr. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Nicolae Cabasila, Sf., *Despre Viața în Hristos*, trad. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Schmemann, Alexander, *Introducere în Teologia liturgică*, trad. V. Bârzul, Ed. Sofia, București, 2002; Schmemann, Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și ortodoxia*, trad. A. Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; Schmemann, Alexander, *Postul cel mare*, trad. A. Stroe, L. Constantin, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995; Schmemann, Alexander, *Liturgy and Life*, Dept. of Religions Education, Orthodox Curch in America; Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, trad. M. Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2002.

Vasile Vlad

VIÁȚĂ VÉȘNICĂ. v. RAI.

VICÁR. (lat. *vicarius – locțiitor*) Persoana care ține locul unui episcop. Instituția vicarului nu se poate preciza când a apărut în Biserică, dar este clar că a fost necesară atunci când episcopul titular nu mai făcea față solicitărilor din eparhie. În Biserica Ortodoxă Română vicarii sunt de mai multe feluri, și anume:

a) vicarul eparhial, adică preotul care ține locul unui episcop eparhiot, în situații bine reglementate.

b) arhiereul-vicar, adică episcopul care ține locul unui episcop eparhiot.

c) episcopul-vicar, adică episcopul care ține locul unui arhiepiscop eparhiot.

d) episcopul-vicar patriarhal, care ține locul unui patriarh.

Episcopii vicari au apărut în Biserică încă din vechime. Momentul apariției lor nu poate fi precizat cu exactitate, iar motivele au fost variate, mai mult omenești, contrar prevederilor canonice și fără fundament teologic. De aceea, unele Biserici locale nu au mai acceptat episcopi vicari în structura lor organizatorică.

În Biserica Ortodoxă Română, în vechime „n-au existat arhierei vicari propriu-ziși. N-au existat pentru că nici n-au fost în tradiția noastră bisericească și apoi nici n-a fost nevoie de dânșii". Ei au apărut târziu, mai întâi din milă față de arhiereii greci care fugeau de persecuțiile turcești și care rămâneau în țările române ca vicari, decât să se mai întoarcă acasă. Apoi au apărut din motive de slăbiciune omenească, pentru că episcopul eparhiot nu mai făcea față problemelor sale, eparhia fiind prea mare, și apela astfel la ajutorul episcopilor vicari. În Transilvania, au apărut episcopi vicari după „*modelul*" de dincolo de munți, abia după 1921.

Statutele BOR din 1925, 1948 și 2008 au legiferat existența episcopilor vicari. Chiar dacă episcopilor vicari li se adaugă un supranume legat de un oraș din cadrul eparhiei, dar diferit de orașul unde rezidă episcopul eparhiot, totuși acest fapt nu acoperă necanonicitatea statutului lor. Aceste supranume (de genul „Ploieșteanul", „Ilfoveanul", „Rășinăreanul", „Bistrițeanul" etc.)

încearcă scoaterea episcopului vicar de sub incidența Can. 8 Sin. I Ec., care prevede ca să nu fie doi episcopi într-o cetate (oraș). Necanonicitatea episcopilor vicari nu se rezolvă, însă, numai cu „*titlurile oficiale*", și acest lucru se vede și din faptul că ei nu pot apărea niciodată în diptice, adică pomenirea lor nu are încadrare liturgică, fiindcă la Liturghie se pomenește numai episcopul locului (cel mult episcopul vicar este pomenit după episcopul locului, numai dacă este de față). Practic, episcopii vicari nici nu au dreptul să poarte cârjă arhierească, semn clar al jurisdicției. Instalarea oficială a oricărui episcop titular se concretizează prin înmânarea cârjei, fapt care nu are loc în cazul episcopilor vicari care nu pot beneficia de actul liturgico-canonic al înscăunării. Problema episcopilor vicari este o problemă panortodoxă, de aceea prima Conferință panortodoxă de la Rodos din 1961 a înscris pe lista de teme a viitorului Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe și subiectul: „*Episcopii ajutători și episcopii vicari*", când, probabil, această situație va primi soluția canonică și teologică corespunzătoare. În Biserica Catolică noțiunea de „vicar" se folosește la adresa papei care este considerat „vicar Christi", adică „locțiitorul lui Hristos (pe pământ)", învățătură considerată eretică și respinsă de Biserica Ortodoxă.

Bibliografie. Corneanu, IPS Nicolae, „Episcopii vicari în Biserică", în: *MB*, 1-4/1976, pp. 3-5; Marga, Irimie, „Principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă. I. Definiția și sensul teologic al principiului jurisdicțional", în: *RT*, 2/2004, pp.171-182; Marga, Irimie, „Principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă. II. Probleme canonice actuale legate de principiul jurisdicțional", în: *RT*, 2/2004, pp. 55-68; Marina, Eugen C., „Episcopii ajutători și episcopii vicari", în: *ST*, 7-8/1965, pp. 418-440; Pocitan, PS Veniamin, *Arhiereii vicari în Biserica Ortodoxă Românească. Vicarii Arhiepiscopiei Bucureștilor, Mitropoliei Ungro-Vlahiei și Patriarhiei Române*, București, 1937.

Irimie Marga

VIRTÚTE. (lat. *virtutis*) Calitatea duhovnicească a deprinderii în bine și a conformării cu voința lui Dumnezeu prin intermediul stăruințelor ascetice și cu ajutorul harului dumnezeiesc. Ea are rolul de a lucra la realizarea asemănării omului cu Dumnezeu și de a înnobila întreaga ființă umană cu darul sfințeniei.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că ființa virtuților este Însuși Dumnezeu, iar pe măsură ce credinciosul colaborează cu harul dumnezeiesc la împlinirea virtuții, acesta participă la viața dumnezeiască și se împărtășește în mod haric de Dumnezeu: „Dumnezeu care este cu adevărat lumină după ființă, se face cu adevărat lumină în cei ce umblă în El prin virtuți" (*Răspunsuri către Talasie*, 8, în: *Filocalia* 3, p. 55).

Tocmai de aceea, din perspectiva Spiritualității ortodoxe, virtutea nu se reduce la un simplu aspect moral de împlinire a poruncilor divine, ci are un profund caracter ontologic care presupune participarea și deschiderea întregii ființe umane față de lucrarea lui Dumnezeu: „În morala creștină, virtutea nu este înțeleasă ca însușire psihologică, ci ca relație ontologică; este conformare cu voia lui Dumnezeu și participare la harul necreat și la bunătatea Lui. Fără această conformare și participare nu există virtute reală" (Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, vol. II, p. 58).

Pentru Sf. Atanasie cel Mare, viața duhovnicească poate fi concepută doar în dimensiunea virtuților, iar la Sf. Simeon Noul Teolog virtuțile sunt prezentate drept acele calități dumnezeiești care duc la realizarea omului duhovnicesc. La rândul său, Sf. Antonie cel Mare afirmă că numai prin virtute putem să ne menținem în comuniune cu Dumnezeu. Astfel, virtutea apare ca cea care asigură creșterea duhovnicească și plasează existența umană în sfera vieții dumnezeiești: „Iar cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu, pentru că Acesta este virtutea desăvârșită" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în coll. *PSB* 29, p. 23).

Ca hrană a sufletului (Sf. Evagrie Ponticul), virtutea realizează dezvoltarea autentică a persoanei umane în conformitate cu voința și chemarea lui Dumnezeu. Sfinții Părinți spun, în acest sens, că virtuțile sunt lucrările sufletului și ale trupului care se desfășoară în favoarea firii umane. Dacă patimile acționează împotriva firii, virtuțile activează potrivit firii și în conformitate cu natura acesteia (κατὰφύσιν) pentru a realiza creșterea duhovnicească a tuturor elementelor psiho-somatice. Sf. Ioan Gură de Aur spune că virtuțile sunt adevăratele minuni care-L aduc pe

Dumnezeu în viața omului. După acest Sfânt Părinte al Bisericii, noi devenim oameni cu adevărat numai prin virtute.
Așa cum afirmă Clement Alexandrinul, menirea ontologică a omului este virtutea. El este creat pentru virtute, pentru a dobândi binele, însă virtutea devine prezentă în ființa sa numai în măsura conlucrării cu harul dumnezeiesc. În acest sens, Spiritualitatea ortodoxă învață că adevărata virtute se realizează numai în dimensiunea colaborării dintre eforturile duhovnicești ale credinciosului – consimțite în mod liber – și harul dumnezeiesc. Astfel, virtutea nu apare drept opera exclusivă a omului și nici a harului, ci ea este rezultatul comun al acțiunii pe harul o produce prin intermediul voinței și al tuturor capacităților umane: „Cine ar putea, întreb, să suporte fără nicio laudă a oamenilor, sprijinit numai de puterile sale, asprimea singurătății și hrana zilnică cu pâine uscată, mulțumindu-se doar cu atâta? Cine, fără mângâierea Domnului, ar putea să rabde neîntrerupta sete de apă, să răpească ochilor omenești acel dulce și desfătător somn de dimineață și să îngrădească prin regulă permanentă, mărginind la patru ore, toată odihna sa de noapte? Cine, fără harul lui Dumnezeu, ar fi în stare să se achite de obligația cititului neîncetat, a muncii neîntrerupte, neavând niciun interes pentru foloasele prezente? Acestea toate nu pot fi nici dorite de noi mereu fără insuflarea dumnezeiască, și nici înfăptuite fără ajutorul ei… n-ajungem la ceea ce ne-am propus, dacă nu ne-a fost dată de mila Domnului puterea înfăptuirii".
În Spiritualitatea ortodoxă colaborarea dintre harul divin și libertatea umană este cunoscută sub numele de sinergism. Iar ca proces dinamic permanent, sinergismul presupune din partea credinciosului o stăruință și o silință deosebită pe calea binelui. Numai cel ce stăruie în bine și dorește cu toată ființa virtutea primește, prin ajutorul harului dumnezeiesc, noi și noi capacități duhovnicești de creștere în asemănarea cu Dumnezeu: „Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește" (*Flp* 4, 13). Sf. Macarie Egipteanul spune că numai silința împlinirii binelui, realizată în lumina ajutorului lui Dumnezeu, este cea care duce la deprinderea virtuții.
Virtuțile nu se dobândesc dintr-o dată, ci numai pe măsura renunțării la patimi și la pornirile și dorințele păcătoase. Raportul dintre prezența virtuților și absența patimilor în viața omului este comparat de Sfinții Părinți cu raportul dintre sănătate și boală, și precum însănătoșirea se produce numai prin dispariția bolii, tot așa și virtutea se dobândește numai în măsura în care se elimină patima: „Virtuțile nu iau naștere din ascunderea, ci din alungarea viciilor".
Vorbind despre genealogia virtuților, Sfinții Părinți susțin că acestea se nasc unele din altele. Sf. Simeon Metafrastul spune că virtuțile se prezintă ca zalele unui lanț sfânt, iar Sf. Macarie Egipteanul afirmă că virtuțile se nasc unele din altele și se cuprind unele în altele și numai împreună duc la starea de virtutea.
Prezentările Sfinților Părinți au la bază învățătura Sf. Ap. Petru din Cea de-a doua sa epistolă sobornicească. Aici, progresul în starea de virtute este prezentat ca realizându-se prin sinergism și amplificarea continuă a puterilor virtuților deja dobândite. Sf. Ap. Petru, asemenea Sf. Ap. Pavel (*1 Co* 10, 12), vorbește despre o creștere în virtute care se realizează printr-o adăugare continuă de stăruință din partea credinciosului și printr-o valorificare activă a virtuților dobândite până în acel moment: „Puneți și din partea voastră toată sârguința și adăugați la credința voastră: fapta bună, iar la fapta bună: cunoștința, la cunoștință: înfrânarea; la înfrânare: răbdarea; la răbdare: evlavia; la evlavie: iubirea frățească, iar la iubirea frățească: dragostea. Căci dacă aceste lucruri sunt în voi și tot sporesc, ele nu vă vor lăsa nici trândavi, nici fără roade în cunoașterea Domnului nostru Iisus Hristos" (1, 5-8).
La Sf. Ioan Sinaitul se găsește o adevărată scară a virtuților, cu un număr de treizeci de trepte, pe care credinciosul se înalță la comuniunea cu Dumnezeu: „Virtuțile cuvioase se aseamănă scării lui Iacov... legându-se una de alta, urcă pe cel ce voiește la cer" (*Scara dumnezeiescului urcuș*, IX, 1, în *Filocalia*, vol. IX, p. 195). Această scară cuprinde în componența sa următoarele virtuți: fuga de lume, despătimirea, înstrăinarea, ascultarea, pocăința, aducerea aminte de moarte, plânsul, blândețea, nețineera de minte a răului,

neosândirea, tăcerea, grăirea doar a adevărului, agerimea sufletească, postul, castitatea sau curăția trupească, nepreocuparea de cele materiale, aspra nevoință, rugăciunea, privegherea, frica de Dumnezeu, paza limbii și disprețuirea slavei deșarte, smerenia, evitarea preocupărilor diavolești spre hulă, blândețea și nevinovăția, smerita cugetare, dreapta socoteală, isihia, rugăciunea, nepătimirea și, în final, cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea.

Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, virtuțile se împart în sufletești și trupești: „Virtuțile sufletului sunt acestea: iubirea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, îngăduința, nepomenirea răului, nemânierea, neînfurierea, nezavistia, nejudecarea, necăutarea la slăvi, milostenia, neprihănirea, neiubirea de argint, compătimirea, lipsa de trufie, lipsa de mândrie, străpungerea inimii. Iar virtuțile trupului sunt: culcarea pe jos, privegherea, postul, înfrânarea, sărăcia, neîmprăștierea" (*Întrebări și răspunsuri*, 1, în *Filocalia*, vol. II, p. 206; *Cele patru sute de capete despre dragoste*, II, 57, în *Filocalia*, vol. II, p. 79).

Schema clasică a virtuților adoptată de Spiritualitatea ortodoxă este preluată tot de la Sf. Maxim Mărturisitorul, și aceasta cuprinde un număr de șapte virtuți, și anume: credința, frica de Dumnezeu, înfrânarea, îndelunga răbdare, nădejdea, nepătimirea și dragostea (*Cele patru sute de capete despre dragoste*, I, 2, în *Filocalia*, vol. II, p. 54).

Progresul pe calea virtuții este fără de sfârșit în viața pământească. Dobândirea fiecărei virtuți creează în sufletul credinciosului o stare de sfințenie care-l face capabil să se avânte cu o mai mare putere spre cultivarea altor virtuți, dar în același timp îl și responsabilizează spre păstrarea și aprofundarea virtuților dobândite. Tocmai de aceea, la Părinții filocalici, creșterea în virtute presupune atât o cultivare a fiecărei virtuți, cât mai ales o interiorizare calitativă a întregii stări de virtute.

Bibliografie. Gregorios, Paulos, *Cosmic Man – The Divine Presence. An Analysis of the Place and Role of theHumanRace in the Cosmos, in relation to Godandthe Historical World, in the thought of St. Gregory of Nyssa*, Sophia Publications, New Delhi, 1980; Grigorie de Nyssa, Sf., *Scrieri*, partea întâia, în coll. PSB 29, trad. Pr. D. Stăniloae, I. Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Ioan Gură de Aur, Sf., *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, trad. T. Atanasiu, Ed. Icos, Cluj-Napoca, 1998; Ioan Scărarul, Sf., *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia*, vol. IX, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Ioan Casian, Sf., *Convorbiri Duhovnicești*, în *Scrieri alese*, în coll. *PSB* 57, trad. V. Cojocaru, D. Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. M. Bojin, Ed. Sophia, București, 2001; Macarie Egipteanul, Sf., *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, în *Scrieri*, în coll. *PSB* 34, trad. C. Cornițescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; Mantzaridis, Georgios, *Morala creștină*, vol. II, trad. C.C. Coman, Ed. Bizantină, București, 2006; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, [2]1999; Maxim Mărturisitorul, Sf., *Cele patru sute de capete despre dragoste*; *Întrebări și răspunsuri*, în *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999; Podskalsky, Gerhard, „Virtue", în Alexander P. Kazhdan, Alice-Mary Talbot, Anthony Cutler, Timothy E. Gregory, Nancy P. Ševčenko, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, Oxford University Press, New York/ Oxford, 1991, pp. 2178; Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, trad. I.I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, [2]2005; Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Nicolae Răzvan Stan

VÍZITE CANÓNICE. Vizitele pe care ierarhul le face în propria eparhie cu scopuri misionar-pastorale sau administrative.

Sfintele canoane obligă pe fiecare episcop să facă vizite pastorale în parohiile subordonate, să învețe, să sfințească și să conducă poporul (Can. 52 Cart.). C*ei* care neglijează astfel de vizite și nu desfășoară o activitate pastorală corespunzătoare, să fie supuși certării canonice de episcopii învecinați sau de sinodul din care fac parte (Can. 121 și 123 Cart.). În acest sens, Statutul actual al BOR prevede următoarele: **Art. 88**, par. (1), lit. h: *Chiriarhul „efectuează vizite canonice și pastorale în eparhie cu scopul de a intensifica viața duhovnicească a clerului și credincioșilor, precum și dinamica activității liturgice, social-misionare și administrativ-gospodărești a eparhiei"*.

Prin vizite canonice se mai înțeleg și vizitele pe care le face ierarhul superior în eparhiile

sufragane, dar acestea se fac la invitația episcopului sufragan. Condiția invitației este necesară pentru ca autonomia episcopului sufragan să nu fie lezată de ierarhul superior. Cu privire la acestea, Statutul actual al BOR prevede următoarele: **Art. 114**, par. (4), lit. f:Mitropolitul „efectuează vizite canonice (statutare) în eparhiile din mitropolie, la invitația chiriarhiloracestora", respectiv **Art. 26**, lit. i: *Patriarhul „efectuează vizite canonice (statutare) în eparhiileBisericii Ortodoxe Române, la invitația chiriarhilor acestora"*.

Bibliografie. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2008 (cu modificările din 2010); Constandache, Mihail, „Patriahia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă", în: *Ort*, 2/1965, pp. 225-249; Floca, Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993; Floca, Ioan N., *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, București, 1990; Stan, Liviu, „Despre autonomia bisericească",în: *ST*, 5-6/1958, pp. 378-393; Stan, Liviu, „Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă", în: *MMS*, 7-8/1962, pp. 567-579; Stan, Liviu, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie", în: *MO*, 5-6/1961, pp. 278-316; Stan, Liviu, „Obârșia autocefaliei și autonomiei",în: *MO*, 1-4/1961, pp. 80-113.

Irimie Marga

VOHÓD. (slav. *vohod – ieșire*) Acest cuvânt denumește actul de ieșire a slujitorilor din Sfântul Altar pe partea din miazănoapte în naos, și apoi de intrare prin ușile împărătești, purtând anumite obiecte liturgice în funcție de felul slujbei sau de momentul acesteia: Sf. Evanghelie, Sfintele Daruri, cădelnița, Sf. Cruce, Sf. Epitaf, etc.

Vohoadele ce au loc în timpul Sf. Liturghii sunt două la număr, numite *Vohodul mic* și *Vohodul Mare*.

Vohodul mic constă în purtarea solemnă a Sf. Evanghelii prin mijlocul bisericii, ce se face în timpul cântării Antifonului al treilea. Preotul face trei închinăciuni în fața Sf. Mese, ia cu multă evlavie Sf. Evanghelie și pune Sf. Cruce în locul ei, deasupra Sf. Antimis închis, ocolește Sf. Masă prin partea dreaptă, ținând Sf. Evanghelie în dreptul frunții și iese pe ușa dinspre miazănoapte a altarului până în mijlocul naosului, sub policandru, precedat fiind de un purtător de lumină. Aici rostește o rugăciune specială, binecuvintează intrarea, sărută Sfânta Evanghelie și se îndreaptă spre altar printre sfeșnicele împărătești. Se oprește înaintea ușilor împărătești ale Sf. Altar și când la strană s-a terminat de cântat Antifonul III (Fericirile sau troparul), preotul înalță Sf. Evanghelie zicând *„Înțelepciune, drepți!"*. Apoi intră Sf. Altar și așazăSf. Evanghelie la locul ei pe Sf. Masă.

Ieșirea cu Sf. Evanghelie simbolizează epifania sau arătarea Domnului Hristos în lume, mai întâi prin botezul în Iordan, când a fost mărturisit de glasul Tatălui din ceruri, și prin începutul activității Sale publice, sau prin propovăduirea Evangheliei (*Mc* 1, 14). De altfel, în cadrul Sf. Liturghii îl descoperim pe Dumnezeu în mod treptat. Primele două antifoane ne dezvăluie pe Tatăl ceresc și lucrarea răscumpărătoare a Fiului, iar în timpul celui de-al treilea antifon această descoperire se concretizează prin vederea Mântuitorului, ce ajunge în mijlocul poporului și care se reîntoarce în slavă în împărăția cerească, adevăr mijlocit în mod liturgic de Vohodul cu Sfânta Evanghelie (Sf. Altar). Așadar, Sf. Evanghelie, ca una ce cuprinde viața, activitatea pământească și învățătura predată de Domnul, îl întruchipează la acest moment pe Hristos Însuși. De aceea, slujitorii și credincioșii se pleacă înaintea ei, ca înaintea Mântuitorului Însuși, cântând: *„Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos..."*. Iar preotul (protosul sau episcopul) o sărută cu evlavie, ca și cum ar săruta mâna sau picioarele Domnului. Luminile ce sunt purtate în procesiune înaintea Sf. Evanghelii simbolizează lumina spirituală adusă de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin Sfânta Evanghelie.

Vohodul Maresau ieșirea cu Cinstitele Daruri are loc la Începutul Liturghiei credincioșilor (euharistică), după cântarea Heruvicului. După rostirea rugăciunii Heruvicului și cădirea mică a bisericii, urmate de obișnuita închinarea a preotului înaintea Sf. Mese cu sărutarea Sf. Antimis, a Sf. Mese și a Sf. Cruci, preotul merge la proscomidiar și ia Sf. Vase, pe care sunt așezate Cinstitele Daruri. Ținând Sf. Disc în mâna stângă (în dreptul inimii) și Sf. Potir în dreapta, merge solemn în mijlocul naosului, însoțit de un purtător de lumină. Aici, stând cu fața spre

credincioși, face pomenirile speciale, cuprinse în Liturghier. La finalul lor, preotul binecuvintează pe credincioși cu Sf. Potir și se întoarce în Sf. Altar prin ușile împărătești, așezând Darurile pe Sf. Masă.

După unii tâlcuitori ai Liturghiei, Vohodul Mare aduce aminte de ultimul drum făcut de Mântuitorul Hristos înainte de patima și moarte Sa pe cruce, din Betania până la Ierusalim, și intrarea Sa triumfală în Ierusalim, unde avea să se jertfească. După părerea altor liturgiști (părere mai apropiată de adevăr), acest act liturgic reprezintă cortegiul funebru de la răstignirea și îngoparea Domnului, adică transportarea Sf. Său Trup de la locul răstignirii (Golgota) la locul unde era săpat mormântul.

La acest moment al Vohodului Mare, proscomidiarul simbolizează locul răstignirii, iar Sf. Disc semnifică patul sau năsălia pe care a fost așezat trupul Domnului. Slujitorii ce participă la Vohod închipuie pe Iosif Arimatianul și pe Nicodim, cei care s-au ocupat de coborârea de pe cruce și îngroparea lui Iisus. Ceilalți preoți care participă la Vohodul Mare poartă în mâini cruci, copia și lingurița, buretele, acestea aducând aminte de momentul patimilor și al răstignirii, ca și când l-ar însoți pe Hristos pe drumul calvarului sau al mormântului. Pomenirile din mijlocul bisericii aduc aminte de rugămintea tâlharului de pe cruce: „Pomenește-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta!" (*Lc* 23, 42), adresată Mântuitorului Hristos, în urma căreia a primit făgăduința Raiului. Altarul și Sf. Masă închipuie grădina în care era săpat mormântul, iar Sf. Antimis reprezintă mormântul Domnului. Așezarea Cinstitelor Daruri pe el înseamnă punerea Domnului în mormânt, simbolism subliniat și prin troparele funebre rostite de liturghisitori în taină: „Iosif cel cu bun chip...", „În mormânt cu trupul..." și „Ca un purtător de lumină...". Cădirea Darurilor după așezarea lor pe Sfântul Altar, aduce aminte de aromatele cu care a fost uns trupul Domnului și de miresmele aduse de femeile mironosițe la îngropare. Steluța, care rămâne pe Sf. Disc, simbolizează pecetea pusă pe piatra mormântului, iar închiderea ușilor împărătești semnifică pogorârea Mântuitorului la iad cu sufletul. Tragerea dverei la încheierea Vohodului aduce aminte de întărirea mormântului cu straja cerută de căpeteniile iudeilor.

Bibliografie. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2002; Braniște, Ene, *Liturgica Specială*, Ed. Lumea credinței, București, [4]2005; Cireșanu, Badea, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Creștine Ortodoxe*, vol. III, Tipografia Gutenberg, București, 1912; Mitrofanovici, Vasile, Tarnavschi, Teodor, Cotlarciuc, Nectarie, *Liturgica Bisericii Ortodoxe - cursuri universitare -*, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, 1929; Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Marian Vâlciu

VOSCREÁSNĂ. v. LUMINÂNDĂ.

VOT. Făgăduință sau un legământ pe care creștinul se leagă de bună voie, în fața lui Dumnezeu, fie să facă o faptă deosebită, fie să împlinească o anumită ascultare în Biserică.

Votul nu se referă la faptele pe care omul este îndatorat, prin poruncă, a le împlini, și nici la faptele lipsite de valoare morală. Votul poate fi făcut de orice om credincios și este un mijloc pentru întărirea voinței în virtuți, pentru arătarea evlaviei adevărate și înaintarea spre desăvârșirea morală.

În Sfânta Scriptură găsim multe pilde de făgăduințe făcute de bărbați evlavioși. De exemplu, Sf. Ap. Pavel și-a tuns părul capului său pentru împlinirea unei făgăduințe (*FA* 21, 23-27). Odată făcută făgăduința trebuie îndeplinită, căci altfel înseamnă lipsă de credință și de respect față de Dumnezeu, după cum zice Scriptura: „Iar de te vei lega cu făgăduință Domnului Dumnezeului tău, să nu întârzii a plini, căci curând va cere Domnul Dumnezeul tău de la tine și va fi ție păcat" (*Dt* 23, 21-22). Din punct de vedere canonic intrarea în cler însemnă și depunerea unei făgăduințe, a unui legământ în vederea împlinirii misiunii preoțești și a ascultării canonice condiționate față de superiorii ierarhici. Monahismul se întemeiază și el pe depunerea celor trei voturi monahale, a ascultării, a înfrânării conjugale și a sărăciei de bună-voie.

Bibliografie. Băbuș, Grigorie, „Regulile monahale ale

Sfântului Vasile cel Mare privitoare la cult și rugăciune", în: *GB*, (1958), pp. 446-453; Birdaș, PS Emilian, „Originea istorică a voturilor monahale", în: *GB*, 9-10/1954, pp. 511-523; Cârstoiu, Ioan, „Temeiuri netestamentare pentru voturile monahale", în: *GB*, 1-2/1985, pp. 59-69; Colibă, Mihai, „Regulile monahale la Sfântul Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin", în: *ST*, 3-4/1965, pp. 241-253; Crăciun, PS Casian, „Importanța regulilor monahale", în: *MA*, 5/1987, pp. 83-90; Micle, Veniamin, „Despre monahismul ortodox român anterior secolului al XIV-lea", în: *GB*, 3-4/1978, pp. 300-316; Munteanu, Vasile, „Organizarea mânăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600)", teză de doctorat, în: *ST*, 1-2/1984, pp. 14-93/3-4, pp. 169-233; Nicolaescu, N., „Sinodul al IV-lea ecumenic și organizarea vieții monastice", în: *Ort*, 2-3/1951, pp. 459-479; Prescure, Vasile, „Viața monahală creștină după „Regulile monahale" ale Sfântului Vasile cel Mare", în: *MO*, 7-9/1979, pp. 528-534; Sachelarie, Ovid, „Moștenirea monahilor în vechile noastre rânduieli", în: *GB*, 1-2/1969, pp. 103-110; Stan, Liviu, Heussi, Karl, *Originea monahismului*, Tübingen, 1936, (în lb. germană) în: *Ort,* 2/1955, pp. 277-281; Stan, Liviu, „Iubește pe aproapele tău: mărturii creștine pentru traiul în comun", în: *MO*, 12/1959, pp. 547-570; Vornicescu, PS Nestor, „Începutul vieții de obște în monahism", în: *MMS*, 1957, nr. 5-7, pp. 416-430.

Irimie Marga

VÓTURI MONAHÁLE. Făgăduințele pe care un creștin le depune la intrarea în monahism. Cele trei voturi monahale sunt:

a) *Votul ascultării necondiționate* față de starețul mânăstirii. Aceasta înseamnă a-ți tăia voia proprie în toate situațiile, ca început al desăvârșirii morale, și a împlini numai ce îți este dat spre ascultare, potrivit cuvintelor Mântuitorului care spune: „Cel ce vă ascultă pe voi, pe mine mă ascultă" (*Lc* 10, 16).

b) *Votul înfrânării conjugale*, ca jertfă personală spre iertarea păcatelor și spre dobândirea mântuirii, potrivit cuvintelor Mântuitorului care spune: „Sunt fameni care s-au făcut pe ei înșiși fameni, de dragul împărăției cerurilor"(*Mt* 19, 12).

c) *Votul sărăciei de bună voie,* care înseamnă renunțare spre deplină libertate a monahului față de orice limitare pe care o aduce posesia de bunuri, potrivit cuvintelor Mântuitorului care spune: „Nu este nimeni care să-și fi lăsat casă [...] și să nu primească [...] în veacul ce va să vină, viață veșnică" (*Mc* 10, 29-30).

După sfintele canoane voturile monahale sunt valide când se depun de cel ce a ajuns la "maturitatea judecării" (Can. 18 Vasile). Cei care au intrat în monahism nu se mai pot căsători, iar dacă se căsătoresc lepădând voturile, atunci să fie excomunicați. Episcopul locului însă are „puterea de a dispune umanitar față de aceștia" (Can. 16 Sin. IV Ec.). Voturile depuse în afara Bisericii nu sunt valide din punct de vedere canonic (Can. 20 Vasile). Bisericile tradiționale (ortodoxe, vechi-orientale, catolice) păstrează, până astăzi, tradiția monahală a Bisericii primare, în timp ce Bisericile de tip protestant au renunțat la această tradiție.

Bibliografie. Băbuș, Grigorie, „Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare privitoare la cult și rugăciune", în: *GB*, (1958), pp. 446-453; Birdaș, PS Emilian, „Originea istorică a voturilor monahale", în: *GB*, 9-10/1954, pp. 511-523; Cârstoiu, Ioan, „Temeiuri netestamentare pentru voturile monahale", în: *GB*, 1-2/1985, pp. 59-69; Colibă, Mihai, „Regulile monahale la Sfântul Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin", în: *ST*, 3-4/1965, pp. 241-253; Crăciun, PS Casian, „Importanța regulilor monahale", în: *MA*, 5/1987, pp. 83-90; Micle, Veniamin, „Despre monahismul ortodox român anterior secolului al XIV-lea", în: *GB*, 3-4/1978, pp. 300-316; Munteanu, Vasile, „Organizarea mânăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600)", teză de doctorat, în: *ST*, 1-2/1984, pp. 14-93/3-4, pp. 169-233; Nicolaescu, N., „Sinodul al IV-lea ecumenic și organizarea vieții monastice", în: *Ort*, 2-3/1951, pp. 459-479; Prescure, Vasile, „Viața monahală creștină după „Regulile monahale" ale Sfântului Vasile cel Mare", în: *MO*, 7-9/1979, pp. 528-534; Sachelarie, Ovid, „Moștenirea monahilor în vechile noastre rânduieli", în: *GB*, 1-2/1969, pp. 103-110; Stan, Liviu, Heussi, Karl, *Originea monahismului*, Tübingen, 1936, (în lb. germană) în: *Ort*, 2/1955, pp. 277-281; Stan, Liviu, „Iubește pe aproapele tău: mărturii creștine pentru traiul în comun", în: *MO*, 12/1959, pp. 547-570; Vornicescu, PS Nestor, „Începutul vieții de obște în monahism", în: *MMS*, 5-7/1957, pp. 416-430.

Irimie Marga

VOVIDÉNIE. v. INTRÁREA ÎN BISÉRICĂ A MÁICII DÓMNULUI.

VRĂJITORIE. (slav. *vražiti*) Reprezintă acțiunea ritualică a unei persoane care manipulează, sau încearcă să manipuleze o prezență sau putere sacră, ori un anumit tip de spiritualitate în favoarea unor scopuri proprii.

Cuvântul *vrajă* are o utilizare la scara larga și

tinde să înlocuiască cuvântul *farmec*. Vrăjitoria, în variate contexte istorice, religioase și mitice este folosirea unor presupuse puteri supranaturale sau magice. O vrăjitoare este o persoană care practică vrăjitoria. În contexte moderne de practicare a vrăjitoriei, în special în cel Wicca, și bărbații pot fi încadrați drept „vrăjitori". Ceremoniile de inițiere ale vrăjitorului cuprindeau adesea, la populațiile vechi, momente ce simbolizau moartea și învierea acestuia, ca urmare a *intrării spiritelor în corp*. Mai târziu, formula de inițiere magică primitivă a fost modificată de sacerdoți - care își atribuiau rolul de intermediari între credincioși și zei - sacerdoți care se vor înconjura de numeroase mistere pentru a apăra puterile castei. Ei, fie că erau preoți indieni, egipteni sau greco-romani, ajunseseră să posede cunoștințele științifice ale omenirii și dețineau calculele calendarelor, prevedeau timpul și eclipsele. Vrăjitoria apare încă din paleolitic. În desenele rupestre din peștera Trois-Freres (Franța) sau de pe stâncile din Tassili (Sahara) apar imaginile unor vrăjitori străvechi în exercițiul activității lor, total asemănători cu cei din zilele noastre la populațiile subdezvoltate. Imaginile din peșteră arată un vrăjitor deghizat într-un animal ciudat, semănând cu un iepure având coarne de cerb. Îmbrăcămintea lor dă impresia unor apariții îngrozitoare: om-bizon, om-cal sau om fără nas, gură și urechi, de exemplu așa numitul *Marele zeu marțian* de la Jabbaren (Africa). Recuzita vrăjitorului paleolitic este bogată și variată. Dispune de unelte și culori preparate de către acesta pentru tatuajele rituale. Confecționează figurine și păpuși, în general reprezentări de animale, pe care le înzestrează cu puteri magice, în cadrul unui ceremonial. Acest obicei se mai păstrează și azi în Sicilia, Asia sau America de Sud și la multe triburi polineziene sau africane. Recuzita mai cuprindea baghete magice, unele dintre ele fiind adevărate opere de artă. Astfel de obiecte au fost găsite în grota Isturitz (Basses-Pyrenees). Vrăjitorii mai folosesc și capcane pentru spiritele rele numite *tectiforme*, un fel de colivii. În vrăjitorie ei mai folosesc anumite semne magice - triunghiuri, dreptunghiuri, ovale, serii de puncte, etc. Acestea erau desenate în paleolitic pe pereții peșterilor. Practicile vrăjitorești au fost întotdeauna însoțite de dansuri și cântece, alături de declamații ritmate, așa cum apare pe pereții unei peșteri din Ariege (Franța). Din punct de vedere teologic, prin cuvântul vrăjitorie înțelegem invocarea puterii demonice în ajutorul oamenilor, în locul lui Dumnezeu, cu scopul împlinirii anumitor dorințe omenești. Vrăjitoria s-a practicat, atât la poporul evreu în timpul Legii Vechiului Testament, cât și la creștinii din Legea Darului, până în vremea noastră. În Legea Veche, regele Saul a cerut ajutorul diavolului, apelând la vrăjitoare, fapt pentru care a fost aspru pedepsit de Dumnezeu. Biserica creștină s-a aflat încă de la începuturi împotriva unor astfel de manifestări (*FA* XIII, 8-11). Apogeul a fost atins în perioada Inchiziției - din Evului Mediu - când s-a declanșat o așa numită „vânătoare de vrăjitoare" sau „luptă împotriva vrăjitoriei". Din categoria vrăjitoriei fac parte: invocarea demonilor, ghicitul de orice fel, descântecul, spiritismul, astrologia, etc.

Bibliografie. Bulgăre, Gheorghe, Constantinescu-Dobridor, Gheorghe, *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, Ed. Saeculum Vizual, București, 2002.

Gelu Călina

VÚLTUR. (*liturg.*) Covor rotund, cu caracter liturgic, folosit numai în timpul slujbelor la care participă arhiereul, pe care este brodat un vultur bicefal. Originea istorică a vulturului liturgic se află în strânsă relație prezența împăratului la slujbele desfășurate în catedrala Sfânta Sofia, a cărui loc în timpul ceremoniilor era rezervat prin amplasarea unei stele aurii ori a unui mozaic purpuriu pe paviment, ori chiar a unui covoraș cu însemnul imperial. Când Imperiul Bizantin a căzut definitiv, parte din demnitățile și prerogativele pământești ale împăratului au fost preluate de patriarh, acesta preluând și vechiul obicei de a marca locurile rezervate prin vechiul simbol al Imperiului. Cu timpul, obiceiul de a sta pe un vultur bicefal, amplasat în punctele cheie ale ceremoniilor liturgice, a fost preluat și de ceilalți episcopi. În uzul liturgic există două tipuri ale acestui covor: 1) *vulturul mare* – un covor de dimensiuni mai mari, pe care este brodat/țesut

imaginea unui vultur planând deasupra unei cetăți așezate pe vârf de munte, din care curg trei râuri; 2) *vulturul mic* – o „abreviere" a primului model în care este reprezentat doar vulturul fără celelalte elemente. Vulturul mic are mai mult un caracter orientativ, pentru a rezerva locul în care arhiereul zăbovește puțin mai mult în timpul funcțiunii sale liturgice: în fața sfintei mese, pe solee în dreptul ușilor centrale ale altarului, în mijlocul bisericii sub policandru, pe podiumul scaunului arhieresc etc. Vulturul mare, folosit numai la hirotonia arhiereului, are însă o semnificație liturgică mai adâncă. Vulturul îl reprezintă pe însuși arhiereul așezat deasupra cetății (eparhia) pe care va trebui să o păstorească și asupra căreia veghează ridicându-se la înălțimea unei trăiri superioare. Cele trei șuvoaie pot fi și imaginea întreitei slujiri la care este chemat arhiereul: de a sfinți, de a învăța și de a conduce eparhia încredințată, dar pot fi puse și în legătură cu cele trei întrebări canonice care i se pun viitorului arhiereu și care trebuie să evidențieze atât ortodoxia învățăturii profesate de acesta, cât și relația sa cu Tradiția Bisericii. Totodată, vulturul mai aduce aminte și de Sf. Evanghelist Ioan (al cărui simbol este vulturul), căci arhiereul este chemat la înălțimea, curăția și dreptatea cuvântării de Dumnezeu cu care s-a învrednicit și acest sfânt evanghelist.

Bibliografie. Braniște, Ene, *Liturgica Generală*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002; Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, Caransebeș, 2001; Goga, Alin, *Veșmintele liturgice. Istoric. Semnificație. Simbolism*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2011; Simion al Tesalonicului, Sf., *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2002.

Dumitru Vanca

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6, 040162, București
Tel.: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
E-mail: contact@librariacartilorbisericesti.ro,
tipografia@patriarhia.ro, editura@patriarhia.ro
librariacartilorbisericesti.ro